

EBRAISMO, CRISTIANESIMO. ISLAM

**Come accortamente navigare
nell'esperienza di Dio
tra le secche della "lettera"
e i gorghi dello "spirito"**

S O M M A R I O

1. I precetti di una religione non sono fini a se stessi, ma volti al regno di Dio e al bene dell'uomo
2. Nondimeno si danno casi estremi, in cui una precettistica legalista prevale, soffocando, di una religione, l'intimo spirito: così come, per fare un esempio, si verifica in certe espressioni storiche dell'Ebraismo
3. Una tendenza a concepire i precetti morali quali fini a sé la si può riscontrare anche in certe maniere correnti di concepire l'etica cristiana
4. Anche in certi aspetti dell'Islam si ritrova un accentuato legalismo, suscettibile, invero, di non lievi critiche
5. La *sciari'ah* islamica si articola in norme, molte delle quali appaiono ormai datate e viete, quando non addirittura ripugnanti alla nostra odierna sensibilità morale
6. Un chiudersi dell'Islam nella lettera delle sue leggi si viene, oggi, ad accentuare fin troppo in certe forme estreme di fondamentalismo
7. Al di là della lettera della legge, è bene che l'Islam torni ad attingere a quella sua ispirazione originaria, che ne aveva fatto una religione profetica e innovatrice
8. L'indubbia ispirazione divina dell'Islam va ben distinta dal suo veicolo umano, il quale appare condizionato non poco da tanti fattori limitanti e deformanti
9. Una maggiore attenzione all'elemento umano, che di ogni rivelazione è canale inevitabile, può indurre gli stessi islamici a considerare Corano e Anadith certo pur sempre in tutta la loro sacralità, ma in una maniera meno feticistica, più serena e critica e ragionevole
10. Conviene, poi, considerare gli stessi testi islamici alla luce di quell'esperienza spirituale e mistica che ne è alla prima scaturigine
11. Un approfondimento dell'esperienza religiosa può meglio avvicinare l'Islam al Cristianesimo: e questo possiamo ben vedere considerando la spiritualità dei santi dello stesso Islam
12. Un ritorno all'esperienza spirituale originaria è auspicabile per ogni forma religiosa monoteistica, in una prospettiva di alta spiritualità ecumenica impegnata nel mondo per il pieno avvento del Regno

1. I precetti di una religione non sono fini a se stessi ma volti al regno di Dio e al bene dell'uomo

C'è in noi esseri umani un istinto insopprimibile che ci chiama alla religione.

Possiamo reprimerlo, finanche rimuoverlo del tutto. Sembra, però, in tal caso, che qualcosa di molto importante, di essenzialissimo, ci venga a mancare.

Possiamo, al contrario, assecondare un tale istinto religioso, per corrispondervi in pieno con tutto il cuore.

E allora, a meno che ciascun singolo non si voglia creare da sé una religione tutta "personalizzata", poiché la fantasia inventiva ha i suoi limiti, finisce che in genere ci si volge al campionario delle religioni esistenti, già costituite: si opta, il più sovente, per quella che vige, o prevale, nel luogo dove ci si trova a vivere.

È facile, a questo punto, che la religione cui aderiamo ci si presenti irta di comandi, leggi, regole, precetti l'uno più rigoroso e perentorio dell'altro.

Ci potremmo chiedere il perché di imperativi così categorici. E la risposta potrebbe essere: È la volontà divina. È una volontà che, venendoci dall'Assoluto, esige obbedienza assoluta. È una volontà cui nulla e nessuno si può sottrarre.

Ecco, allora, che una curiosità nobile quanto vitale ci sollecita a chiarire ogni cosa. Ci domandiamo: Ma per quale ragione Dio vuole che noi facciamo determinate cose e ne evitiamo determinate altre?

Una possibile risposta è: Per il nostro bene; cioè per il bene di noi, creature di Dio, per il bene della sua creazione. In altre parole: Per il compimento della creazione di ciascuno di noi e del tutto.

Non potrebbe essere diversamente, nella prospettiva di un Dio sommamente buono.

Se ogni divino imperativo è finalizzato al bene dell'uomo, è da escludere che alcun precetto, proprio come tale, possa concepirsi come fine a sé. Nessun precetto deve mai divenire un idolo.

È il principio stesso che Gesù Cristo afferma allorché dice che il sabato è per l'uomo e non l'uomo per il sabato.

Ricordo l'episodio relativo: "Avvenne che, in un giorno di sabato, Gesù passò attraverso campi di grano; e i suoi discepoli, cammin facendo, si misero a strappare le spighe. E i farisei gli dicevano: 'Guarda! Perché fanno di sabato quel che non è lecito?'"

"Ma egli replicò: 'Non avete mai letto quel che fece Davide quando si trovò nel bisogno ed ebbe fame, lui e i suoi compagni? Come entrò nella casa di Dio, al tempo del sommo sacerdote Abiatar, e mangiò i pani della Proposizione, che soltanto ai sacerdoti è lecito mangiare, e ne diede anche ai suoi compagni?'"

"Poi disse loro: 'È il sabato che è stato fatto per l'uomo, e non l'uomo per il sabato; perciò il Figlio dell'uomo è padrone anche del sabato'" (Mc. 2, 23-28; cfr. Mt. 12, 1-8; Lc. 6, 1-5; 1 Sam. 21, 1-7 e Lev. 24, 5-9).

Non è che Gesù intenda abolire la Legge; vuole, piuttosto, portarla a compimento (Mt. 5, 17-19).

Della Legge, che rimane perfettamente in piedi, Gesù vuole interiorizzare l'osservanza, proprio al fine di renderla totale e piena.

Ecco due esempi, dal discorso della montagna: "Avete udito che fu detto agli antichi *Non uccidere*, e se qualcuno ucciderà sarà passibile di giudizio. Io, però, vi dico: Chiunque si adira contro il suo fratello sarà passibile di giudizio" (Mt. 5, 21-22; cfr. Es. 20, 13).

"Avete udito che è stato detto *Non commettere adulterio*. Io, però, vi dico: Chiunque guarda una donna con desiderio ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (Mt. 5, 27-28; cfr. Es. 20, 14; Deut. 5, 18).

Già nel detto che è il sabato per l'uomo e non l'uomo per il sabato la Legge è finalizzata all'uomo. Il precetto, come tale, non è da adempiere ad ogni costo. Esso è dato per il bene dell'uomo, il quale non deve essere mai reso vittima sacrificale di una idolatria dei precetti.

Beninteso il precetto ci vuole, è necessario. Guai se un'esperienza religiosa non si desse dei criteri e delle regole. "La lettera uccide e lo spirito vivifica", dice l'apostolo Paolo (2 Cor. 3, 6); ma egli è il primo a convenire sull'importanza della Legge, che lo stesso Cristo è venuto per compiere, non certo per annullare (Mt. 5, 17).

Il sottotitolo del presente saggio è *Come accortamente navigare nell'esperienza di Dio tra le secche della "lettera" e i gorghi dello "spirito"*. Questo scritto si propone di dedicare, senza paragone, molto più spazio alle une che non agli altri. Però bisogna subito premettere: Attenzione anche ai "gorghi" dello "spirito", non meno funesti!

Un'esperienza interiore corre il pericolo di inaridirsi in una osservanza dei precetti troppo formale e fredda, ma anche di riscaldarsi in maniera indiscriminata, quando sia privata di ogni punto di riferimento.

Il credente del tutto disancorato dalla lettera di un'osservanza, e del tutto privo di punti fermi, rischia di ridurre l'esperienza di Dio a qualcosa di fin troppo soggettivo – e, aggiungiamo pure, di fortemente ambiguo e sospetto – che urge nel proprio intimo: rischia di scambiare per voce di Dio le istanze fin troppo umane del proprio inconscio.

Ecco i gorghi dello "spirito", che una "lettera" bene intesa e convenientemente osservata ci aiuta ad evitare. Solo così la nostra navicella, ben guidata, passa tra Scilla e Cariddi senza danno e procede felicemente verso l'ultimo porto: il fine supremo cui è chiamata.

2. Nondimeno si danno casi estremi in cui una precettistica legalista prevale soffocando, di una religione, l'intimo spirito: così come, per fare un esempio, si verifica in certe espressioni storiche dell'Ebraismo

Al principio che nessun precetto può essere ipostatizzato come fine a se medesimo si contrappone quel legalismo, che trova tanto spazio in certi aspetti della religiosità ebraica, non solo, ma anche islamica.

Cerchiamo di approfondirne la logica, risalendo a quello che potremmo definirne il principio ispiratore. "Ecco", dice Mosè al popolo di Israele, "i cieli e i cieli dei cieli, la terra e tutto quel che è in essa sono di Jahvè tuo Dio; tuttavia Jahvè si è unito ai tuoi padri per amore di essi e, dopo di loro, fra tutti i popoli ha scelto la loro discendenza, voi, come è ancor oggi" (Deut. 10, 14-15).

Già nel Deuteronomio (4, 7) il legislatore d'Israele aveva detto: "Qual è quella grande nazione che abbia gli dèi così vicini a sé, com'è a noi vicino Jahvè nostro Dio quando lo invociamo?" La vicinanza, prossimità e, anzi, contiguità di Jahvè al suo popolo esige che ciascun ebreo viva ed agisca in maniera strettamente conforme, e non mai dissonante commettendo impurità. Il Levitico (11, 44-45) attribuisce a Dio stesso queste parole: "Il vostro Dio sono io, Jahvè; voi vi siete santificati e siete santi poiché io sono santo: non rendetevi impuri..."

Perché gli ebrei vivano ed agiscano in maniera conforme alla santità del Dio presente tra di essi, Egli in persona attraverso il suo profeta Mosè dà loro leggi e regole precise, che vanno osservate scrupolosamente.

La mancata osservanza anche di una sola di tali norme rende il soggetto impuro, ponendolo in uno stato di pericolo e imminenza di disgrazia, poiché la Divinità offesa può reagire in maniera anche catastrofica. Si tratta di una reazione automatica, simile a quella di una corren-

te elettrica ad alta tensione che, a contatto immediato con un corpo non conduttore né isolante, lo brucia.

In un tale contesto la reazione è provocata non dall'intenzione cattiva di chi agisce, ma semplicemente dal suo atto, che appare difforme, inadeguato nella sua esteriorità e materialità.

Così i figli di Aronne, che hanno offerto a Jahvè un fuoco irregolare, non loro prescritto, vengono bruciati da un'improvvisa vampata. E non perché abbiano agito in malafede, ma solo perché, senza volerlo, hanno trascurato certe norme (Lev. 10, 1-11).

Ed è con le migliori intenzioni di questo mondo che, durante un trasferimento dell'arca santa, a un certo momento Uzza la tocca per impedirle di rovesciarsi. Nondimeno assai male gliene incoglie: "Uzza stese la mano sull'arca di Dio e vi si aggrappò, perché i buoi l'avevano fatta pericolare. Allora si accese l'ira di Jahvè contro Uzza e Dio lo colpì là, perché aveva stesa la mano sull'arca; ed egli morì là, presso l'arca di Dio" (2 Sam. 6, 6-7).

Allorché un ebreo, pur senza volerlo, viola un precetto, si trova in un tale stato di pericolo o imminenza di disgrazia, che deve correre a purificarsi. Dovrà attendere qualche tempo e poi lavarsi in un certo modo, oppure offrire in oblazione o sacrificio espiatorio un cibo vegetale (per esempio una focaccia) ovvero uno o più animali (dalla colomba al toro), secondo regole precise che il Levitico prescrive caso per caso.

Le regole che l'ebreo deve osservare sia per vivere bene, sia per purificarsi dalle proprie mancanze, tutte queste regole gli sono date da Dio stesso, per la mediazione di Mosè. Sia il Levitico, sia il Deuteronomio, la redazione di entrambi i quali è stata a lungo attribuita a Mosè, appaiono ben espliciti in proposito. Qui o è Mosè che riferisce i comandi ricevuti da Dio, o è Dio stesso che viene fatto parlare in prima persona.

Quindi la Legge è considerata parola di Dio. Dio stesso vuole che gli uomini facciano esattamente questo e quest'altro, evitando quest'altro ancora.

È un concetto che nel corso della tradizione ebraica si riprende e continua. Nell'Introduzione al *Trattato delle benedizioni* del *Talmud* (TEA, Torino 1982), Sofia Cavalletti rileva che "legge scritta e legge orale, tutto è per i rabbini parola di Dio" (p. 14). Tutto, ogni precetto e perfino ogni regola ermeneutica, è stato rivelato da Dio a Mosè sul monte Sinai.

"La tradizione ebraica", osserva ancora la menzionata studiosa, "non fa – almeno in linea di principio – distinzione tra precetto e precetto e considera alla stessa stregua infrazioni morali ed infrazioni formali; anche questa è cosa che trova la sua spiegazione nell'altissimo concetto che gli ebrei avevano della Legge, in quanto parola di Dio. Se la Legge è parola divina, essa trova in sé stessa la sua autorità e il suo peso, e non potranno essere valutazioni umane a stabilire in essa delle gradazioni; non su giustificazioni logiche posa la Legge, ma solo sulla volontà indiscutibile di Dio" (pp. 16-17).

È interessante, in proposito, quanto la detta autrice postilla a commento di una disquisizione minuta circa la benedizione dei cibi: "Va notato: le discussioni talmudiche vanno dalle cose più sublimi alle cose più minute e insignificanti – e sia pure per zelo religioso. Essi, i dottori, erano santamente convinti che il non distinguere in fatto di benedizioni tra un cibo e un altro, tra un ingrediente e un altro, sarebbe stata una grave mancanza di fronte a Dio. I testi, quindi, che contengono tutte queste minuziose discussioni su faccenducce di nessuna importanza pratica e, almeno in apparenza, neanche religiosa, sono purtuttavia una documentazione di grande zelo religioso: in fondo si discuteva con molto zelo e con molta onestà di intenti, perché si consideravano le benedizioni cibarie come cosa voluta da Dio, e la volontà di Dio va fatta in modo preciso. Da qui le discussioni" (p. 288, nota 9).

Se è vero che la volontà stessa di Dio prende forma esatta nel libro sacro, i comportamenti giusti vanno opportunamente inferiti dallo stesso testo. Per limitarci ad un esempio, si ricordi la storia di Anna, la donna sterile che chiede a Jahvè un figlio e per divina grazia sarà madre di Samuele.

Un passaggio di questa narrazione recita esattamente così: "...Siccome ella tirava in lungo la preghiera innanzi a Jahvè, [il sacerdote] Eli le andava osservando la bocca, poiché, per il fatto che *Anna meditava nel suo cuore, soltanto le sue labbra si muovevano*, sicché *la sua voce non fu udita*; perciò *Eli la considerò ebbra di vino*. Le disse dunque Eli: 'Fino a quando continuerai a fare l'ubriaca? Liberati dal tuo vino!' Anna rispose: 'No, mio signore; io sono una donna affranta nell'anima e non ho bevuto né vino né altra bevanda inebriante. Soltanto la mia anima si stava sfogando innanzi a Jahvè'" (1 Sam. 1, 12-15).

Fermiamoci qui, per volgere l'attenzione al commento di un rabbino del Talmud, inteso a trarre da queste parole un insegnamento morale, articolato, al solito, in precetti precisi: "Disse Rab Hammunà: Quante norme importanti si possono rilevare dal versetto concernente Anna: *E Anna meditava nel suo cuore*? Da qui si rileva che l'uomo deve rivolgere il suo cuore [verso Dio]. [Che cosa si rileva da:] *Soltanto le sue labbra si muovevano*? Da qui si rileva che chi prega deve distinguere le parole con le sue labbra. Da: *La sua voce non fu udita*? Da qui si rileva che non si deve alzare la voce durante la preghiera. Da *Eli la considerò ebbra di vino*? Da qui si rileva che a chi è ebbro è proibito pregare" (p. 255).

Ecco alcuni precetti da adempiere al fine di compiere puntualmente una buona preghiera. Ma quale dev'esserne l'intenzione? Cioè: in quale stato d'animo si deve pregare? "Insegnarono i nostri dottori: L'uomo non deve pregare né in stato di tristezza, né in stato di rilassamento, né in stato di allegria, né in mezzo a conversazioni [vane], né in stato di leggerezza, né dandosi a chiacchiere vuote, ma pervaso di gioia *per il compimento del precetto*" (p. 252; corsivo mio).

Ecco, si prega *per adempiere un precetto*, non per l'intima gioia di pregare. Ma l'anima religiosa può anche essere pervasa di intima gioia nell'ammirare la creazione, opera di Dio, anche in tanti suoi esaltanti dettagli. Pure in questo *si adempie un precetto, si compie un dovere*. E la gioia, quando pur vi sia, deve scaturire non dalla contemplazione, non dall'apprezzamento vivo, sibbene *dal compimento del dovere di considerare ed apprezzare*, sempre a lode di Dio.

Esempio: "Se uno avesse visto del pane e avesse detto: 'Quanto è bello questo pane! Benedetto Iddio che lo credè' *ha corrisposto al suo obbligo*. Chi alla vista di un fico dice: 'Quanto è bello questo fico! Benedetto Iddio che lo credè' *ha corrisposto al suo obbligo*. Questa è l'opinione di Rabbi Meir. Rabbi Josè invece dice: 'Chi cambia la forma stabilita dai dottori in fatto di benedizioni, *non ha corrisposto al suo obbligo...*'" (p. 294; corsivi miei).

La *Torah*, la Legge, viene qui assolutizzata, non c'è dubbio. Mi tornano alla mente le parole con cui lo scrittore ebreo Isaac Singer, premio Nobel, ricorda la sua scoperta e le prime letture dei testi della Cabala: nella visione di quei classici autori, "tutti i cieli, tutti i mondi superiori, tutte le sfere, tutti gli angeli e le anime si preoccupavano di una sola cosa: imparare i segreti della Torah, poiché Dio e la Torah e coloro che credevano nella Torah, ovvero gli ebrei, erano la stessa unica cosa... Ogni parola, ogni lettera, ogni svolazzo conteneva tracce della Saggiezza Divina, che – per quanto spesso fosse studiata – non poteva mai essere appresa, da momento che – come Dio – la Torah era infinita. Dio stesso studiava la Torah, il che significa che egli stesso studiava i propri abissi" (I. S., *Ricerca e perdizione*, Longanesi, Milano 1982, p. 15).

L'osservanza, o mancata osservanza, di una Legge che è fine a sé sarà premiata, o punita, da Dio stesso: da quel supremo Signore che ha emanato la Legge, in ogni suo precetto, con atto della propria volontà imperscrutabile.

Il premio non è *l'effetto* di un'osservanza, che a quell'effetto sia ordinata; la punizione non è *la conseguenza* negativa automatica di quella scelta negativa. Si tratta di *un premio*, o di *una punizione*, puri e semplici. Dovranno essere comminati *necessariamente*, come implicazioni di una legge che venga imposta dall'alto più di quanto non sia inscritta nella natura delle cose.

In una tale prospettiva, premio e punizione non sono più mezzi educativi di elevazione spirituale, ma qualcosa che è *dovuto*, e basta: un debito, come si dice, di “giustizia”, perché la cosiddetta “giustizia divina” trionfi.

Nella più classica mentalità veterotestamentaria – che, pur antica, può sopravvivere a lungo perché dura a morire – le colpe dei padri ricadono sui figli, ed è allora sui figli che la punizione si scatena, sempre perché il debito di giustizia sia soddisfatto.

Ecco, allora, che le sofferenze del popolo di Israele vengono considerate punizioni. Ora ci possono essere anche punizioni correttive, secondo l’interpretazione che gli stessi profeti d’Israele danno di certi eventi assai spiacevoli: servono a purificare il popolo d’Israele, a farlo ravvedere. “Il popolo non è tornato verso chi lo percuoteva, essi non hanno ricercato Jahvè degli eserciti”, deplora Isaia (9, 12). “Vi ho colpiti... ma non siete ritornati a me” è l’accusa che Dio lancia al suo popolo, a più riprese, per la profezia di Amos (c. 4). Da cui il carattere funzionale, diciamo pure – a suo modo – pedagogico, non vendicativo, del divino castigo. Gli esempi si possono moltiplicare.

Ad esprimere l’idea di una sofferenza che purifica ricorre anche l’immagine di un fuoco che nell’intimo di ciascuno brucia le scorie e le radici stesse del suo peccato. In Ezechiele (24, 11-12) Gerusalemme è paragonata ad una pentola arrugginita, la cui ruggine non si stacca per quanto la pentola sia posta, “vuota, sulla bragia, / affinché si riscaldi e il suo rame si arroventi, / la sua impurità si strugga / e sia consumata la sua ruggine”. È un’opera di purificazione che, purtroppo, si rivela infruttuosa: “Fatica che snerva! / Ma la sua abbondante ruggine non va via neppure con il fuoco”. L’idea di una purificazione attraverso il fuoco, che questa volta si prevede assai più efficace, è ripresa in Malachia (3, 1-3) e Zaccaria (13, 8-9) e, più in là, dallo stesso Paolo (1 Cor. 13-15).

Mentre testi più illuminati riconoscono alla sofferenza *una funzione purificatrice*, al contrario in una mentalità più astrattamente e squallidamente legalistica le punizioni possono essere viste come *un tributo che si debba semplicemente pagare*, alla stregua di *un mero debito* verso Dio e la sua Legge violata.

Così in un *midrash* viene giustificato il martirio di dieci rabbini: dieci fratelli di Giuseppe l’avevano derubato e spogliato e poi venduto a una carovana di ismaeliti (Gen. 37, 12-36). Ora tra i precetti che seguono il Decalogo c’è: “Chi ruba una persona e poi la vende, è reo di morte” (Es. 21, 16). Ma, tutto considerato, ai dieci fratelli era andata a finir bene: quindi niente pena di morte, niente esecuzione: “giustizia” disattesa?

Non disattesa, ma semplicemente rinviata. In luogo dei dieci fratelli di Giuseppe verranno condannati a morte i dieci rabbini della loro lontana discendenza. Uno dei poveri dieci maestri vuol sapere se la giustizia divina è d’accordo, e chiede, a nome di tutti gli altri, all’arcangelo Gabriele: “E il Santo [cioè Dio], benedetto Egli sia, non ha trovato che in noi lo strumento per chiedere conto della vendita di Giuseppe?”

Risponde Gabriele: “Dal giorno in cui avvenne il fatto, in nessuna generazione, il Santo, benedetto Egli sia, ha trovato uomini giusti e pii al pari dei [capostipiti] delle dieci tribù se non in voi; è per questo che ha scelto voi” (*Midrashim – Fatti e personaggi biblici nell’interpretazione ebraica tradizionale*, a cura di Riccardo Pacifici e Riccardo Di Segni, Fabbri, Milano 1997, n. 137, pp. 200-201).

Non ha alcuna importanza che, pur attraverso un itinerario di gravissimi errori e colpe, i dieci fratelli di Giuseppe siano infine divenuti gli uomini più giusti e pii di Israele. Avevano commesso quel delitto, che doveva essere punito: e ne pagheranno lo scotto quei discendenti, parimenti giusti e pii, ma pur costretti a subire una pena di morte, che – piccolo dettaglio forse trascurabile – verrà eseguita nella maniera più atroce; così l’Idolo della Giustizia a Tutti i Costi è placato!

Beninteso non è che una mentalità legalistica così arida e, al limite, spietata informi l'intero Antico Testamento, l'intera tradizione giudaica. L'ebraismo ha i suoi mistici, ha le sue anime religiose, che amano Dio e la sua causa con tutto il cuore, nella pienezza dei sentimenti più vivi e spontanei.

Si leggano i Salmi, il Cantico dei Cantici, i Profeti: la relazione tra Jahvè e il suo popolo vi è rappresentata in modo sempre più chiaro e vivo come l'amore appassionato, accorato del divino Sposo per una sposa, che invero non sempre corrisponde, si dimostra anzi fin troppo sovente ingrata e infedele.

Si ricordi per esempio, nel capitolo 16 di Ezechiele, la triste storia di Gerusalemme, che, raccolta da Dio e da Lui beneficata ed innalzata fino ad essergli sposa, lo ha a lungo tradito con gli idoli dei popoli vicini, e nondimeno alla fine sarà riscattata dal divino amore malgrado tutto inesausto, inestinguibile. Si rammenti ancora il matrimonio di Osea, capitoli 1-3, con una prostituta, che simboleggia l'infedeltà di Israele.

Anche sul piano personale l'incontro con Dio dell'uomo da Lui chiamato ad essergli profeta ed amico viene a delinearci come un itinerario spirituale e un intimo rapporto mistico: si ricordino la vocazione di Abramo e la sua alleanza con Dio (Gen., c. 15), il sacrificio di Isacco (c. 22), il sogno di Giacobbe che vede la scala degli angeli tra la terra e il cielo (c. 28), la lotta di Giacobbe con l'angelo (c. 32), Mosè dinanzi al roveto ardente (Es. cc. 3 e 4), Mosè sul monte Sinai (cc. 19 e 24), Mosè che assiste al passaggio di Dio (c. 33) e con lui resta sul Sinai per quaranta giorni e quaranta notti e finalmente ritorna tra gli uomini trasfigurato di luce (c. 34), l'angelo che si presenta a Manoakh e prima ancora alla moglie sterile di lui per annunciar loro che avranno il figlio Sansone (Giud., c. 13), la visione notturna del giovane Samuele (1 Sam., c. 3), Elia che incontra Dio al monte Horeb (1 Re, c. 19), il rapimento al cielo di Elia (2 Re, c. 2), la vocazione di Isaia (Is., c. 6) e di Ezechiele (Ez., cc. 1-3), l'apparizione a Daniele dell'uomo vestito di lino e dell'altro angelo (Dan. c. 10).

Nell'antico Ebraismo la "lettera" della Legge prende forma dallo "spirito" di un forte incontro col Dio vivente; ma poi si inaridisce in una serie di consuetudini, che son vissute e sentite, almeno in tendenza, quasi fini a se medesime.

A propria volta lo "spirito" riemerge nei documenti veterotestamentari che si sono accennati, così come a distanza di tanti secoli riaffiorerà con particolare vigore, in chiara direzione antitalmudica, nel moderno hasidismo, databile dall'inizio del secolo XVIII all'inizio del XX. Darà, però, luogo ad eccessi incontrollati, fin troppo sganciati dalla Legge. Questi provocheranno la durissima reazione dei rabbini tradizionalisti.

Anche qui si pone di nuovo, per il credente, il problema di tenersi lontano dalle secche di un letteralismo arido e soffocante, senza per questo farsi risucchiare dai gorgi di un entusiasmo mistico senza più regole né freni, che può finire per confondere il bene col male fino ad incitare al peccato, e a quello più infame e abietto, quale passaggio obbligato per giungere al pentimento e alla redenzione.

A questo punto bisogna ben discernere l'Ebraismo qual è vissuto dai dottori della Legge più formalisti ed aridi, dall'Ebraismo come può essere vissuto da chi è teso ad approfondirlo nel suo più genuino e migliore spirito. Mi pare che, in questo secondo gruppo di interpreti, vada attribuito legittimo credito a una profonda studiosa della tradizione ebraica come Lea Sestieri.

Per la Sestieri la *Torah* non è un codice che Dio "imponga" agli uomini, ma è una proposta: è un dono che Egli offre a chiunque, a quell'individuo, a quel popolo che liberamente scelga di intraprendere la strada che conduce alla vita, alla libertà, alla verità, alla pienezza dell'essere. L'uomo può liberamente scegliere di perseguire una meta diversa, ma, se opta per il suo bene, per il suo bene reale autentico non effimero, ecco che Dio gli propone la migliore

ricetta: un insieme di direttive che possono ben guidarlo a quella meta che l'uomo – possiamo ripetere – si è liberamente scelto.

Così la *Torah* non è, di per sé, un dovere. Essa suppone un uomo libero e conduce a libertà. Essa è dinamicamente definibile come un andare, un marciare, un cammino: un cammino con Dio, un cammino verso di Lui.

“È in questo senso, mi sembra”, conclude la Sestieri, “che la *Torah*, in quanto risposta al problema della vita, libera l'uomo, facendogli capire e indicandogli il valore della vita stessa e dell'esistenza nel rapporto con se stesso, con gli altri e con l'Altro. Gli fa vivere tale rapporto non come qualcosa imposto dal di fuori, da un'autorità o da situazioni ambientali (la famiglia, lo Stato), perché in questo caso saremmo schiavi; ma come un rapporto liberamente scelto e voluto da noi” (L. S., *Ebraismo e cristianesimo*, Paoline, Milano 2000, p. 34).

Mi pare che solo in una tale prospettiva la lettera della Legge venga precisamente ricondotta allo spirito da cui scaturisce, per essere riscoperta in tutta la sua benefica funzione.

Ora, però, mi sembra che una legge concepita come imperativo non categorico ma semplicemente ipotetico, non quale comando ma quale semplice ricetta e guida, non debba venire assolutizzata e resa quasi un idolo; debba, invece, venire aggiornata e riadattata di continuo al variare delle situazioni, che sono sempre complesse e mutevoli. Solo così una legge sarà messa al sicuro da ogni pericolo di apparire anacronistica e inadeguata.

3. Una tendenza a concepire i precetti morali quali fini a sé la si può riscontrare anche in certe maniere correnti di concepire l'etica cristiana

Le parole di Lea Sestieri ci hanno fatto comprendere come la lettera sovente ostica dello stesso Levitico possa nascondere un senso assai più profondo e, per nostra fortuna, accettabile.

Penso che il medesimo si possa dire dell'intera Bibbia in genere, del Vecchio Testamento come del Nuovo, dove è consegnata la rivelazione cristiana.

Per la grande maggioranza dei cristiani, la Sacra Scrittura si integra con la Tradizione. Non dico per tutti i cristiani, poiché invero non tutti accettano una Tradizione come canale della verità rivelata: i protestanti la rifiutano. Nondimeno anche nel Protestantesimo si può discernere una maniera tradizionale con cui, attraverso la successione delle epoche, i singoli credenti e le varie chiese interpretano la Bibbia.

Nella chiesa cattolica opera il magistero del papa e dei vescovi, che si è finora espresso in un insieme di documenti, i quali chiariscono i contenuti della Tradizione come della Scrittura. Tali testi sono praticamente raccolti in un noto compendio: *l'Enchiridion delle professioni di fede, delle definizioni e dichiarazioni su questioni di fede e morale* compilato da Heinrich Denzinger, pubblicato per la prima volta nel 1854 e continuamente aggiornato da successivi curatori.

È un monumento dottrinale che si rivela di grande significato a chi, beninteso, sia almeno un poco addentro in così difficili tematiche e sappia apprezzare tutto questo lavoro inteso ad approfondire, a sviscerare il “deposito della fede” in tutte le sue implicanze. Eppure confesso che tante volte la mia sensibilità soffre di fronte a certe formulazioni, che trovo non poco ardue e mi paiono fin troppo legate alla cultura di epoche trascorse.

Sono tuttavia rincuorato un poco da una Dichiarazione proprio della Congregazione per la Dottrina della Fede, moderna riproposizione del vecchio Sant'Uffizio: la *Mysterium ecclesiae*, del 1973. C'è un punto dove è detto: “...Sebbene le verità che la chiesa con le sue formule dogmatiche intende effettivamente insegnare si distinguano dalle mutevoli concezioni di una

determinata epoca e possano essere espresse anche senza di esse, può darsi tuttavia che quelle stesse verità dal sacro magistero siano enunciate con termini che risentono di tali concezioni” (Denzinger, 4539).

Il concetto è espresso in maniera fin troppo involuta e discreta e prudente, quasi timida, ma è ben ricco di implicazioni e può essere ampiamente svolto perché verità rimaste imprigionate in una vetusta armatura di concetti emergano assai meglio alla luce.

Vorrei evitare qualsiasi citazione dall’*Enchiridion* del Denzinger. Del pari mi tengo lontano da qualsiasi dettaglio della dogmatica ortodossa o protestante. Sono questioni troppo delicate e richiederebbero trattazioni di tale ampiezza, da portarmi fuori tema, rispetto a quel che ora qui soprattutto mi preme di dire.

Lasciando da parte ogni testo sacro o almeno autorevole, mi limito ad un esempio che apparirà un po’ spicciolo, ma è pur sempre indicativo di come una religione può essere insegnata non più a bambini, ma a studenti di età più matura, in maniera da fargli perdere la fede. Mi riferirò a due testi di “religione” per licei o comunque “per le persone colte”. Non ho bisogno di nominarli. Sono libri pubblicati in epoca ormai lontana: non credo che la religione si possa insegnare più così nelle scuole e nemmeno proporre in questi termini alle persone colte di oggi, per quante ne possano sopravvivere.

Fu precisamente uno di questi libri, scritto da un cardinale, che mi allontanò dalla Chiesa; e ci volle poi tutta la saggezza e pazienza pastorale di un padre gesuita, rimasto mio carissimo amico, per recuperarmi alla fede e all’osservanza cattolica senza intime lacerazioni al di là dello strettissimo necessario.

Tra gli infiniti esempi possibili mi limito ad uno solo, dove proprio emerge la tendenza ad assolutizzare un precetto religioso. Si tratta del precetto che per primo sarebbe stato impartito da Dio a creature umane. La scelta non ha solo una motivazione esistenziale-autobiografica (la chiamo così poiché fu, invero, da Adamo che ebbero inizio anche i guai miei personali): mi riferisco a quel precetto primo, in quanto esso vorrebbe valere da modello per tutti – come in tutti i miti delle origini – e nella sua esemplarità vorrebbe costituire la base dell’etica.

Ecco un Dio che, a suo libito davvero imperscrutabile, impartisce alla creatura un comando, per vedere se ne sarà o meno obbedito. È il divieto del Signore Iddio a Adamo ed Eva: “Di tutti gli alberi del giardino tu puoi mangiare; ma dell’albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché nel giorno in cui ne mangerai, dovrai certamente morire” (Gen. 2, 17).

Chi legga questo brano con un minimo di penetrazione *ad hoc* ha subito l’impressione, il presentimento, magari non proprio chiaro, ma vivo, che la lettera debba nascondere un significato più profondo. Che significa “l’albero della conoscenza del bene e del male”? Che vuol dire “mangiarne i frutti”? E perché se ne deve “morire”, e in che senso?

Ci troviamo di fronte ad un mistero augusto, da affrontare più con le ragioni del cuore che con quelle dell’intelletto analizzante. È un mistero di cui possiamo cogliere qualche barlume solo col più fine discernimento spirituale, dopo aver fatto silenzio nella nostra anima per abbandonarci ad una ispirazione che viene dall’intimo di essa, dal divino Spirito che vi inabita.

Che cosa diventa tutto questo nelle mani di un teologo, cardinale, o semplice “don” o “padre” insegnante nei regi licei? Dei due testi dice il primo (in ordine cronologico di pubblicazione): “A dar prova della fedeltà di Adamo, Dio gli impose un precetto positivo, la cui trasgressione avrebbe causato a lui e ai suoi discendenti la morte e la privazione dei doni soprannaturali e preternaturali”.

Variante del secondo testo: “Ad Adamo... Dio, a provarne la fedeltà, impose un precetto positivo, sotto pena di morte...”

Continua il primo testo: “*La minaccia della pena*, e l’esecuzione di essa [si noti la finezza giudizial-carceraria della terminologia] – come ci sono riferite dalla Sacra Scrittura – non ci lasciano dubbio alcuno al riguardo. Il precetto era di non mangiare del frutto dell’albero della scienza del bene e del male, situato in mezzo al giardino: ‘Se ne mangerete, morrete’. *La gravità della pena non dipendeva dalla materialità dell’atto, che era in sé poca cosa*, ma dal significato della proibizione da Dio fatta all’uomo”. (Preso alla lettera, come lo stesso autore vuole: una specie di furto della marmellata, operato da un bambino goloso, malgrado la proibizione della mamma).

Per continuare e, appunto, spiegare il senso della proibizione: “Dio voleva che Adamo gli mostrasse in tal modo la sua *sottomissione* e il suo *rispetto*; e Adamo, capace di trasgredire la legge, riconosceva, non trasgredendola, la sua *dipendenza* dal suo Creatore e Signore”

Variante: “*La minaccia di morte* rivolta da Dio all’uomo si compì...” (corsivi miei).

Dall’analisi letterale dei due testi si inferisce che l’atto di mangiare il frutto non era, di per sé, né *buono od utile* allo sviluppo spirituale dell’uomo, né *dannoso o pregiudizievole*. Quindi la “morte” dell’uomo, comunque vada intesa, non è stata una *conseguenza*, ma una *punizione*.

In altre parole Dio, invece di prescrivere all’uomo qualcosa per il suo reale, effettivo bene, gli impartisce un comando per vedere come se la cava.

Agisce, così, non come un padre, o una madre, normali, pur mediocri, che vietano qualcosa al loro figliolo (la stessa marmellata, fuori orario) perché gli può essere di danno (causandogli, per esempio, una indigestione), ma come un genitore un po’ maniaco e bisognoso di cure (è il minimo che si possa dire, in mancanza di altri sintomi) che al figlietto dà un ordine, non per la sua salute e buona crescita, ma... cerchiamo un po’ di immaginare: per vedere se lui gli obbedisce e, ubbidendo, lo rispetta o meno; se gli dimostri soggezione, obbedienza, dipendenza, oppure no.

Un Dio così concepito agisce in maniera simile ad un maestro, il quale non si preoccupi tanto di educare e istruire il suo allievo, quanto di assegnargli un voto in condotta, e quindi un premio o una punizione: altro caso da affidare allo psicanalista.

O come un medico, il quale si preoccupi non tanto di curare e guarire il suo malato, quanto piuttosto di condurre con lui un esperimento... di fedeltà e rispetto nei suoi confronti. Fra l’altro: come se il suo cliente fosse una sorta di cavia.

In altre parole il precetto imposto – questo, sì, veramente “imposto”: mi rincresce, qui, di contrariare l’ottima veramente illuminata professoressa Sestieri – il precetto imposto è uno qualsiasi, assunto per “provare” l’uomo, per saggiarne le possibili prestazioni facendolo correre lungo una sorta di “percorso di guerra” o “ad ostacoli”.

Un teologo il quale concepisse la creazione intera come un laboratorio sperimentale predisposto e finalizzato a saggiare le umane virtù dimenticherebbe che anche un percorso di guerra, o ad ostacoli, non è mai fine a sé: fa parte di un tirocinio di addestramento diretto a formare il fante, il cavaliere e lo stesso cavallo. E nemmeno gli esperimenti con le cavie sono fini a sé, ma mezzi di una ricerca volta alla salute degli uomini: ricerca la quale, se fosse puramente fine a sé, si risolverebbe davvero in una crudeltà inutile, maniacale in un senso ancor peggiore.

Il mio intimo sentire – che è la cosa di gran lunga migliore che ho, in cui certamente Dio stesso deve averci messo dentro qualcosa – il mio intimo sentire decisamente rigetta certe immagini che gli uomini si sono foggiate dell’Essere supremo. Mi repelle profondamente l’immagine sia di un Dio Sommo Giurista che giochi a processare gli uomini, sia di un Dio Sommo Ragioniere del Peccato, sia di un Dio-Nerone, sia di un Dio-Frankenstein.

Per fortuna le testimonianze degli uomini che oggi – in un contesto di pensiero meno crudamente medievale – appaiono spiritualmente i più maturi mi confortano nella certezza, quanto meno nella speranza, che il buon Dio, il solo veramente buono come dice lo stesso

Gesù (Mc. 10, 18; Lc. 18, 19), decisamente non sia come fin troppe volte gli uomini l'hanno dipinto ad immagine e somiglianza loro.

4. Anche in certi aspetti dell'Islam si ritrova un accentuato legalismo susceptibile, invero, di non lievi critiche

Anche nell'Islam c'è un fervore profondo, con una vasta fioritura di mistici e santi; ma c'è poi un legalismo, tutto considerato, non poco soffocante.

Ed anche nella visione islamica il testo sacro è dettato da Dio parola per parola: "In verità, esso [il Corano] è una rivelazione del Signore delle creature. Scese con esso lo spirito fedele [Gabriele] e lo ha comunicato al tuo cuore affinché tu ammonissi gli uomini in lingua araba chiara" (Cor. 26, 192-196).

Subito dopo queste parole, il Corano precisa che, invero, una tale rivelazione "già si trovava nei libri sacri degli antichi" (v. 196). In questo passaggio del periodo meccano della vita del Profeta ci si riferisce alla Torah o Legge (Pentateuco) attribuita a Mosè, ai Salmi attribuiti a Davide e infine al Vangelo di Gesù. Una identificazione così piena verrà, in un periodo successivo (medinese) di elaborazione del Corano, ad attenuarsi non poco. Verrà, così, meglio evidenziato il carattere perfetto della rivelazione coranica stessa, in contrasto col carattere limitato, lacunoso e parzialmente alterato di quanto si tramanda in quegli altri testi.

Era pur necessario che gli uomini conoscessero certe fondamentali verità e, insieme, la linea di condotta che Dio gradisce. Egli, perciò, si rivela progressivamente attraverso la serie dei profeti, di cui Maometto è l'ultimo, quello per cui vien data la rivelazione definitiva.

Ciascun inviato di Dio ha predicato il medesimo *din*, cioè la medesima fede in Allah, nei suoi attributi, nel Giorno della Resurrezione e del Giudizio, nei profeti e via dicendo. È quanto, ad esempio, precisa Abu-l'ala Maududi, il quale però aggiunge che "ciascuno di loro portò con sé una *sciari'ah* [o normativa] differente, [sempre] più confacente alle condizioni del suo popolo e della sua epoca; ciò al fine di far progredire la civiltà dei differenti popoli attraverso le epoche e per dotarli di una moralità più alta" (A. M., *Conoscere l'Islam*, Edizioni Mediterranee, Roma 1977, p. 122).

Il carattere progressivo di tale rivelazione ha fatto sì che, per volontà di Dio stesso, "questo diritto canonico ha subito degli emendamenti di tempo in tempo". Ora, però, "il processo si è concluso con l'arrivo di Muhammad (la pace sia con lui), l'Ultimo dei Profeti, il quale ha portato il codice definitivo destinato a tutta l'umanità e per tutte le epoche a venire" (ivi).

Di conseguenza, per quanto il *din* (fede) non abbia subito alcun cambiamento, "al giorno d'oggi tutte le *sciari'e* anteriori sono state abrogate e di canone di comportamento valido non sussiste che l'universale *sciari'ah* che Muhammad (la pace sia con lui) ci ha portato" (ivi).

Yusuf al-Qaradawi riassume la questione così: "Secondo quanto dice il Corano, c'è sempre stata solo una vera, autentica fede, l'Islam. Islam significa pace interiore ottenuta grazie ad una coscienziosa e amorosa sottomissione alla Volontà e alla Guida di Allah. Tale è stata la missione di tutti i Profeti e Messaggeri nel corso della storia umana. È la medesima fede fondamentale che è stata rivelata a Mosè, Gesù e Maometto (la pace sia su di loro). Le rivelazioni originali date a Mosè e Gesù non sono più disponibili nella loro forma completa, originale e non adulterata. Il Corano è l'unica rivelazione divina che sia stata minuziosamente conservata nella sua forma completa, originale e genuina. Va, come tale, usata come il metro per giudicare l'autenticità delle forme che le più remote rivelazioni assumono al presente" (p. 5, nota 1).

Un altro noto ideologo musulmano, Abu Bakr Djabar Al Djazairi, nel confermare che “la legislazione coranica abroga ogni altra anteriore normativa” e che “il messaggio di Muhammad è il sigillo della rivelazione”, conclude che il Corano “è il solo libro di cui Dio ha garantito l’intangibilità: niente può esservi aggiunto né sottratto, non subirà nessuna alterazione sino al Giorno del Giudizio quando sarà ripreso da Dio” (*La via del musulmano*, Unione degli studenti musulmani in Italia ecc., 1990, p. 25).

L’Islam, invero, si esprime in una precettistica minuta. Il Corano è già, di per sé, irto di regole, e innumerevoli altre sono prescritte, o desumibili, dagli *ahadith*, cioè dai detti del Profeta, dalle prescrizioni da lui date nelle occasioni più diverse, dagli stessi suoi silenzi.

Anche ad un fedele islamico è lecito chiedersi perché Dio voglia tutto questo; e un tal porre in questione appare tanto più lecito a chi pensi di aderire all’Islam, e solo cerchi di confortare la decisione, che sta per assumere, con ragioni valide.

Maududi rivendica alla divina legislazione islamica la più grande concepibile razionalità: “La *sciari’ah*, dice, è stata rivelata da Allah stesso, il quale ha organizzato tutte le cose per il vantaggio dell’uomo. Egli non vorrebbe mai la rovina della sua creazione. Egli non ha dato all’uomo nessun potere inutile o superfluo. Egli non ha creato nulla nei cieli, né sulla terra, che non possa servire all’uomo.

“È sua esplicita volontà che questo universo – questo immenso laboratorio dalle molteplici attività – continui a funzionare armoniosamente perché l’uomo possa fare l’uso migliore e più produttivo di tutte le sue facoltà e di tutte le sue risorse, giacché tutto, nei cieli e sulla terra, è stato organizzato in funzione di lui.

“Egli dovrebbe utilizzarle in maniera tale che tanto lui quanto i suoi simili ne ritraggano dei buoni frutti e non causino mai, volontariamente o no, dei danni alla creazione di Allah.

“La *sciari’ah* ha la funzione di guidare i passi dell’uomo in questa direzione.

“Essa proibisce tutto ciò che è nocivo all’uomo e permette e consiglia ciò che gli può essere utile e benefico...

“Come in tutte le cose, il bene e il male, la perdita ed il profitto sono strettamente collegati; il principio della legge è quello di scegliere il minore dei mali in nome di un beneficio più grande e di sacrificare un piccolo beneficio per evitare un male più grande.

“Questo è il principio fondamentale della *sciari’ah*” (*Conoscere l’Islam*, p. 130).

La conclusione evidentissima di tutto questo discorso è che Allah ci impone le sue minute leggi per il nostro bene. Il medesimo discorso va allargato a quelle altre norme, assai più dettagliate, che scaturiscono dai detti e fatti del Profeta, a motivo della loro esemplarità.

Ne è conferma quanto il compilatore di una classica raccolta di *ahadith*, al-Nawawi (1233-1277), ha scritto nella relativa Premessa: “Ho ritenuto opportuno mettere insieme un compendio degli *ahadit* autentici, tale da mettere insieme una strada verso l’altra vita, per chi la segua, e da determinare il comportamento interiore ed esteriore, e da suscitare il timore e la consolazione a un tempo; ed inoltre ogni altro genere di *ahadit* che instradi alla rinuncia ai desideri, alla padronanza sugli istinti animici, all’emendamento dei caratteri, alla purificazione dei cuori ed a sanarne i difetti, alla protezione delle membra ed all’eliminazione delle loro storture, e che corrisponda alle altre intenzioni di coloro che fanno” (Muhyi ad-Din Abu Zakariya Yahya ben Šciaraf an-Nawawi aš-Šafi’i, *Il giardino dei devoti*, Soc. Ital. Testi Islamici, Trieste 1990, pp. 2-3).

Compiendo certe azioni ed evitandone altre, noi umani operiamo per il nostro bene. Ma in che senso? In quanto ci meritiamo il premio, cioè il paradiso, ed evitiamo la punizione, cioè l’inferno? È quanto si potrebbe desumere da un altro passo dello stesso Maududi: “...È necessario conoscere le conseguenze dell’obbedienza e della fede, nonché le conseguenze della miscredenza e della disobbedienza”. Quali conseguenze? È presto detto: nel Giorno della Resurrezione l’uomo “sarà tradotto davanti ad un Tribunale Supremo presieduto da Allah in

Persona”, dove “le azioni buone riceveranno una ricompensa, mentre quelle cattive saranno punite” (*Conoscere l'Islam*, p. 29).

Allah impone agli uomini di agire in una certa determinata maniera: secondo quella che Maududi definirebbe “la linea di condotta a Lui gradita”. Così, secondo il medesimo autore, l'uomo non potrebbe mai operare le scelte giuste ove ignorasse “ciò che Allah gradisce” e “ciò che non gradisce” (p. 28).

In altre parole: un'azione è buona in quanto Dio la gradisce, o è buona per una sua validità intrinseca?

È una domanda perfettamente legittima: per fare un esempio, nella storia del pensiero cristiano occidentale ci sono autori degni del massimo rispetto, come Duns Scoto e Guglielmo di Occam, i quali fanno dipendere la giustizia di un comportamento dal solo fatto esclusivo che esso è conforme alla volontà divina.

“Dio lo vuole” è, in questo senso, l'unico fondamento della legge morale: “Dio non può volere qualcosa che non sia giusto”, scrive Duns Scoto, “poiché la volontà di Dio è la prima regola” (*Opus Oxoniense*, IV, d. 46, q. 1, n. 6); nessuna legge è giusta, se non in quanto è accettata dalla volontà divina (*Ib.*, I, d. 44, , q. 1, n. 2).

Occam giunge a dire che, essendo la volontà divina a legittimare qualsiasi comportamento, Dio potrebbe compiere qualsiasi azione, anche cattiva dal punto di vista umano, senza mai peccare: “Se pur commettesse un peccato, Dio non peccerebbe” (*Centiloquium theologicum*, concl. 5, C). Egli potrebbe comandare agli uomini di odiarlo, e in tal caso l'odio verso Dio sarebbe buono e meritorio (*In quartum librum sententiarum*, q. 9, E; *Cent. theol.*, concl. 7, B, F). “Il male non è altro che fare qualcosa, al cui opposto qualcuno sia obbligato; la quale obbligazione non cade su Dio, in quanto egli non è obbligato a fare alcunché” (*In secundum librum sent.*, q. 5, H).

Ma già in precedenza Tommaso d'Aquino aveva chiaramente affermato il principio opposto: Dio è buono, la sua volontà si adegua necessariamente al bene, è sempre volontà di bene. Così Dio prescrive all'uomo di compiere il bene: cioè tutto quel che lo perfeziona, secondo la sua natura propria di essere insieme razionale e sensitivo (*Summa contra Gentiles*, l. III, cc. 143 e 144).

Dal punto di vista che si è chiarito fin qui, esiste tra la scuola scotista e quella tomista una chiara contrapposizione, che poi risulta analoga a quella che si ha, nell'Islam, tra la scuola asciarita e la scuola mutazilita. Osserva, appunto Alessandro Bausani: “Per fare intendere, con un parallelo, di necessità imperfetto, con la teologia occidentale cristiana, il loro valore, si potrebbe dire che il mu'tazilismo sta all'asciarismo un po' come la teologia tomista sta alla scotista volontaristica...” (A. B., *L'Islam*, Garzanti, Milano 1980, p. 112-113).

“Dio”, prosegue Bausani, “è per i mu'taziliti soprattutto giusto. Essi quindi ammettono che si possa dire di lui quel che agli ortodossi sembra bestemmia, cioè che egli *non può* volere il male, né comandarlo (ordine e volontà sono identici per loro): non ha, pertanto nulla a che fare con le cattive azioni degli uomini, che sono liberi. L'idea che Dio *non può* fare qualcosa, sia pure il male, è così incongeniale alla mentalità musulmana che vi furono dei mu'taziliti che girarono la questione dicendo che Dio lo può, ma di fatto non lo fa” (p. 114).

Parlando in termini più generali, viene da osservare che una religione che non si connotasse più come “buona” non potrebbe nemmeno più apparire espressione di un Dio “buono”. Ci si può chiedere se, in tal caso, un Dio Creatore indifferente alle sofferenze degli uomini non deporrebbe la una falsa maschera di bontà, per manifestarsi come un Essere che nel delirio della sua onnipotenza legifera a suo puro arbitrio.

Un Dio che facesse consistere il bene solo e non altro che nell'adeguazione a quel che Egli vuole perché lo vuole e per nessuna ragione diversa, potrebbe accomodarsi nel concetto di un Occam come in un abito su misura.

Quale sentimento potremmo, noi creature, nutrire verso un tal Dio? Non certo amore, ma solo timore: quel timore che, in termini umani, si può avere per un potente, per un signore o per un capomafia che “fa la legge”. Un capo, un boss da tenersi buono, da adulare, assai più che non da adorare.

Ma chi ci dice, poi, che il vero Dio sia così? L’immagine di un tal Dio non appare, piuttosto, ricalcata su quella di un grande re barbarico, senz’altro familiare, e in certo modo anche ammirevole e carismatica agli occhi di quella gente? Una tale figura sacra potrà anche esprimere un’intuizione profonda, ma, proprio in quanto figura, non è forse meglio identificabile come legata a una mentalità e cultura d’altri tempi?

Sia detto in termini generali: chiunque affermi, con coerenza, che una legislazione religiosa è valida, presuppone che la volontà divina da cui scaturisce è buona. La Divinità è buona: il filosofo o teologo deve saperlo dimostrare, o almeno deve esserne convinto, o – proprio come minimo – deve provarne l’intimo sentimento nel proprio cuore.

Dimostrare che, malgrado la presenza del male nella creazione, la volontà divina è buona può richiedere complesse argomentazioni, che ben poche persone sono in grado di svolgere. Tuttavia anche l’uomo più semplice può avvertire, nel proprio intimo, che Dio è buono, ed affermarlo con sicurezza, attestarne con forza, a dispetto di qualsiasi esperienza negativa, anche delle cose più atroci. Quella della bontà di Dio è, in tal caso, un’intuizione immediata, che, pur saltando qualsiasi ragionamento e procedimento dimostrativo, può nondimeno cogliere una profonda verità.

Una volta stabilito che Dio è buono, rimane da compiere, sempre in termini di coerenza, un passo ulteriore: dobbiamo dimostrare a noi stessi, o comunque essere intimamente certi, che Dio si manifesta agli uomini, per il tramite di uno o più “profeti”, in rivelazioni che non siano in alcuna maniera – neanche minima – condizionati da quel veicolo umano, dalla sua cultura, dal suo ambiente storico.

A questo punto il giudizio è affidato alla coscienza di ciascun uomo. Ci si augura che la coscienza sia bene ispirata e il giudizio attento e sereno, comunque non infirmato da motivazioni “troppo umane” che possano influirvi in maniera deformante. Bisogna che chi giudica sia persona non solo in buona fede, ma realmente illuminata, intelligente, matura, aliena da pregiudizi. Ora anche il migliore degli uomini è pur sempre situato in una situazione storica. E chi può essere veramente certo di non subire condizionamenti culturali di alcuna natura?

Il fatto che una rivelazione ed una connessa legislazione di presunta origine divina appaiano convincenti può costituire un argomento ben persuasivo, tale da indurre ad una fede ben ragionevole. All’opposto, il fatto che la coscienza umana – in quanto, beninteso, ha di migliore – ripudi qualche articolo di fede o norma di presunta origine divina può giustamente indurci a relativizzare l’uno o l’altra.

Relativizzare che vuol dire? Non necessariamente escludere che quella rivelazione e normativa siano divinamente ispirate. L’intima illuminazione può essere genuina, così come l’acqua di una sorgente può scaturire purissima. Ci si può chiedere se poi, dando origine ad un fiume, quell’acqua non si vada a inquinare dei detriti che, scorrendo attraverso una varia successione di terreni, si porta con sé. In maniera analoga un’ispirazione divina purissima si può deformare passando attraverso un veicolo umano condizionato dalla geografia e dalla storia, dai fattori biologici e culturali più complessi.

Quindi relativizzare una professione di fede e, insieme, una legislazione significa pur sempre ammettere che l’una e l’altra possano essere divinamente ispirate, ma, ad un tempo, vuol dire tener conto della componente soggettiva, umana, che sempre interviene allorché il credo e la normativa prendono forma concreta.

Solo relativizzandola in questo senso, potremo, per quanto possibile, liberare una rivelazione dall’umano che la veicola e perciò insieme la condiziona. E questo, almeno in una certa

misura, ci consentirà di meglio evidenziare il divino che vi si esprime, di porlo in una luce più penetrante.

5. La *sciari'ah* islamica si articola in norme molte delle quali appaiono ormai datate e viete quando non addirittura ripugnanti alla nostra odierna sensibilità morale

Cheché dicano tanti apologeti dell'Islam, che del Corano e degli *ahadith* assolutizzano ogni virgola, è comunque certo che sia quella fede, sia quella normativa appaiono molto e fin troppo legate ai tempi della predicazione originaria. Prescindiamo, ora, dalle credenze e fermiamo l'attenzione sulle leggi, sulla *shari'ah*.

La normativa islamica, la *shari'ah* si articola in tanti minuti precetti, che nel loro insieme formano un codice. Ci si può chiedere: ciascun precetto come si giustifica? donde trae il proprio valore di imperativo categorico? Si può rispondere: dall'essere scritto nel Corano o dall'essere stato enunciato da Maometto nella tale e tale circostanza, come testimoni affidabili certificano. Un terzo caso è delle norme che scaturiscono da precisi comportamenti del Profeta: Maometto in tale occasione agì in tal modo; e, poiché ogni suo comportamento è esemplare, ogni esempio dato prescrive una regola conforme.

Quel che motiva un'adesione così fedele ai comportamenti del Profeta, alle sue parole, ai suoi stessi silenzi è bene espresso da al-Nawawi: "...È dovere essenziale dell'uomo responsabile condursi nel modo migliore". Ora "la via più diretta per lui a questo fine, la strada più diretta che possa percorrere, consiste nel regolarsi secondo ciò che chiaramente risulta dal nostro Profeta, il signore dei primi e degli ultimi, il più magnanimo di quanti vissero prima e son vissuti dopo..." (*Il giardino dei devoti*, cit., p. 2).

È evidente lo sforzo di codificare come esemplari per l'eternità comportamenti che tanto spesso vennero adottati per fare fronte a esigenze e problemi del momento. Tante risposte e soluzioni date dallo stesso Corano presentano, invero, il medesimo carattere a chi voglia ricostruire le situazioni in cui vennero ad emergere.

Quale che sia l'origine storica delle singole norme, viene da chiedersi come si possa, oggi, ammettere un'etica in tutto eteronoma, per dirla con Kant: costituita, cioè, da regole essenzialmente imposte dal di fuori, da un'autorità esterna, più che maturate nella coscienza degli uomini. Per poterle proporre in una maniera più accettabile si cerca, poi, di far vedere come siano ragionevoli, umane, benefiche. Resta però il fatto che, ad un certo momento, ci si scontra in tali anacronismi, a volte così crudeli, da essere costretti a ripiegare sulla pura sacralità di un testo, dove è detto che Dio vuole così e basta: fine di qualsiasi discussione.

Esempi? Tra i tanti, possiamo produrne qualcuno. Un autore come Yusuf al-Qaradawi (pp. 326-327) ci ricorda che nel Corano "Allah ha menzionato tre crimini per i quali la pena di morte si giustifica".

Quali sono? Primo: "l'assassinio ingiusto". E pazienza! anche tra noi c'è chi vuole, in questi casi, la pena capitale: non certo mostrando di appartenere al novero delle persone più dotate di sensibilità umana.

Secondo: l'adulterio (confessato, o almeno accertato materialmente da quattro testimoni). Siamo ancora all'antica lapidazione biblica.

Terzo: l'apostasia dalla fede islamica (Y. al-Q., *The Lawful and the Prohibited in Islam*, American Trust Publications, Indianapolis, IN, USA, 1960, pp. 326-32).

Quanto al terzo caso, ci si può chiedere in che maniera una regola così drastica si possa conciliare con quella libertà religiosa che rappresenta uno dei maggiori capisaldi della moder-

na democrazia. Diritto fondamentale dell'uomo, la libertà di religione è considerata principio davvero irrinunciabile. Pur dopo esitazioni e lungo travaglio di ripensamento, la stessa Chiesa cattolica lo ha riconosciuto in maniera chiara, inequivocabile e definitiva

Il testo di Djazairi è molto più severo: riferendosi a passi del Corano interpretati da affermazioni del Profeta e da pareri di illustri dotti, l'autore ne ricava la conclusione che la pena di morte va comminata, oltre che allo stregone, pure al musulmano che trascura la preghiera dopo che gli è stato ingiunto di osservarla, a quello che nega punti essenziali della fede e poi rifiuta di ritrattare, perfino a quello che "per opportunismo, debolezza o paura non esprime le sue convinzioni, ma che segretamente coltiva l'eresia". L'esempio prodotto è di uno, che, "pur dichiarandosi musulmano, disconosce la Risurrezione o la missione profetica di Muhammad o la realtà del Corano, parola divina" (p. 555-557).

È da ricordare, con tristezza, che in epoche passate i cristiani facevano più o meno lo stesso, ma va aggiunto che oggi nessun autore cristiano sano di mente insisterebbe più su questi motivi. È vero che Djazairi tiene cattedra soprattutto nell'Arabia Saudita; ma il fatto che un autore stimato come lui parli seriamente della validità della pena di morte in tali contesti dà la misura di quanto l'Islam continui ad attardarsi su posizioni medievali ormai crudelmente viete.

Leggendo il libro di Djazairi al capitolo dell'*Hadd*, cioè della sanzione da comminare per i reati più diversi, possiamo completare l'elenco dei più crudeli castighi. Tra i reati stessi viene compreso il bere alcoolici, che punito con ottanta colpi di frusta. La medesima pena attende il calunniatore. Cento frustate al fornicatore che non si sia mai sposato. Lapidazione a morte all'adultero. Il medesimo al sodomita. Il taglio della mano al ladro, che abbia rubato per un valore superiore a un grammo d'oro, a meno che non si penta e restituisca il maltolto o lo compensi. Pene atroci attendono il brigante che, invitato a desistere, non smetta di delinquere.

Se l'adulterio è represso in maniera così spietata e disumana, è ben lecito avere rapporti sessuali non solo con la propria moglie, ma nell'eventualità con le proprie mogli al plurale (fino a quattro, com'è noto) e con le proprie schiave.

Malgrado lo spirito decisamente conservatore che anima il suo libro, Djazairi insiste molto anche lui, ogni volta che può farlo, sul carattere umano e benefico dei precetti che espone. Perfino nel trattare dell'istituzione della schiavitù, nota che prima dell'Islam si diveniva schiavi in seguito a guerra, o perché venduti da genitori costretti dalla miseria, o perché rapiti da briganti o da pirati. Ebbene "l'Islam, religione della giustizia, in segno di bontà verso il genere umano ha autorizzato solo una di queste forme di schiavitù, quella derivante dalla guerra santa.

"Di solito la sete di vendetta si sfogava sulle famiglie dei vinti che venivano sterminate dai vincitori.

"L'Islam ha autorizzato la schiavitù per salvar loro la vita e permettere agli schiavi di guadagnarsi la grazia di Dio ed essere affrancati" (p. 569).

Lo schiavo dev'essere trattato con umanità. Disse una volta il Profeta: "Chi schiaffeggia o picchia il suo schiavo non ha altro mezzo, per espiare il suo peccato, che affrancarlo" (p. 570). Si incoraggiano i padroni ad affrancare.

Quanto alle schiave, "l'Islam ha autorizzato i musulmani ad avere rapporti con le loro schiave, nella speranza", scrive ancora Djazairi, "di vederle diventare madri, acquisendo così diritto alla libertà. Il Profeta disse: 'Tutte le schiave che genereranno un figlio al loro padrone saranno liberate alla morte di questo' " (p. 571).

A questo punto Djazairi si chiede: "Perché l'Islam non ha ordinato la liberazione degli schiavi e l'abolizione di questa condizione umana?" È interessante come cerchi di rispondere a un tale quesito. Non era conveniente che i padroni si disfacessero di colpo di parte dei loro patrimoni. D'altra parte molti schiavi, privati da un istante all'altro della posizione in certo

modo garantita che avevano presso i padroni loro, si sarebbero trovati all'improvviso senza sostegno in condizione disperata (p. 571).

Non bisogna essere antistorici, come lo erano gli illuministi del Settecento nel loro fervore di razionalità e di novità: un medievale non è necessariamente, come tale, un mascalzone! Può essere una persona perbene del medioevo.

Nondimeno il fatto che tante persone perbene indugino nel medioevo premia ben poco la religione loro, malgrado gli sforzi che degni autori possano dedicare a dimostrarne la saggezza, la disponibilità a confrontarsi con le esigenze degli uomini d'oggi.

L'Islam sottolinea con grande insistenza il valore dell'intenzione. E certamente le intenzioni buone vi abbondano; ma sono pur sempre le buone intenzioni di uomini medievali, cioè di uomini di un'età ancora per tanti e fin troppi aspetti arcaica e barbarica.

Non è che non si dia anche una barbarie moderna. È, certo, carente il senso di Dio nell'epoca nostra; ma c'è, malgrado tutto, una sensibilità umana assai più sviluppata, per dati aspetti almeno. Alla luce di questa nuova e certamente più matura sensibilità, molte usanze, molte leggi appaiono ormai superate dai tempi, quando non addirittura intollerabili. Tra queste la legislazione tradizionale islamica, la *shari'ah*, purtroppo, come ben si vede, ci offre numerosi esempi.

Accertare che i profeti di una religione possano essere condizionati nella loro umanità non comporta affatto negare che l'ispirazione cui attingono possa essere autenticamente divina. Ora, se l'ispirazione prima da cui Corano e *shari'ah* scaturiscono è autenticamente divina, ogni volta che le formulazioni umane rivelino un'usura la decisione più saggia può essere non di negarle, non di annullarle, ma di relativizzarle, per risalire, attraverso e aldilà di esse, a quella Sorgente prima da cui possono attingere il loro significato più vero per esprimerlo in una formulazione nuova più adeguata.

6. Un chiudersi dell'Islam nella lettera delle sue leggi si viene, oggi, ad accentuare fin troppo in certe forme estreme di fondamentalismo

Si è visto come Maududi sottolinei la bontà intrinseca della legge coranica. Se ne dovrebbe indurre che la *sciari'ah* è valida non solo estrinsecamente per essere voluta da Dio, ma anche in ragione della sua intrinseca bontà: Dio è buono ed ama le sue creature, quindi altro non può volere che il bene dell'uomo come tale.

Yusuf al-Qaradawi definisce la Shari'ah "un sistema il cui obiettivo primario è il bene dell'umanità" (p. 6). Essa "rimuove dagli esseri umani le usanze e le superstizioni dannose e gravose, nel proposito di rendere gli impegni del vivere quotidiano più facili e semplici. I suoi principi sono intesi a proteggere l'uomo dal male e ad essergli di giovamento in tutti gli aspetti della sua vita" (*The lawful...*, p. 6). In effetti, via via che tratta di quanto è permesso e di quanto è proibito nell'Islam svolgendo una lunga dettagliata casistica, Qaradawi non perde mai occasione di rilevare quanto ogni precetto sia opportuno e benefico.

Il libro di Qaradawi è stato scritto in arabo e poi tradotto in inglese. Il revisore della traduzione, Ahmad Zaki Hammad, sottolinea che l'autore ha selezionato quei punti di vista che, a suo vedere, vanno meglio incontro alle necessità dei musulmani nel quadro dei mutamenti che sono in corso nella nostra epoca. Dice Hammad che l'Islam, messaggio ultimo e definitivo di Dio agli uomini, deve dimostrare di sapersi confrontare bene con le esigenze di una società in trasformazione come la nostra (p. 8).

Ma se si vuole questo, com'è possibile sostenere che i precetti islamici, presi alla lettera, siano proprio tutti perfetti, ineccepibili, immutabili? Non ci sono, tra di essi, specialmente

alcuni che decisamente ripugnano alla coscienza morale di noi uomini moderni, in quel che in essa si esprime non dico di più lassista e permissivo ed ambiguo, ma chiaramente di migliore?

Mi pare che su questo ci sia ormai un vasto accordo negli stati arabi che han preso forma nella nostra epoca. Può ben valere da esempio un chiaro concetto espresso da Mustafa al-Siba'i, che è stato il leader dei Fratelli Musulmani in Siria allorché “egli dimostrò l'impossibilità di applicare le punizioni previste dal Corano in caso di furto o adulterio, mettendo in evidenza tutto il loro anacronismo. Secondo al-Siba'i i versetti che alludevano all'amputazione di una mano o alla fustigazione andavano letti più come un potente deterrente che come prescrizioni puntuali di un codice penale. La minaccia di un trattamento severo rientrava nella categoria delle esortazioni morali adatte a prevenire più che a condannare” (Youssef M. Choueiri, *Il fondamentalismo islamico*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 90).

Rileva in proposito Youssef Choueiri che, eccettuando la Turchia dove la tradizionale normativa islamica è sostituita dai codici penale e civile laici, “tutti i paesi a maggioranza musulmana o applicano specifiche versioni della Legge coranica, o accolgono interpretazioni riformiste e moderniste della *shari'a*” (ivi).

Un esempio è rappresentato dalla Tunisia, che, dopo avere detronizzato il vecchio Bey filofrancese (1956), si è costituita repubblica islamica, con un presidente che deve essere di religione musulmana. Malgrado tutto questo, molti precetti della Sciarah sono stati emendati dai codici, ed è stata abolita la poligamia.

Un altro esempio è il Bangla Desh, dove le numerose moschee sono piene di fedeli scrupolosi osservanti dei riti, ma accettano che il giorno festivo sia spostato alla domenica, per allinearsi alla vicina India.

Più superficiale e lassista appare la fede islamica nell'Indonesia, dove il *ramadan* non viene praticamente osservato e la carne di maiale è consumata in grande quantità (cfr. Paolo Granzotto, *Il ritorno del Profeta*, Editoriale Nuova, Milano 1980, pp. 100 e 110).

In quel contesto si delinea una tendenza a ridurre l'Islam a fattore di coesione. Siamo nel clima di quel “riformismo” al quale reagisce vigorosamente il “radicalismo islamico”, il “fondamentalismo” soprattutto legato ai nomi del già citato Maududi, indiano, poi dell'egiziano Sayyid Qutb, e poi ancora, nell'Iran, del ben più famoso ayatollah Khomeini. Si delinea, qui, una decisa tendenza verso un'adozione integrale della *sciari'ah*.

È da notare che il fondamentalismo islamico nasce e si sviluppa come reazione a quella civiltà moderna occidentale che, penetrando nei paesi arabi, ne inquina le tradizioni e la religiosità stessa.

È una diagnosi che in gran parte si potrebbe condividere, pur ammettendo gli immensi benefici economici, sociali, culturali che paesi ancora immersi in un loro medioevo hanno tratto da tali contatti. Ci sono stati e ci sono anche traumi e crisi su vastissima scala in un processo di transizione così travagliato, non c'è dubbio. La nostra civiltà scientifico-tecnologica presenta risvolti negativi assai gravi: eclissi del senso religioso, ottundimento del senso estetico e dei valori più in genere, materialismo, consumismo, crisi del rapporto umano, crisi della famiglia e delle istituzioni tradizionali...

Nota Choueiri che “il fondamentalismo non è semplicemente un movimento di fanatici o di tradizionalisti. Al contrario, esso è un appassionato tentativo di porsi di fronte alla crisi complessiva del mondo musulmano; non va sottovalutato o deriso” (Y. C., *Il fondamentalismo islamico*, p. 31).

Si può ben comprendere tutto questo. Ma nulla giustificerebbe una chiusura totale, a riccio, che fuori dell'Islam non vedesse altro che disvalore, corruzione e opera diabolica. Uno spirito veramente educato alla percezione dei valori dovrebbe saperli discernere anche al di fuori di casa propria.

7. Al di là della lettera della legge, è bene che l'Islam torni ad attingere a quella sua ispirazione originaria che ne aveva fatto una religione profetica e innovatrice

Nell'Islam si evidenziano, senza dubbio, netti limiti, anacronismi, carenze, inadeguatezze, ma si coglie, insieme, la presenza di altissimi valori.

Nel suo ponderoso trattato di cui più sopra ho fatto menzione, Djazairi ci offre un panorama completo della Legge islamica arricchito di suoi personali commenti. Le precettistiche minute sono ben lungi dal prevedere tutti i possibili casi, non colgono la molteplicità delle situazioni concrete. Ma, una volta che io riesca a prescindere dalla pesantezza soffocante di tali regolamentazioni, confesso che in tantissimi punti l'esposizione di Djazairi mi edifica.

Mi pare bella, sublime, esemplare la devozione dei musulmani a Dio, il senso vivo e il rispetto sacro che hanno di Lui, l'assoluta serietà e mancanza di ogni sciattezza nella preghiera, l'abbandono alla divina volontà, il porre Dio al centro di tutto, il ricordarlo in ogni momento nel compiere ogni azione "in nome di Allah" (*bismillah*).

"Nell'eseguire l'abluzione [che precede la preghiera] Ali Zein al-Abidin (morto nel 99 dell'Egira, 717 d. C.), diventava di un pallore terreo. Gliene domandavano la ragione e lui rispondeva: 'Non sapete in presenza di Chi sto per comparire?'" (*Vita e detti di santi musulmani*, a cura di V. Vacca, TEA, Milano 1988, p. 58).

Mi piace, nei musulmani, l'impegno di raccomandare il bene e di condannare il male, di correggere le cose storte, di ricordare le cose che vanno fatte allorché invece vengono omesse, di proclamare la verità anche di fronte a un despota, senza guardare in faccia nessuno, con tutto il coraggio che tali interventi richiedono.

Siamo, certo, tutti peccatori, in Oriente come in Occidente, ma all'uomo che nega i principi per assecondare le voglie preferisco di gran lunga l'uomo che, malgrado l'urgere delle voglie, afferma i principi.

Trovo, quindi, molto apprezzabile, nei musulmani, il loro valutare le azioni di ciascun uomo soprattutto nell'intenzione che le anima.

C'è, poi, nel Corano come negli *ahadith* e nelle interpretazioni di quei testi, un continuo raccomandare l'altruismo, la solidarietà fraterna, la generosità nell'aiutare gli indigenti e nel sovvenire le opere utili, l'ospitalità, la pietà, la mutua condiscendenza nelle cose lecite, la sopportazione dei difetti altrui, l'umanità; il rispetto e le premure per i genitori, la gentilezza e le buone maniere con le mogli, i figli, i vicini di casa, gli stessi schiavi; la sincerità, l'onestà negli affari, la puntualità nel pagare i dipendenti, come anche, da parte di questi, l'impegno a lavorare bene.

Ancora la nobiltà di carattere, la pazienza e forza d'animo, la temperanza e l'autocontrollo, il pudore, la modestia, la delicatezza nel sentire e nell'agire.

Soprattutto l'affidarsi a Dio, pur sempre facendo del proprio meglio, predisponendo quanto è necessario per la buona riuscita di ogni azione.

Ecco, in estrema sintesi, un discreto elenco di virtù musulmane. Per giunta, il galateo musulmano è ricco di autentiche finzze. Se ne ha il riscontro nella menzionata ben voluminosa raccolta degli *ahadith* compilata da al-Nawawi sotto il titolo de *Il giardino dei devoti*.

Accanto all'assassinio è severamente riprovata ogni forma di violenza che non sia connessa con la guerra santa. Tra le colpe più gravi è considerato l'adulterio. Accanto al furto sono condannate la frode e l'usura. Nei rapporti quotidiani tra le persone sono fortemente biasimate l'invidia, l'ostentazione, la pigrizia, l'ipocrisia, ingiustizia ed oppressione, ogni forma di presunzione, la maldicenza come ogni indebita curiosità nei confronti degli altri. Assai malvista è la magia.

Con gli “infedeli” si ritiene che giovi mantenere una certa riservatezza e anche sostenezza, ma si raccomanda di rispettarli evitando di fargli alcun torto, fin quando non si muovano a danno della causa islamica.

Si tenga conto della condizione di barbarie in cui giacevano quelle tribù, che dovevano essere conquistate all’Islam di lì a breve. Si consideri come Maometto sia riuscito ad unirle, comunicando loro un senso di Dio così vivo, dandogli una nuova morale e insieme un nuovo diritto, assoggettandole ad una disciplina religiosa così impegnativa, ponendo le basi dell’improvvisa rigogliosa fioritura di una così grande civiltà. Tutto questo può già darci un’idea di come egli sia stato un profeta autenticamente ispirato, oltre che un formidabile educatore.

Vorrei cedere, qui, la parola a un islamista e traduttore illustre del Corano nella nostra lingua, Luigi Bonelli: “La morale del Corano è delle più pure; essa tiene conto delle necessità dell’esistenza e non ha esigenze superiori alla capacità della maggior parte degli uomini; comanda, in sostanza, di fare tutto ciò che è bene e di astenersi da ciò che è male, di venire in aiuto ai propri simili e, in modo speciale, ai poveri, e, fatto caratteristico per la vita commerciale della Mecca, di non frodare...

“Il Corano conserva, degli antichi usi arabi, la poligamia e la schiavitù, però limita la prima e allevia la seconda; interdice le unioni incestuose, frequenti allora in Arabia, rialza le condizioni della donna che protegge, bambina, contro l’infanticidio e alla quale assicura una dote e una parte nelle successioni; benché autorizzi il taglione, le penalità che stabilisce sono relativamente moderate; anche per l’omicidio volontario, autorizza il compromesso allorché il parente più vicino della vittima, suo vindice naturale, sia a ciò disposto.

“Si può quindi affermare che, tanto nell’ordine civile quanto in quello penale, la legislazione coranica rappresentò per gli arabi un reale progresso e il suo autore può venire annoverato a buon diritto fra i benefattori dell’umanità” (L. B., Prefazione alla versione letterale del Corano, Hoepli, Milano 1972, pp. X-XI).

Si può rimproverare all’Islam di avere trionfato soprattutto grazie alle vittorie militari. Si ricordi il famoso “paradiso all’ombra delle spade”. Certamente Allah, Dio dei musulmani, cioè lo stesso Dio nostro come era visto e sentito da loro, si dimostrava battagliero non meno di Jahvè, cioè sempre del medesimo Dio nella più antica edizione ebraica.

Con questa differenza: Jahvè guidava gli ebrei all’occupazione della Terra Promessa a spese dei primieri abitanti sloggiati da case e campi e vigne quando non addirittura passati a fil di spada in “olocausti” ante litteram; secoli e secoli dopo, Allah sosteneva i musulmani in guerre di conquista, a conclusione delle quali, eccettuando quanto poteva avvenire nella penisola araba, gli sconfitti non convertiti erano assoggettati al pagamento di tributi, ma rimanevano, in genere, liberi di non aderire al nuovo credo.

Gli sconfitti, i prigionieri, i rapiti, gli stessi schiavi che si convertivano potevano prima o poi, essere acquisiti del tutto nella società islamica e farvi carriera fino ai gradi più alti (ho trovato, a questo proposito, di particolare interesse *I cristiani di Allah*, di Bartolomé e Lucille Bennisar, Rizzoli, Milano 1991).

Queste varie considerazioni ci aiutano a comprendere come sia necessario, all’Islam, tornare alla sua ispirazione originaria, per essere di nuovo quel fattore di progresso che è indubbiamente stato per quel lungo periodo in cui l’Occidente giaceva in una condizione di barbarie rinnovata e stagnante.

Per ritrovare il proprio spirito originario, l’Islam dovrà, in forte misura, svincolarsi da una soggezione eccessiva a quella lettera, in cui troppo spesso rischia di rimanere imprigionato.

8. L'indubbia ispirazione divina dell'Islam va ben distinta dal suo veicolo umano il quale appare condizionato non poco da tanti fattori limitanti e deformanti

Bisogna sempre tener conto di quello che rimane, in tutti i casi, un punto fermo: un testo sacro può essere divinamente ispirato quanto si voglia, ma l'ispirazione divina si esprime attraverso un veicolo umano, ed è perciò palesemente condizionata dalla sua psicologia.

Quando pur la Divinità si manifesti con grande forza nel messaggio di un profeta o nella visione di un mistico, quest'uomo recepisce tale illuminazione come gli è possibile, nei limiti di tutto quel che influisce sullo sviluppo della sua personalità.

Non va dimenticato come anche un testo sacro, che si ritiene profondamente ispirato nel proprio insieme, possa, a volte, intervenire a legittimare desideri e comportamenti del profeta stesso, dandogli il conforto di sentirsi, sempre e malgrado tutto, giustificato dinanzi al suo Dio.

Chi è veramente giusto, ineccepibile in modo assoluto in tutto quel che pensa e desidera e fa, non avrebbe tanto bisogno di giustificarsi. Il problema non si porrebbe in alcun modo, se Maometto fosse stato l'uomo esemplare di perfezione quasi sovrumana che tantissimi credenti affermano quando l'assumono a modello di ogni loro comportamento. Una sorta di biografia ragionata di Maometto scritta in questi termini è l'agile volume del "martire" Murtada Muthahari che porta il titolo *Vita e condotta del profeta Muhammad* (1ª ed. italiana del Centro Culturale Islamico Europeo, Roma 1987). Senonché tutti i biografi che abbiano condotto uno studio approfondito quanto spregiudicato su di lui sono concordi nel riconoscerne, accanto alle grandi qualità, anche il suo aspetto – per dirlo alla Nietzsche – "umano troppo umano".

Un biografo senz'altro autorevole, Maxime Rodinson, osserva come la Voce dall'Alto che guidava Maometto nelle varie circostanze tendesse sempre più a giustificare l'operato di lui, che pur tante volte e sotto tanti aspetti poteva apparire discutibile. Ma aggiunge che non per questo si deve parlare necessariamente di impostura o malafede: "È infinita la capacità degli uomini di ingannare se stessi".

Comunque – che si tratti, in qualche misura, di autoinganno o meno – Rodinson conclude che Maometto "rimase persuaso fino all'ultimo, e ne abbiamo varie conferme, che parlasse in lui e lo dirigesse dall'alto dei sette cieli la voce del Signore implacabile e onnipotente per il quale tanto aveva rischiato e sofferto ed ancora era pronto a soffrire. Che cosa vi era di strano se Allah gli ordinava improvvisamente le ragionevoli decisioni cui tendevano i suoi personali pensieri umani oppure quelli ispirati da sagaci compagni? E non era perfettamente normale che gli ordini impartiti del Signore fossero conformi alle legittime tendenze del suo fedele servitore?" (M. R., *Maometto*, Einaudi, Torino, 1973, pp. 217-218).

La sura del Bottino afferma che il bottino appartiene a Dio ed al suo Apostolo (VIII, 1). A Maometto verrà, di fatto, attribuita la quinta parte del bottino preso al nemico, che gli consentirà non solo di provvedere alla sua numerosa famiglia (dalle esigenze, invero, assai limitate), ma di sovvenire i bisognosi e più in genere la causa dell'Islam, comunque di mantenere il flusso di vaste ricchezze sotto il suo personale controllo: che non è poco.

Un passaggio della sura della Vacca si riferisce a un'imboscata compiuta contro una carovana della Mecca, allora avversa, in cui era rimasto ucciso un uomo. Il fatto aveva suscitato viva emozione: quel sangue era stato versato nel mese di *ragiab*, che secondo la tradizione antica ancora vigente era di tregua sacra. Di fronte a una reazione che non aveva saputo prevedere, Maometto decise di non toccare il bottino, finché non gli venne in soccorso una nuova rivelazione del Corano: guerreggiare nel mese sacro è peccato grave, ma ancor più grave è ritrarsi dalla "via di Dio", cioè dalla guerra sacra (2, 214).

Dopo una sconfitta subita ai “campi d’orzo” di Uhud, che induceva molti musulmani a dubitare che la causa di Maometto godesse ancora del favore di Allah, furono nuovamente le parole del Corano (sura della Famiglia di Imran) ad attestare che si trattava di una prova che lo stesso Dio aveva predisposto al fine di ben discernere i credenti dai dubbiosi e dagli ipocriti (3, 133-135 e 159-160).

La sura della Luce sostiene, opportunamente, una delle mogli del Profeta, Àiscia, contro i suoi calunniatori, che l’accusano di aver commesso adulterio (24, 4 e 11-20).

Nella sura dei Confederati, Maometto, unico tra i credenti, è autorizzato ad avere più di quattro mogli, scegliendole anche tra le cugine in primo grado (come ha fatto in un caso), oltre a tutte le schiave che vuole. Ha facoltà di accogliere nel proprio letto la preferita del momento per quante notti gli piaccia, senza essere costretto a rispettare quel turno cui i mariti musulmani comuni sono tenuti per equità. Poiché egli è un po’ timido con gli ospiti, è lo stesso Allah che agli invitati a pranzo raccomanda di non arrivare in anticipo e di non trattenersi a chiacchierare dopo il pasto, poiché, anche se lui non lo dice, la cosa lo infastidisce, forse perché comporta una dilazione della necessaria meritata siesta (33, 49-53).

Nella medesima sura, Allah autorizza Maometto a sposare, secondo il suo desiderio vivissimo, Zaynab, moglie di un suo figlio adottivo, malgrado la tradizione precedente consideri un tale atto alla stregua di un incesto (33, 36-40).

Il testo coranico appena menzionato dev’essere leggermente posteriore alle parole vive con cui il Profeta si sentì improvvisamente confortato e giustificato a compiere tal passo. Rodinson (pp. 204-205) ricostruisce così la scena: “Un giorno Muhammad stava parlando con Àiscia quando entrò in trance. Quando fu passata, esclamò sorridendo: ‘Chi andrà da Zainab per darle la buona notizia e dirle che Allah mi ha sposato con lei?’ E recitò la rivelazione appena ‘discesa’ ”.

Ed ecco un’altra descrizione, se non in tutto garantita almeno probabile, fornita dal medesimo biografo (pp. 201-202), relativa alla trance di Maometto attraverso cui Allah scagiona Àiscia: “Muhammad [che nemmeno lui era del tutto sicuro della giovane moglie] aveva i nervi a pezzi. Fu avvolto nel mantello e gli fu messo sotto la testa un cuscino di cuoio. La Voce dall’Alto gli parlava. Abu Bakr e sua moglie [genitori di Àiscia] avevano il fiato mozzo dall’inquietudine. Allah stava forse per rivelare la disonestà della loro figlia? Quanto a lei, era calma e si dichiarava sicura della propria innocenza. Tutto era cessato: il profeta tornò a sedersi, asciugò il sudore che gli colava dalla fronte e ‘scesero da lui come gocce d’acqua in una giornata fredda’. Poi parlò e disse: ‘Buone nuove, Àiscia! Allah ha rivelato la tua innocenza’; dopo di che uscì e recitò la Rivelazione che gli era appena stata fatta” (la quale si ritrova nel Corano, ai versetti 11-20 della sura 24, o della Luce. Il riferimento a un Maometto che giace avvolto nel suo mantello è in 73, 1 e in 74, 1-2).

Per comprendere un fenomeno del genere nelle sue varie componenti, conviene analizzare con attenzione tali stati alterati di coscienza, da cui possono scaturire anche discorsi lunghi e complessi, come dettati da un’altra dimensione della personalità del soggetto – profeta, poeta o scrittore ispirato che sia – senza alcuna partecipazione attiva di lui almeno al livello della consapevolezza.

Il soggetto riceve tali ispirazioni dal profondo come dettate da qualcun altro. Il profeta attribuisce il tutto a Dio, in perfetta buona fede.

Ma il profondo della psiche umana che cos’è? Può essere il luogo di una ispirazione superiore, ascrivibile – perché no? – alla Divinità stessa. Ma, per quanto l’uomo possa essere ispirato, che cosa ci garantisce che qualsiasi parola che emerge dal suo profondo, dal suo inconscio, venga puramente da Dio?

Come ci dicono i teologi, nel profondo di ciascun uomo inabita Dio stesso; questo però non toglie affatto che, a livelli diversi, vi possano albergare e anzi radicarsi istanze, pulsioni,

tendenze istintive, spinte emotive fin troppo umane. Vi coabita anche tutto un patrimonio di idee e di immagini che fan parte della cultura del soggetto, condizionata questa da tutto un complesso di condizionamenti geografici, biologici, sociologici e storici.

Nel magma della psiche, al pari che nel manzoniano “guazzabuglio del cuore umano”, si vanno mescolando fattori d’ogni sorta, sicché quella che emergendo viene accolta come rivelazione divina potrebbe contenere, insieme a un nucleo di verità magari profondissime, non pochi elementi sospetti.

Ecco la necessità di ben discernere la manifestazione del divino da quell’“umano troppo umano” che, nel veicolarla, potrebbe insieme deformarla ed inquinarla.

La capacità che Maometto dimostrava di vedere al di là dei sensi fisici e di farsi veicolo di rivelazioni soprannaturali lo accomunava in senso più lato agli sciamani, e in particolare a quelli che nell’antica Arabia venivano chiamati i *kàhin*: vati ispirati da misteriosi geni o dei o spiriti che parlavano per bocca loro.

Osserva Rodinson (p. 60) che “Muhammad aveva molti tratti comuni con i *kàhin*... La sua costituzione psicologica e fisiologica era certamente dello stesso genere. Come succedeva a loro, egli era soggetto a crisi nervose, era capace di vedere, ascoltare, sentire cose inaccessibili ai sensi degli altri esseri umani.

“Forse la sua profonda insoddisfazione, al tempo stesso causa e conseguenza del temperamento che aveva verso i quarant’anni, contribuiva a rafforzare tali predisposizioni. Ma essendo dotato di una personalità notevolmente più ricca e più potente di quella dei *kàhin* comuni, tale insoddisfazione lo spingeva anche a riflettere. Parallelamente alle ripercussioni del suo temperamento innato e della sua storia personale, sul piano nervoso, si svolgeva tutta una elaborazione intellettuale. E questa elaborazione intellettuale era di rara qualità”.

Vorrei aggiungere che l’elaborazione di un patrimonio intellettuale così ricco doveva svolgersi, più che sul piano della coscienza, al livello inconscio, sicché i relativi prodotti emergevano alla coscienza in maniera inattesa, già del tutto formati come dall’azione creativa di una personalità estranea. Tale era la misteriosa Voce, identificata con Allah: Voce dall’Alto, la quale si esprimeva, via via nelle più varie occasioni, “approfittando di quanto Muhammad imparava, oltre che di tutto quanto già sapeva”. Con queste ultime parole, che mi paiono significative, Rodinson (p. 121) ci dà un’idea di come la stessa divina Trascendenza sia in certo modo costretta ad esprimersi nei limiti della cultura umana del suo profeta.

**9. Una maggiore attenzione all’elemento umano
che di ogni rivelazione è canale inevitabile
può indurre gli stessi islamici
a considerare Corano e Anadith
certo pur sempre in tutta la loro sacralità
ma in una maniera meno feticistica
più serena e critica e ragionevole**

Nel volume *Bibbia e Corano* un gruppo composto da studiosi cristiani e islamici delle più varie estrazioni e tendenze ha redatto insieme le conclusioni di uno studio portato avanti in comune anche attraverso una serie di dibattiti.

Posso qui stralciare un testo, che è stato sottoscritto da tutti i partecipanti al colloquio, compresi i musulmani, inclusi due cristiani protestanti, i quali han voluto formulare qualche riserva in due testi parzialmente alternativi riportati in appendice.

Ecco il testo che interessa in modo molto particolare questo punto del nostro discorso: “La Rivelazione è sempre *indiretta*, cioè non vi è la rivelazione immediata, nel senso di parole

divine che sarebbero pronunciate da Dio stesso. In altri termini, la Rivelazione è sempre parola di Dio in linguaggio umano. Dio non parla e non scrive come fanno gli uomini. Ma suscita uomini che trasmettono la sua Parola nel suo nome.

“Il carattere ‘teandrico’ della Parola di Dio ha permesso al pensiero cristiano di vedere nella Rivelazione profetica dell’Antico Testamento una preparazione del mistero dell’Incarnazione. Ed anche nel caso di Gesù Cristo, che è, agli occhi della fede cristiana, Verbo eterno di Dio fatto uomo, la sua umanità è radicalmente umana e si esprime con un linguaggio umano.

“Nel caso del Corano, che è agli occhi della fede musulmana la Parola di Dio, questa si esprime in linguaggio umano nella lingua araba della società dell’epoca, quella del Profeta e del suo ambiente” (*Bibbia e Corano*, p. 27).

Questi concetti vengono meglio sviluppati, alla pagina che segue, in un altro brano che è bene riportare anch’esso per intero, trattandosi, qui, di testi cui anche musulmani autorevoli hanno apposto la loro firma.

Recita questo secondo brano: “Si può quindi dire che la Scrittura, come oggettivazione testuale della parola di Dio, è una testimonianza segnata da tutto lo spessore storico di una comunità di credenti, sottomessa alle proprie esigenze di legittimazione e di identificazione.

“È per questo che, per i cristiani, il termine ‘tradizione’ non designa soltanto la storia delle riletture del testo originale in seno alla comunità credente. Designa anche un processo interno alla Scrittura stessa. Nell’Antico Testamento, ad esempio, ciò corrisponde al modo in cui Israele ha ascoltato e reinterpretato gli eventi della propria storia come Alleanza con Dio. Ed è anche il modo in cui la prima comunità cristiana ha ascoltato e reinterpretato l’evento Gesù di Nazareth.

“Nel caso dell’Islam non si constata una uguale distanza tra gli enunciati coranici del Profeta, memorizzati dai Compagni che li hanno successivamente riportati, e la definizione del *mushaf* (corpo ufficiale definitivo). Si riconoscerà tuttavia che la conoscenza del contesto storico-sociale nel quale si iscrive il Corano è necessaria per comprenderne il senso” (p. 28).

C’è nell’Islam un riconoscimento abbastanza chiaro di questa relatività che un testo sacro può avere, che d’altra parte in nulla esclude la genuinità della divina ispirazione originaria. È un riconoscimento che però concerne i libri sacri... degli altri.

“Il Corano”, rilevano insieme i musulmani partecipanti al colloquio, “evoca spesso le Scritture delle ‘Genti del Libro’ e accusa queste di *tahrif*.”

“Questo termine è stato generalmente tradotto, non senza esagerare, con ‘alterazione’, ‘falsificazione’. Si tratta in realtà di una semplice deviazione che può assumere diverse forme. ([In nota:] Il termine *tahrif* viene dalla radice HRF, bordo: vuol dire dunque avvicinarsi al bordo e allontanarsi dal retto cammino).

“Ricordiamo la bella formula di Mohammed Talbi: ‘Il *tahrif* è la deviazione subita dal raggio divino attraverso il prisma deformante della nostra imperfetta umanità” (p. 126)

Ai musulmani in genere parrebbe blasfemo chiunque volesse discernere un qualsiasi elemento di *tahrif* in quel Corano, che per essi è rivelazione diretta di Dio in ogni sua parola.

Per fortuna c’è “un’esegesi riformista”, come quella di Rashid Ridah, grande commentatore egiziano del Corano. Questi finisce per attribuire il *tahrif* “anche ad autori musulmani, che a suo parere contribuiscono a pervertire il senso della rivelazione coranica e quindi a fare del *tahrif* per il Corano”. È quanto osserva il professor Alì Merad (intervistato in *Cattolicesimo e Islam oggi* di Carlo Gasbarri, Città Nuova, Roma 1972, p. 289).

“Ora”, continua Alì Merad, “dopo questo lavoro esegetico moderno non si può più considerare il *tahrif* come un’azione vergognosa a danno dei testi delle Scritture, ma invece un metodo di lettura, di esegesi, di presentazione dei testi sacri in maniera tendenziosa; e quindi questo metodo, che può esser cattivo, si può trovare adottato anche da musulmani”.

“Mi pare”, conclude, “che in ciò vi sia qualcosa di enorme che è stato spostato, liberando così il cammino per un incontro fra il Cristianesimo e l’Islam, dimodoché questo grosso ostacolo è stato rimosso” (ivi).

Tornando al volume *Bibbia e Corano*, conforta una lunga nota che vale la pena di riportare quasi integralmente (dalle pp. 122-123). Fa parte di un testo compilato da musulmani.

Va premesso che manca, nell’Islam, un magistero vivente che possa legittimare questa o quella opinione, questa o quella interpretazione del Corano o della tradizione. Quindi ha largo spazio l’espressione del punto di vista personale, che è libero di divergere dall’opinione dominante.

Ed ecco la nota: “I criteri secondo la dottrina musulmana classica del *’alim mujtahid* (il dotto che propone un’opinione personale) sono essenzialmente una conoscenza approfondita dei fondamenti (*usul*) della religione: Corano, Hadit, opinioni dei grandi autori, ecc. e l’attitudine a usare il ragionamento per analogia. Il *mujtahid* si oppone al *muqallid* (cieco imitatore). È questa la questione molto dibattuta dell’*igtihad* (lo sforzo di riflessione personale)...

“Dal ‘Rinascimento’ dei secoli XIX e XX la problematica dell’*igtihad* è stata profondamente rinnovata in funzione della nuova situazione del mondo musulmano. Attualmente le condizioni e i metodi dell’*igtihad* potrebbero essere enunciati nel modo seguente:

“1. Volgere uno sguardo critico all’eredità teorica e giuridica del passato, che è solo una costruzione umana sacralizzata con il tempo.

“2. Liberarsi dalle interpretazioni letterali dei testi, prima di tutto del testo coranico, e immergersi nel suo spirito per elaborare soluzioni nuove, adatte al nostro tempo.

“3. Invece di concentrarsi sugli aspetti giuridici dell’Islam o sulle sue implicazioni socio-politiche, vedervi prima di tutto una testimonianza di fronte a Dio e alla coscienza.

“4. Partire dal principio della responsabilità individuale, senza pretendere di legiferare in nome di Dio.

“5. Rispettare i diritti dell’uomo senza riserve, ivi compresa la libertà di coscienza e di credenza, il diritto all’integrità del corpo di ogni uomo, anche del delinquente, l’uguaglianza di diritti e doveri tra uomo e donna, ecc.

“6. Rispettare il principio della libertà di espressione e del pluralismo ideologico, in quanto diritti inerenti alla persona umana e come fattori di confronto da cui scaturirà la luce.

“7. Liberarsi dai riflessi apologetici o polemici e dai discorsi verbali sull’‘autenticità’, per affrontare senza timore i problemi del presente e del futuro...”

Il testo compilato da musulmani cui mi riferisco – che nel suo insieme è intitolato *Per una visione musulmana della Bibbia* – alle pagine 123 e 124 denuncia sia l’ignoranza del Corano da parte dei cristiani in genere, sia l’ignoranza della Bibbia da parte dei musulmani. Di questa tratteggia le ragioni storiche.

Vi si rileva che, in generale, il musulmano è persuaso che il Corano sia rivelazione perfetta e sufficiente. D’altro lato, per cause varie, i rapporti coi non musulmani sono stati fin troppo a lungo ridotti al minimo. Oggi, però, assistiamo a un fenomeno del tutto nuovo: i musulmani iniziano a vivere in una situazione di pluralismo religioso. L’Islam diviene sempre più questione di scelta personale, e, se questa vuol essere seria e ragionevole, richiede un minimo di informazione sulle altre religioni, se possibile attinta in maniera più diretta ai loro testi sacri, specialmente alla Bibbia, che è il testo-base delle religioni monoteistiche del Libro.

Comincia, invero, a delinearsi una tendenza a interessarsi anche delle Scritture ebraico-cristiane e ad applicare un’esegesi paragonabile a quella degli studiosi occidentali allo stesso Corano; ma qui siamo ai primi inizi di una ricerca, che potrà rivelarsi fruttuosa solo a lunga scadenza.

Questo ed altri franchi rilievi, che ancora dobbiamo ad Alì Merad, inducono lo studioso algerino a concludere: "...Ogni rivelazione è stata espressa nella lingua del popolo e... quindi la lingua del popolo non significa soltanto i termini usati, ma anche il modo di capire questi termini... Applicando questo principio al Corano, si può dire che il Libro sacro è stato rivelato nella lingua degli Arabi del VII secolo".

È così che "fu resa accessibile e intelligibile la rivelazione all'umanità di quel tempo". Ne deriva che "non si può considerare che quelle espressioni siano assolute ed eterne, come erano praticate dall'intelligenza e dal cuore degli Arabi del VII secolo, cui erano manifestate nel modo per loro comprensibile. Non si devono quindi assolutizzare le parole di quel linguaggio".

Alì Merad ammette che, "se nel Corano vi è una rivelazione divina, questa può attuarsi attraverso i tempi anche con altri modi di esprimersi. Ciò vuol dire che "ogni epoca... può legittimamente esprimere secondo il proprio stile la sostanza di questa rivelazione fondamentale". In conclusione, "è legittimo per i musulmani di uscire dalle contingenze storiche e psicologiche della rivelazione per aderire su ciò che vi è di permanente..." (in Gasbarri, op. cit., p. 291).

10. Convieni, poi, considerare gli stessi testi islamici alla luce di quell'esperienza spirituale e mistica che ne è alla prima scaturigine

Un altro punto di riferimento della massima importanza è l'esperienza spirituale e religiosa, in particolare l'esperienza mistica.

Uomo pur complesso e contraddittorio nella somma delle sue grandi virtù e doti ma anche del suo "umano troppo umano", Maometto era, certo, un'anima profondamente religiosa, con forti inclinazioni mistiche. Ad un certo momento si era dato a pratiche ascetiche. Si era, così, messo in grado di raggiungere, osserva Rodinson (pp. 80-81), "uno stato di estasi momentanea durante la quale si sentiva spogliato della propria personalità e subiva passivamente l'irruzione di una forza misteriosa, percependo in modo ineffabile, incomunicabile, in traducibile la natura di quella forza, godendo di una beatitudine senza parole".

Al pari di altri mistici, Maometto aveva percepito locuzioni e visioni, come ad esempio quelle dell'angelo Gabriele che gli parlava. "Tale percezione dell'immagine e delle parole gli proveniva dall'interno, con crisi che si ripetevano anche quando meno se l'aspettava, talvolta nel corso di una pubblica conversazione o mentre viaggiava sulla sua cammella" (p. 76).

Ancora secondo Rodinson (p. 79) "è probabile che Muhammad abbia visto e udito gli esseri soprannaturali descrittigli da ebrei e cristiani, con i quali aveva parlato. Si può ben capire che egli abbia percepito parole da cui gli elementi della sua reale esperienza, la sostanza dei suoi pensieri, delle sue riflessioni, dei suoi sogni, il ricordo delle conversazioni udite, emergevano scomposti, ricomposti e trasposti con una tale evidenza e un tale grado di realismo da imporgli come testimonianza di un'attività esteriore del tutto oggettiva sebbene inaccessibile ai sensi degli altri".

In armonia a quel che il mio sentimento mi dice, posso ipotizzare che tutta questa parte culturale, psicologica, umana, lungi dall'escludere la manifestazione di una reale Trascendenza, ne costituisca, invece, la veste espressiva: umana quanto si voglia, relativa, limitante, pur sempre efficace.

Quello delle locuzioni e visioni è, però, uno stadio che i veri mistici finiscono per superare. Questi possono attraversare lunghi periodi di aridità, per cui si spogliano di quei fenomeni sensoriali, si temprano, e, col "matrimonio spirituale", raggiungono infine uno stato di unione

durevole con Dio (che, beninteso, può anche fruire di esperienze visive e uditive, alla propria maniera).

È uno stato che, decisamente, non pare Maometto abbia raggiunto. Per Rodinson (p. 82) egli “si è fermato ai primi stadi del viaggio mistico”. Del resto la sua vocazione sembra essere stata di natura diversa; comunque tale, da lasciare spazio a vocazioni mistiche più specifiche di livello più alto. È per questo che nell’Islam, accanto all’esperienza religiosa più comune legata alle forme rituali, ha grande rilievo il misticismo dei sufi.

Maumudi si riferisce in modo esplicito ai sufi quando dice che, “con l’andar del tempo apparve un gruppo di musulmani che si stimavano al disopra della Sciari’ah”. Ora, aggiunge, “nessun Sufo ha il diritto di infrangere i limiti della Sciari’ah o di trattare alla leggera le obbligazioni fondamentali”, ossia la preghiera di adorazione (*salah*), l’imposta coranica (*zakat*), il digiuno nel mese di Ramadan (*saum*), il pellegrinaggio alla Mecca (*hagg*) (*Conoscere l’Islam*, p. 125).

Che dire? Cederei la parola, in proposito, a R. A. Nicholson, autore del noto saggio *I mistici dell’Islam*: “Il rapporto individuale che passa tra i Sufi e l’Islam varia da un più o meno completo conformismo ad una professione di fede puramente nominale in Allah e nel suo Profeta. Mentre il Corano e le tradizioni sono generalmente riconosciuti come la regola inalterabile della fede religiosa, questo riconoscimento non include quello di alcuna autorità esterna che abbia a decidere ciò che sia ortodosso e quel che sia eretico.

“Credo e catechismo non contano nulla per il Sufi. Perché dovrebbe egli occuparsene quando possiede una dottrina derivante immediatamente da Dio? Leggendo il Corano con studiosa meditazione e rapita attenzione, ecco i significati nascosti, infiniti, inesauribili del Mondo Sacro dardeggiare al suo occhio interiore. È questo che i Sufi chiamano *istinbat*, una sorta di illuminazione intuitiva; un afflusso di conoscenza rivelata a cuori purificati dal pentimento e pieni dell’idea di Dio, e un efflusso di tale conoscenza interpretata nel linguaggio.

“Naturalmente, le dottrine ottenute per mezzo dell’*istinbat* non concordano molto bene né con la teologia maomettana, né fra loro; ma la discordanza è facilmente spiegata. I teologi, che interpretano la lettera, non è ammissibile che giungano alle stesse conseguenze dei mistici, che interpretano lo spirito; e se le due categorie differiscono fra di loro, ciò è una misericordiosa concessione della divina saggezza, poiché la controversia teologica serve ad estinguere l’errore religioso, mentre la varietà delle verità mistiche corrisponde ai molteplici gradi e modi dell’esperienza mistica” (R. A. N., *I mistici dell’Islam*, I Dioscuri, Genova 1988, pp. 21-22).

Mi pare ben legittima la preoccupazione che il misticismo non finisca per svuotare la pratica religiosa, l’etica, l’impegno di vita nella società. Ma non credo che ciò si debba temere in una esperienza mistica, la quale, maturandosi, abbia raggiunto il suo pieno equilibrio.

C’è, invero, un Sufismo ortodosso che, senza dissolvere più di tanto la lettera del Corano, cerca di approfondirne il senso spirituale. Così, per esempio, come nota Alessandro Bausani, “gli aspetti piuttosto antropomorfistici del paradiso coranico vengono assaporati nella lettura del mistico come indicazioni di stati (*ahwal*) spirituali altissimi (*L’Islam*, cit., p. 80). È il procedimento detto *tawil*: che vuol dire “trasposizione spirituale” del testo sacro, meglio che sua “interpretazione allegorica”, come quella parola viene generalmente tradotta (p. 78).

Malgrado tutte le varietà che le fenomenologie religiose possano presentare, penso che si diano concordanze notevoli tra le intuizioni dei mistici musulmani e quelle dei mistici di tradizioni diverse, in particolare monoteistiche, o anche dell’Induismo devozionale, che appare monoteista in chiara tendenza.

C’è, poi, una diversità di livello, ma ancora una salda coerenza di base tra le esperienze mistiche più alte e quelle della religiosità più ordinaria e comune. Questa, nella misura in cui realmente si approfondisca, si rivela altresì coerente con le forme più varie di quell’esperien-

za, definibile come “spirituale” in senso più lato, che noi possiamo avere dei valori anche umanistici, di conoscenza, di cultura, di creatività artistica.

Nella ricchezza del loro differenziarsi, nelle dimensioni e ai livelli più diversi, tutte le espressioni dello spirito cospirano, invero, ad una esperienza integrata dell’Assoluto.

Tra queste lo stesso Islam, dove il senso di Dio si esprime in maniera così intensa, può apportare un contributo essenzialissimo alla spiritualità ecumenica. Ecumenismo vuol dire riconoscere una qualche genuinità, dignità e diritto di cittadinanza ad ogni altra manifestazione religiosa, ad ogni altra forma dello spirito.

Almeno per quanto concerne il culto del Dio uno, l’Islam è chiaramente ecumenico fin dall’inizio. I musulmani riconoscono l’autenticità dei profeti ebrei ed attribuiscono, tra i profeti, un posto particolarissimo a Gesù. Lo fanno derivare da una sorta di emanazione divina (comunque la si voglia qualificare, sia pure nel senso più riduttivo), che avrebbe fecondato il seno della vergine Maria. Perciò lo considerano creazione originaria di Dio, similmente a Adamo.

Ritengono che, dopo avere predicato il Vangelo confermandolo con tanti autentici miracoli, Gesù sia stato assunto in cielo ancora vivo, donde ritornerà sulla terra per sconfiggere le forze del male. Egli ucciderà l’Anticristo. Poi, in omaggio alla rivelazione ultima e perfetta, distruggerà sinagoghe e chiese. Ristabilirà l’ordine, garantirà la pace a tutti gli esseri viventi, farà di tutti gli uomini la comunità universale dell’Islam. Morirà dopo quarant’anni e verrà sepolto accanto a Maometto. Un ruolo solo secondo a quello di Maometto avrà il Cristo nella resurrezione finale. I musulmani non fanno, certo, di Gesù un essere divino, com’è ben noto, ma lo considerano qualcosa di più, molto di più che un essere umano come tutti.

Oltre ad essere fortemente ecumenico, l’Islam è profondamente umanista nel suo spirito, apprezza vivamente le scienze e le arti, e non per nulla ha creato una grande civiltà.

A questa doppia apertura all’ecumenismo e all’umanesimo si unisce, nell’Islam, una congrua apertura all’esperienza mistica.

Osserva Bausani (p. 73) che proprio l’Islam sunnita, cioè quello di gran lunga maggioritario, lascia grande spazio al contatto personale e diretto tra l’uomo e Dio, una volta che il credente abbia assolto i propri obblighi legali (le cinque preghiere quotidiane, il digiuno nel mese di Ramadan, l’elemosina, il pellegrinaggio alla Mecca). Così “l’anima del musulmano assetato di una esperienza diretta del divino vi giunge proprio attraverso una *accentuazione*, non una diminuzione delle posizioni religiose centrali dell’Islam”.

È da notare ancora, nella religione musulmana, quella che più in genere si può denominare un’apertura a tutti i valori autentici, a tutte le cose buone che spiritualmente ci arricchiscono, ci fanno “essere” di più.

È qualcosa che un po’ mi ricorda un’esortazione dell’apostolo Paolo: “Infine, o fratelli, tutto ciò che vi ha di vero, di nobile, di giusto, di puro, di amabile, di onorevole, tutto ciò che è virtuoso e degno di lode, questo formi l’oggetto dei vostri pensieri” (Fil. 4, 8).

Bausani rileva che la geniale sintesi di Maometto, consegnata nel Corano, fin dall’inizio divenne “centro di attrazione di ulteriori materiali che vi si aggregarono con l’andare dei tempi, sempre obbedendo a quello che sembra essere stato un carattere tipico dell’Islam sin dal suo sorgere: il carattere ampiamente aperto al compromesso e alla sintesi, se si vuole anche a una notevole tolleranza, salvo restando il monoteismo, per tutto ciò che risulti a bene della comunità e favorevole al suo ‘interesse’ (*maslaha*) spirituale o materiale” (B., p. 166).

Tante volte gli studiosi, e lo stesso Bausani, distinguono idee, dottrine, tendenze che, fiorite in una cornice storica islamica, si possono definire più o meno ortodosse. Vorrei dire che ancor migliore espressione di ortodossia – o, se si preferisce, di ortoprassi – appare, proprio nell’Islam, quella tolleranza benevola verso tanti genuini valori e forme di conoscen-

za e di creatività, che via via ha potuto preludere a nuovi riconoscimenti e integrazioni, e penso potrà ben condurvi anche in futuro.

È, invero, una tale apertura ai valori positivi che ha singolarmente arricchito la civiltà islamica fin dall'inizio, consentendole di raggiungere alte vette di raffinatezza in un volgere di tempo relativamente assai breve.

È un grandioso edificio, cui gli arabi hanno apportato quella forte e rigida intelaiatura di sostegno, che è costituita dalla legge coranica, integrata dagli *anadith* del Profeta che la applicano alle più varie circostanze. Una tale struttura portante ha accolto in sé, con grande spirito di tolleranza e di apertura, i contributi culturali di tutti quei popoli che le armi avevano domato e acquisito al nuovo impero. L'incontro di culture così diverse si è rivelato fecondissimo, proprio in grazia della libertà in cui ha potuto aver luogo.

Ed ecco lo sviluppo delle scienze, che si sono estese fino ad assumere la matematica dei greci, la loro astronomia, la loro medicina, la loro fisica e chimica e – invero non senza contrasti – la loro filosofia. A tutto questo, e ai suoi risvolti tecnologici, la civiltà islamica ha impresso uno svolgimento ulteriore efficace, che ha beneficamente influito sulla nostra stessa civiltà del medioevo.

Si noti come la scienza, il sapere quale modalità della ricerca di Dio stesso, trovi nel Corano forte incoraggiamento: “Iddio altissimo ha detto: ‘Dì: Signore, accrescimi in scienza’ (20, 114). “Dì: son forse uguali quelli che fanno e quelli che non fanno?” (39, 9). “Iddio eleverà in gradi quelli di voi che avranno creduto e quelli cui sarà stata data la scienza” (58, 11). “Soltanto temono Iddio, dei Suoi servi, quelli che fanno” (35, 28).

Analogo incoraggiamento viene alla scienza dai detti del Profeta: “A chi procede lungo una via di ricerca di scienza Iddio spiana una via al Paradiso”. Quindi: “Chi esca alla ricerca della scienza, è nella via di Dio finché ritorna” (*Il giardino dei devoti*, cit., XIII, 6 e 10, pp. 374-375).

L'Islam ha, poi, ispirato una vasta fioritura delle arti. Invero di quelle decorative (calligrafia, ceramiche, tappeti) assai più che di quelle figurative (limite imposto dal noto divieto religioso, mirante a non creare idoli). Ancora della poesia, della musica, dell'architettura soprattutto delle moschee e dei santuari, ma altresì dei palazzi, dei bazar, dei bagni pubblici, dei caravanserragli, di interi quartieri e città. Dei commerci e dell'artigianato. Della navigazione. Del diritto e della speculazione teologica. Il contatto con la lingua araba ha significato un grande arricchimento per le lingue sia persiana, sia turca, non solo per l'adozione dell'alfabeto arabo, ma per l'ampliamento del vocabolario con innumerevoli parole attinte da quell'idioma.

Poi, di fatto, fin troppo spesso l'Islam storico si è rinserrato in se medesimo; si è blindato nella convinzione della propria superiorità ed autosufficienza; si è irrigidito nella difesa ad oltranza del già acquisito; ha inibito in sé qualsiasi desiderio di conoscere gli “infedeli” e di imparare da essi qualsiasi cosa che non corrispondesse a necessità immediate di ordine pratico; non c'è dubbio, che in tal modo, si è chiuso a tanti possibili svolgimenti, accrescimenti, approfondimenti.

Sono convinto che una conversione di rotta significherebbe se non altro, per l'Islam, un ritrovare, con la creatività di un tempo, la propria ispirazione originaria.

Ecco l'opportunità di una rivisitazione della religione musulmana, che la reinterpreti in una visione più dinamica, più evolutiva. È quanto ci consentirà di superare la lettera della legge, proprio al fine di ritrovarne l'autentico spirito che in origine l'ha plasmata e forgiata.

11. Un approfondimento dell'esperienza religiosa avvicina meglio l'Islam al Cristianesimo: e questo possiamo ben vedere considerando la spiritualità dei santi dello stesso Islam

Ho concluso il capitolo precedente con l'augurio che l'Islam recuperi la sua ispirazione originaria. Non posso non auspicare, ad un tempo, che il medesimo avvenga per il Cristianesimo, come per ogni altra religione.

Che cosa intendo per ispirazione originaria? Non tanto quel che è avvenuto prima in senso cronologico, quanto piuttosto quel che vien prima in senso metafisico.

In che consiste, propriamente, l'originarietà di una rivelazione, la sua genuinità, la sua ancora incontaminata purezza? Direi: consiste nel suo primo uscire da Dio.

E perché Dio si manifesta a noi umani? Perché si rivela a noi, pur sempre attraverso il canale dei profeti, il veicolo dei santi? Certamente per illuminarci. E ciascuna religione ci dà qualcosa, e tutte insieme ci danno, infine, tutto: quella rivelazione integrale, di cui ogni rivelazione singola costituisce, nei suoi limiti, una particolare sfaccettatura.

L'Islam è tutto pervaso dal senso della divina trascendenza. Il Corano dice che Dio ama gli uomini che fanno il bene (3, 28) e due versetti (3, 29 e 5, 59) parlano del mutuo amore tra Dio e l'uomo. Ma la teologia islamica appare, in genere, restia a parlare dell'amore di Dio da parte dell'uomo, data la sproporzione incommensurabile che si dà tra il Creatore e la creatura. L'uomo può amare la legge di Dio, il suo comandamento, i suoi benefici, non mai Dio in sé come tale.

Nota, comunque, Louis Gardet che "ai nostri tempi, l'espressione 'amore di Dio' (*mahabbat Allah*) sembra venir messa sempre meno in discussione". E cita un esempio: Nel 1965, uno *shaykh* della grande moschea-università di al-Azhar, al Cairo, intitolava così un articolo di giornale: 'L'islam, religione dell'amore' (*al-islam, din al-mahabba*). Intendeva, è vero, parlare prima di tutto dell'amore degli uomini tra loro; ma con riferimento alla fede in Dio e come cosa che la fede esige" (L. G., *L'islam e i cristiani – Convergenze e differenze*, Città Nuova, Roma 1988, p. 51).

Quanto, invece al Cristianesimo, esso appare, senza mezzi termini, la rivelazione del Dio che ci ama e si dona a noi. Il Dio cristiano è il Dio Padre: idea che gli ortodossi islamici gradiscono poco, perché, applicata a un Dio così al di sopra di noi, la sentono fin troppo umana e riduttiva. Essi, appaiono, così, restii ad accettare un Dio che, al di là della sua sovrana "clemenza" e "misericordia" e anche volontà di essere "soddisfatto" di noi, veramente ci ami e ci chieda amore, scenda a noi tra noi in noi, e insomma si faccia uomo perché l'uomo stesso possa farsi Dio.

Nel Cristianesimo si rivela poi, oltre al Dio creante, un altro modo d'essere della Divinità: quel Dio, cioè, che si partecipa alle sue creature in tal misura, da incarnarsi in mezzo a loro.

Tutto questo comporta, in Dio stesso, un articolarsi in più modi d'essere: qualcosa che agli islamici pare incompatibile con quell'unità di Dio, che essi concepiscono nella maniera più esclusiva e rigida.

Mi pare che si tratti di aspetti diversi di una medesima realtà. Sono aspetti che noi dovremmo discernere, ma anche saper vedere nel loro comporsi unitario. Invece a noi uomini succede, perlopiù, questo: chi scopre un semplice aspetto di una realtà più complessa si concentra talmente nella sua scoperta, se ne infatua ed innamora a tal punto, che tutti gli altri possibili aspetti finiscono per sfuggirgli.

L'Islam si è talmente concentrato nell'idea dell'unità trascendente di Dio, che fin dall'inizio ha tendenzialmente rigettato l'altra idea che uno o più uomini possano partecipare della natura divina o farsene investire o farsene veicolo, in una qualsiasi misura o maniera. Parlare

di cose del genere avrebbe significato ammettere che Dio abbia “un secondo”; avrebbe significato sminuire il richiamo energico dell’Islam al più rigoroso monoteismo; avrebbe significato uno scivolare di nuovo in forme di politeismo, di idolatria.

Nondimeno si deve ammettere che l’esperienza religiosa, l’esperienza del Sacro o del Divino o dell’Assoluto, comunque si voglia chiamarla, nella sua universalità ci rivela, ad un tempo, di Questo due essenziali aspetti: il suo trascendere le creature e il suo donarsi ad esse.

Appunto in ragione della sua trascendenza, Dio non può essere mai raggiunto né catturato dalle creature con le loro forze; però il suo amore per esse è tale, che Egli si dona loro per grazia e infine gli si dona totalmente.

Questo aspetto dell’amore infinito di Dio per la creazione propria e del suo infinito donarsi ad essa, in particolare all’uomo che ne è il coronamento, trova la sua espressione più forte nel Cristianesimo.

Poiché ogni forma religiosa coglie un aspetto diverso della divina Complessità, la miglior cosa per chi realmente volesse approfondire il Tutto sarebbe di tendere ad una sintesi. Chi apprezzasse solo un aspetto, rigettando gli altri complementari, si chiuderebbe in una visuale più limitata, si condannerebbe a vedere con i paraocchi. La miglior via per accedere ad una visione olistica, totale di Dio è, al contrario, l’ecumenismo.

Ecumenismo significa, per ciascuno, approfondire l’esperienza religiosa della tradizione propria, aprendosi, però, all’idea che anche nelle altre, anche in ciascuna tradizione diversa ci sia qualcosa di buono, di interessante, cui valga la pena di attingere per poter essere più completi. Così conoscere le religioni altrui, simpatizzare con esse ci aiuta anche a meglio conoscere la religione nostra, proprio in quel suo significato originario, per cui la stessa rivelazione data a noi si pone quale parte di una rivelazione divina più globale.

Io penso che al nostro cattolicesimo non farebbe davvero male una “cura” di monoteismo islamico (o ebraico): ci indurrebbe a volgere l’attenzione più a Dio che non ai suoi intermediari, santi e benedetti che siano, i quali fin troppo spesso finiscono, senza volere, per occupare gran parte dello spazio spettante a Dio e a Lui solo. È quanto ha luogo, se non nei trattati di teologia, certamente nel cuore di fin troppi devoti.

I paragoni, si dice, sono antipatici; però, una volta che sia riconosciuto il giusto valore anche alla preghiera ripetitiva, si mettano a confronto i due rosari, quello cattolico e quello musulmano: l’uno tutto concentrato sulla Madonna (dove l’Ave maria batte il Padre nostro dieci a uno), l’altro tutto concentrato esclusivamente nei Nomi di Dio.

Attribuire a Dio il suo giusto spazio non vuol dire, di necessità, scartare ogni culto dei suoi santi, ogni rapporto con essi. Sia in vita che in morte, i santi si dimostrano guide illuminate, efficaci ausiliatori, canali di grazia e benedizione, tramite dell’azione divina nel mondo.

Una religione che voglia davvero immergersi in tutte le Dimensioni divine per poterle sperimentare e – diciamo – abitare tutte insieme non può escludere da sé il rapporto con i santi da vivi, né il loro culto da defunti, né alcuna forma di comunione con essi. È un’esigenza, questa, che nello stesso Islam si fa avvertire, magari non proprio all’inizio ma certamente a un secolo di distanza da Maometto, per poi farsi strada con crescente vigore.

Vorrei, ora, dare una definizione della santità islamica che sia, ad un tempo, concisa ma essenziale. Vediamo come Alfonso Di Nola chiarisce, in brevi tratti assai densi, “la nozione islamica di santità”: “*Wali* deriva da *wala*, ‘essere vicino’ e *waliya*, ‘guidare, governare, proteggere qualcuno’ ed in tale senso è applicato a designare un protettore, un benefattore, un amico, un compagno, riferendolo anche, soprattutto in Turchia, ad un parente prossimo. Nel Corano, lo stesso termine è usato in varie occasioni con il significato di parente prossimo (17, 33), di amico di Dio (10, 62) ecc.; ed è applicato a Dio medesimo che è amico, *wali*, di coloro che credono (2, 257).

“Soltanto in epoca posteriore, *wali* è venuto a designare il fedele islamico che, per meriti speciali e per grazia divina, assume quelli che sono, presso a poco, i caratteri del santo nel Cattolicesimo. Suoi sinonimi, in quest’ultima accezione, sono *pir*, *sayyd*, *sidi*, *si*, *murabit*, *mrabet*, *mawlay*, e, per le donne, il termine berbero *lalla*.

“Il Santo, considerato in tal modo ‘amico di Dio’, ‘possessore di conoscenza mistica’, ‘conoscitore di Dio’ (*‘arif bi’llah*), è dotato di particolari privilegi che non sono, come nel caso dei santi e degli *yogin* dell’area indiana, il frutto di personali tirocini ascetici, ma la diretta e gratuita conseguenza del contatto con Dio.

“Il Santo è libero dal giogo delle passioni, ha il potere di compiere particolari miracoli, può trasformarsi, spostarsi a grandi distanze, parlare lingue diverse e sconosciute, far risuscitare i morti, leggere il pensiero altrui, conoscere telepaticamente, profetizzare, sollevarsi in levitazione, provocare miracolosa fioritura in un ramo secco o tagliato dalla pianta, fermare un fiume, controllare la pioggia, i fenomeni atmosferici, i corsi d’acqua ecc., secondo un quadro nel quale sono presenti molteplici elementi di carattere sciamanico.

“Nell’interpretazione mistica della santità, si va anche oltre queste indicazioni, riconoscendosi al Santo una funzione di sostegno e di polo cosmico: egli è l’*axis mundi* sul quale si regge l’universo, e la sua benedizione o forza numinosa (*baraka*) si trasforma in pioggia e in benessere per i popoli e in vittoria nelle battaglie” (A. D. N., voce “Awliya” nell’*Enciclopedia delle religioni*, Vallecchi, Firenze 1970-76, vol. I, pp. 887-888).

Di Nola ricorda che i teologi musulmani hanno più volte discusso sul problema se veramente i santi si possano considerare mediatori tra gli uomini e Dio sia in vita che dopo la morte. Ad ogni modo osserva che “la venerazione dei Santi ha avuto origine popolare ed è nata da un consenso (*igma’*) pratico, non dottrinale”. Aggiunge che “in effetti, il culto dei Santi è profondamente contrario allo spirito monoteistico del Corano, poiché rinnova le forme superstiziose contro le quali si levò la predicazione di Maometto” (p. 888).

Vorrei osservare, a mia volta, che una predicazione è sempre orientata ad un particolare obiettivo e non può comprendere tutto. Il Corano, poi, prende forma via via, di occasione in occasione, attraverso l’evoluzione spirituale di Maometto e lo svolgimento della sua azione di predicatore e di capo sia religioso, sia politico, sia militare. Ogni giorno aveva i suoi problemi, e l’ispirazione di cui Maometto fruiva gli offriva le opportune soluzioni e lo incoraggiava e confortava nelle difficoltà.

In un tale contesto il problema della mistica non si poneva, chiaramente, ancora. Maometto era, sì, un’anima mistica, ma è certissimo che le sue istanze di vita interiore non lo condussero mai a un grado di santità paragonabile a quello di coloro che vengono considerati i grandi mistici, i santi nel senso pieno della parola. Il suo “umano troppo umano” lo trattene decisa-mente a metà strada.

I musulmani lo considerano l’uomo esemplare per eccellenza, sì che i suoi detti e fatti – quando più autentici, quando solo presunti – dettano legge sul comportamento degli uomini. Ma certo assai più sul comportamento degli uomini – per così dire – medi che non su quello dei santi, i quali si ritengono, in genere, astretti a regole di vita ascetica incomparabilmente più severe.

Per inciso, penso che il perseguimento della santità esiga un modello ben superiore a quello offerto da Maometto, malgrado la sua grandezza di uomo e anche di profeta. Ora, secondo quanto rileva il dottor Hassan Hanafi, gli islamici considerano Gesù “il modello della vita perfetta” (Gasbarri, p. 182). Se è così, sarebbe davvero improprio in termini islamici se un musulmano, al di là del modello offerto da Maometto, valido per gli uomini comuni, si ponesse un modello superiore di santità identificandolo nella figura del Cristo?

Non per nulla, parafrasando il Corano (33, 40) che chiama Maometto il “sigillo dei profeti”, Muhyi al-Din ibn ‘Arabi chiama Gesù il “sigillo dei santi” ovvero “della santità

universale”. (Una discussione approfondita di questo concetto di Ibn ‘Arabi è svolta da Roger Arnaldez in *Gesù nel pensiero musulmano*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 115-141).

Prima di chiudere questo inciso, vorrei formulare un’altra considerazione. Per tante ragioni che in gran parte si desumono dal finora detto, i tentativi cristiani di convertire i musulmani appaiono, perlopiù, infruttuosi. Non dico che debbano essere accantonati del tutto, quando pur risultino meglio praticabili.

Non va dimenticato, però, che “la testimonianza di vita è il mezzo più efficace per far conoscere agli altri il nocciolo dell’esperienza cristiana” (G. Samir Eid, *Cristiani e musulmani verso il 2000*, Paoline, Torino 1995, p. 40). Lo dice chi ha profonda esperienza della stessa psicologia dei musulmani arabi, così aperti al contatto umano quanto diffidenti di ogni manovra pur lontanamente sospetta, o sospettabile, di mire annessionistiche.

Più che un’“apologetica combattiva” intesa a ottenere conversioni ad ogni costo, più che un’assistenza prodigata a secondi fini di proselitismo, pare di gran lunga preferibile una testimonianza di vita cristiana pura e disinteressata, da vivere con amore accanto a quelle popolazioni, nel seno stesso di quelle comunità, per aiutarle a crescere, per crescere insieme ad esse, pur ciascuno nella tradizione in cui è nato. Poi, se Dio vorrà diversamente, si lasci fare a Lui.

Non potrebbe, una tale testimonianza, far conoscere meglio Gesù, per renderlo sempre meglio proponibile a quegli stessi musulmani, che, tali rimanendo, aspirassero ad una vita più santa?

Si tratterebbe di una comunicazione in termini vitali, prima ancora che in termini culturali, ancora inaccessibili ai più. Prima ancora che di presentare il Gesù delle testimonianze scritte, si tratterebbe di far vedere chi è lui in concreto, imitandolo, incarnandolo di persona.

Non potrebbe lo Spirito del Cristo trovare, proprio in una tale testimonianza, un buon canale espressivo a chi già gli fa posto così ampio nella religione avita fin dall’inizio?

Il Cristianesimo è la persona stessa del Cristo. La Chiesa ne è il corpo mistico, il vivo prolungamento che deve portare Gesù ovunque a tutti gli umani. Se è così, nessuno può, meglio dei cristiani, rivelare il Cristo, quando beninteso ne siano i discepoli autentici.

È stato osservato che, nel pensiero dell’Islam, Gesù è, sì, ricordato e altamente considerato, ma viene tendenzialmente ridotto a figura di profeta islamico. Ora chi, nato e cresciuto in quella tradizione, nutrisse un reale interesse a conoscere Gesù, potrebbe ricercarne le tracce nel Corano, nei libri di *adab* (sorta di enciclopedie popolari), nelle opere dei mistici musulmani. Ma che cosa vi troverebbe di Gesù? Nient’altro che una pallida reminiscenza del tutto islamizzata, ristretta e soffocata in un quadro concettuale ben diverso da quello evangelico. (Ben lo spiega, con grande ricchezza di esempi, il citato libro di Arnaldez).

Ecco, allora, la necessità di rifarsi proprio al Vangelo. È un discorso che i cristiani, e nessun altro meglio di loro, possono opportunamente svolgere. Ma senza bisogno di esigere alcuna “conversione” previa dai volenterosi uditori islamici. È fin troppo chiaro quanto una tale pretesa li allontanerebbe, piuttosto che incoraggiarli. E sarebbe un vero peccato, se si pensa quanto un reale approfondimento della figura di Gesù potrebbe contribuire ad ampliare l’orizzonte mentale di tanti musulmani e ad approfondirne la spiritualità. (Sembra, in fondo, questa la cosa che lo stesso Dio più gradisce).

Ho chiuso il lungo inciso che mi stava a cuore e posso riprendere le fila di quanto stavo dicendo prima. L’ideale del mistico, del santo venne ad affiorare nell’Islam solo in un secondo momento, quando Maometto e i suoi Compagni avevano chiuso la loro funzione storica, senza dubbio importantissima, ed erano ormai scomparsi da molti decenni.

Dopo la serie dei quattro “califfi ben guidati” – Abu Bakr, Omar, Otman e Alì – l’avvento della dinastia degli Omayyadi ha segnato, sotto i più vari aspetti, un periodo di grave declino

spirituale. In quell'epoca (seconda metà del secolo VII, prima dell'VIII) tanti avvertirono il bisogno di darsi ad una vita religiosa più profonda nel distacco dal mondo, nella povertà e nell'ascesi. Erano uomini dediti alla preghiera incessante e ad osservanze non certo sostitutive, sibbene integrative delle cinque adorazioni quotidiane e della riunione del venerdì in moschea.

In contrapposizione con le ricche sete di cui si diffondeva la moda tra i benestanti, i nuovi devoti si vestivano di lana (*suf*) al pari delle persone di bassa condizione economica e secondo l'esempio austero degli stessi primi quattro califfi. Dalla parola *suf* prese nome il sufismo. Questo movimento ebbe, fin dall'inizio, anche il nome di *tariqa* (o *tariqat*), che significa "la Via", indicando l'itinerario del sufi verso Dio.

È un cammino spirituale che muove dal pentimento; passa attraverso un lungo ritiro, nel corso del quale ci si distacca dalle vecchie abitudini e ci si concentra nell'obiettivo della purificazione; percorre poi una serie di mortificazioni fisiche e morali e di astinenze alimentari; si umilia davanti a Dio, per esserne gratificato con le estasi più inebrianti; attinge infine la condizione della *baqâ*: di una "unione eterna" che richiama il "matrimonio spirituale" dei mistici cristiani.

Ci sono mistici che relativizzano le comuni regole dell'Islam ritenendo di poterne saltare l'osservanza; e ci sono altri mistici, che accedono alle loro esperienze ulteriori passando attraverso un adempimento rigoroso di quelle obbligazioni rituali. Mohammad Mokri rileva, però, che entrambe le tendenze "son volte nondimeno verso una interiorizzazione del senso profondo dell'Islam" (M. M., "La mystique musulmane", *Encyclopédie des mystiques*, Laffont, Paris 1972, p. 418).

Sostiene il medesimo autore che fin dall'inizio i mistici musulmani mirano a costituire una ideologia che colga "l'aspetto profondo dell'Islam, senza trascurare alcuna obbligazione religiosa e senza volgersi a riflessioni supposte eretiche" (p. 392).

L'aspetto profondo dell'Islam non può che identificarsi con l'ispirazione divina originaria. È quella ispirazione fondamentale, che scaturisce pura alla fonte, per esprimersi dappertutto in forme diverse, pur commiste al troppo umano dei diversi popoli e culture. Ora una tale ispirazione è l'Amore divino, che si comunica alle creature innamorandole di sé: amore che diventa dono, offerta di sé alle creature: offerta infinita di sé, che poi tende, nella prospettiva cristiana, a deificare l'intera creazione.

Invaso dal divino Amore e trasformato dalla divina Grazia ad ogni livello, il santo è più che un uomo. I suoi poteri soprannaturali, elencati in estrema sintesi nel brano di Alfonso Di Nola citato più sopra, ne sono riprova, certificazione e conferma.

Il santo è qualcosa di più che non un uomo di cui Dio sia "soddisfatto", come è detto nella più avara terminologia delle origini dell'Islam: egli è un amico di Dio. E Dio stesso gli è "amico", non si limita a guardarlo dall'alto della sua "clemenza" e "misericordia" regale. Se l'ideale del musulmano è di essere "vicino" a Dio, è certo che il pensiero e la pratica del misticismo lo rendono più "vicino" che mai alla Divinità: molto di più, di quanto non potessero pensare i Compagni di Maometto nel loro senso pur vivo della trascendenza inarrivabile di Allah e del suo mistero tremendo.

Virginia Vacca osserva che "manca nel Corano una dottrina della santità; credenti, profeti, 'nazioni' vi compaiono soggetti a un Dio così smisuratamente trascendente da non lasciar quasi emergere, su livello umano, figure caratterizzate da virtù sublimi". Quanto a Maometto, "non è un santo; è l'uomo, molto umano, che Dio, per sua imperscrutabile volontà, ha prescelto profeta" (*Vite e detti di santi musulmani*, cit., p. 9).

Che dire, poi, in proposito, dell'amore tra uomo e Dio? "L'idea di amore del devoto per l'Onnipotente, di contraccambio d'amore fra l'anima e il suo Creatore, di unione mistica,

entrarono tardi nell'Islamismo ed incontrarono per molto tempo l'ostilità radicata dei giuristi-teologi" (pp. 9-10).

Il Sufismo non è stato, comunque, un'eresia islamica. È, nondimeno, vero che esso ha talvolta sfiorato l'eresia, allorché nel suo ambito ha preso forma la "pericolosa opinione che i santi siano superiori ai profeti e quindi (estrema conseguenza) emancipati dalla Legge rivelata al profeta Maometto" (p. 17).

Ad ogni modo si può dire che il Sufismo si mantenne, perlopiù, fedele alla Legge islamica "in nome di un amore divino che i dottori della Legge non intendevano ancora" (p. 11).

Significativo è quanto in proposito scrive l'autore dell'opera appena menzionata, 'Abd al-Wahhab ibn Ahmed ash-Sha'rani: l'illuminazione mistica è il punto d'arrivo di tutta un'esistenza strettamente conforme alla Legge, "è la crema di una tal vita, come la retorica è la crema della grammatica". L'ascesa mistica "non porta una Legge nuova, ma porta un nuovo modo di intendere il Corano e la sunna [consuetudine, tradizione]; infatti l'interpretazione allegorica del Corano è compatibile con la sua interpretazione letterale" (p. 19).

Marijan Molé ricorda le parole attribuite a Dio stesso in un celebre *hadith*: "In verità, gli uomini si avvicinano a me soltanto attraverso opere simili a quelle che sono state loro prescritte. E il servo continua ad avvicinarsi a me attraverso le opere supererogatorie, finché io comincio a volergli bene. E nel momento in cui comincio a volergli bene divento la sua vista, il suo udito, la sua mano, la sua lingua: è per mio tramite che egli sente, per mio tramite vede, per mio tramite tocca e per mio tramite parla" (M. M., *I mistici musulmani*, Adelphi, Milano 1992, p. 53).

Commenta lo stesso autore sloveno: "Così, attraverso opere di devozione, l'uomo si avvicina a Dio. A un certo punto, egli incontra l'amore di Dio che gli si fa innanzi; perde allora le sue qualità umane, Dio pervade tutto il suo essere ed egli non esiste più se non in Dio" (ivi).

Un sentiero mistico percorso fino in fondo porta a quella che, con parola attinta dalla teologia cristiana orientale, può legittimamente chiamarsi la "deificazione" (*théosis*) dell'uomo. Verrebbe ciò a contrastare con l'intima genuina originaria e primaria ispirazione dell'Islam?

Io sono ben lontano dall'esserne uno specialista, ma ho cercato per tutta una vita, ormai abbastanza lunga, di farmi un'idea di quella divina Autorivelazione, cui lo stesso Islam è certamente riconducibile come alla Sorgente prima di ogni genuina esperienza religiosa.

Ebbene io non vedo alcuna contraddizione tra la figura di un Dio trascendente e quella di un Dio che si doni per grazia in maniera infinita, senza limiti, fino alla generosità suprema di dare tutto se stesso alle sue creature per essere infine "tutto in tutti".

Un Dio del tutto trascendente, e perciò assolutamente inarrivabile, si può dare solo per grazia. È proprio qui che si apre una possibilità: che la Grazia divina, elargita in sovrabbondanza, renda l'uomo capace di aiutarsi da sé in sempre maggiore misura, collaborando all'Iniziativa divina anche proprio nella maniera più efficace.

Dio non ha alcun "secondo", afferma fin dall'inizio la predicazione islamica. Ma afferma altresì che Egli può tutto. Asserisce ancora che i suoi sovrani decreti sono imprevedibili. Perché, allora, escludere che un Dio, il quale in origine non ha "secondo", voglia invece, alla fine, avere per suoi "secondi" i santi, e in prospettiva ultima tutti gli uomini, e voglia perciò darsi a tutti perché non solo siano "vicini" a Lui, ma a Lui simili?

Allah è imprevedibile e lo stesso Islam fin dall'inizio si è sviluppato, e si è rapidamente arricchito, nella maniera più imprevedibile. Potranno gli *ulamà*, i severi dottori della Legge islamica, porre confini e barriere all'amore infinito di Dio, alla sua inarrestabile fantasia?

12. Un ritorno all'esperienza spirituale originaria è auspicabile per ogni forma religiosa monoteistica in una prospettiva di alta spiritualità ecumenica impegnata nel mondo per il pieno avvento del Regno

Si può osservare che l'intangibilità, fondata sulla pretesa di essere la parola di Dio nel senso più letterale e minuto, è rivendicata non solo dai fedeli del Corano, ma ancora da quelli della Torah e, infine, del Nuovo Testamento.

A proposito di questi ultimi, cioè dei cristiani, si può tracciare una distinzione importante. I cattolici si riservano di interpretare la Scrittura e di reinterpretarla ogni giorno alla luce di una Tradizione vivente. Questa attinge al *sensus ecclesiae* di tutti i comuni fedeli: cioè al loro sentire la Chiesa, in maniera, per quanto possibile, sempre più approfondita. Via via che matura nel tempo, la Tradizione si esprime attraverso il magistero, parimenti vivo, dei vescovi e del papa.

Mentre i cattolici – sia pure attraverso la mediazione del clero – tendono a reinterpretare giorno per giorno la Scrittura cercando di approfondirne l'intimo spirito, c'è all'opposto, in campo protestante, una vasta tendenza a interpretarla secondo la sua lettera. Mi sembra che, pure qui, ci sia una propensione a ipostatizzare la Scrittura, a quasi assolutizzarla.

Ci troveremmo, così, di fronte a tre diverse forme di fondamentalismo: uno ebraico, uno cristiano, uno islamico. Si può, nondimeno, discernere in tutte e tre le religioni anche la presenza di una inclinazione di segno contrario.

Si è detto che il fondamentalismo trae origine dal convincimento che Dio ha dettato Egli stesso le regole da osservare. Da un punto di vista psicologico si può rilevare che è proprio delle persone che soggiornano in stati evolutivi più immaturi il chiedersi: “Ma, insomma, che cosa devo credere? che cosa devo pensare? che cosa devo fare esattamente?”

È una maniera di atteggiarsi, diciamo pure, più infantile: il bambino si attende tutto da mamma e papà. Gli si dice: “Obbedisci, fai questo e questo”. Oppure: “Quest'altro non lo fare”. “Perché?” “Perché *non si fa*, sono cose che non si fanno”.

D'altra parte è un errore trattare il bambino da bambino proprio in tutto. C'è già in lui l'uomo che cresce. Sarà opportuno spiegargli che certi comandi e divieti sono dati per il suo bene, e in che senso.

Ricordo che io ero un bambino abbastanza tranquillo e disponibile a obbedire, purché, però, mi si spiegassero le ragioni soprattutto di certi divieti. Una persona di casa aveva l'abitudine di “tagliar corto”; ed era il momento in cui io facevo quel che mi pareva, senza nemmeno nascondere la malefatta commessa, anzi confessandola in tutta sincerità e serenità. Un'altra persona di famiglia aveva, al contrario, la gentilezza ma anche l'accortezza pedagogica, di perdere un po' di tempo con un bambino a spiegargli le cose, e ne otteneva obbedienza piena perché convinta.

Ci sono, però, quelli che non vogliono chiedere né pensare. Porsi problemi gli fa fatica. Avranno altre virtù. Poiché non si possono chiamare “virtù” certe forme di obbedienza, che, oggi come oggi, appaiono piuttosto negative.

Ricordo il titolo di un libro abbastanza famoso: *L'obbedienza non è più una virtù*. Può essere, nondimeno, che certe forme di obbedienza si siano dimostrate positive, nei complessivi risultati.

In tempi di barbarie assai più diffusa che non oggi era forse, tutto sommato, bene che la gente obbedisse senza troppo discutere. Saper discutere, saper criticare in maniera costruttiva non è proprio da tutti, in qualsiasi stadio dello sviluppo individuale e sociale dell'uomo. La discussione può degenerare molto facilmente, quando le persone non siano ancora sufficientemente formate.

È quello lo stadio in cui – forse molto opportunamente – prendono forma un’ideologia dogmatica e una morale tabuistica, soprattutto fatta di proibizioni, a sedare una vitalità straripante, una impulsività sfrenata, un’aggressività che facilmente esploderebbe senza ritegno. Più che sulla buona volontà, una morale tabuistica fa leva sul terrore: qualche nutrita dose di sano terrorismo, per una migliore salvaguardia delle istituzioni!

In certi stadi evolutivi degli individui, non solo, ma delle società e dei popoli si riscontra, di fatto, che viene a prevalere una religiosità di quel genere. È legittimo chiedersi se davvero non sia provvidenziale, in tali contesti, una religione che faccia presa perché adeguata a quel livello di sviluppo ancora arcaico.

Un corso universitario si impartirà a tempo debito, non certo a bambini di dieci anni, a meno che non si tratti di autentici fenomeni di precocità da fare notizia nella stampa internazionale!

Ad uno stadio ancora infantile, è ben difficile che un uomo sappia trovare da solo le possibili applicazioni di principi più generali, quando tali principi già non indichino, di per se stesse, quel che egli debba fare in concreto. Alla mamma, o alla maestra, il bambino chiede: “Che debbo fare?” e, finché non gli si indica la precisa azione, finché non gli si impartisce l’ordine specifico, rimane incerto, incapace di decidere da sé.

Ma questo non è solo dei bambini. Anche molti, fin troppi adulti si affidano più volentieri alle decisioni altrui. Anche ad essi fa difetto quella medesima capacità di dedurre una decisione particolare da un più generale principio. Siamo ancora al: “Ma insomma, che debbo fare?” E guai se qualcuno, possibilmente più saggio, non glielo dicesse: “privi di ordini”, rimarrebbero perplessi, indecisi fino allo sbandamento.

Nelle società ad uno stadio ancora immaturo di sviluppo umano, prendono forma situazioni di quel genere. All’insorgere di ogni nuovo caso, gli uomini vogliono sapere – è l’eterna questione – che cosa debbano fare esattamente. Ed ecco, allora, le casistiche minute di regole, ciascuna per ogni caso, ciascuna imperativa senza scampo perché prescritta da Dio in persona e da Lui dettata al suo profeta parola per parola, ciascuna rafforzata da un premio ben allettante e da una punizione ben temibile.

Dire che un certo tipo di religiosità si riveli – nel complesso – adatto agli uomini di una certa epoca non comporta affatto che debba continuare a rimanere adatto per sempre. Normalmente un bambino ha il suo punto di riferimento nella mamma; in seguito, però, sarebbe davvero innaturale che rimanesse attaccato alla sottana materna pure all’età di cinquant’anni: casi del genere, invero, non mancano, ma certo non debbono fare scuola, è il minimo che si possa dire.

È perfettamente naturale che, prima o poi, il bambino si chieda: “Perché devo obbedire alla mamma? Solo per farle piacere? Oppure, come lei tante volte dice, per il mio bene? Ma in che modo vien fuori questo bene, quando io le do retta? Tutto questo bene, che cos’è?”

Via via che prende coscienza del suo bene, il bambino e poi ragazzo diviene sempre più capace di agire in vista di esso di sua propria iniziativa. È un bene che egli sempre meglio comprende, cui egli prende sempre più gusto, col quale sempre meglio si identifica. Egli non agisce più in vista di un premio, ma perché un tale agire è già premio a sé.

Un altro segno di maturità acquisita lo si ha quando il soggetto non avverte più il bisogno di qualcuno che lo giudichi, lo premi e lo punisca, ma impari a giudicarsi da sé e a scorgere da se stesso le conseguenze positive e negative delle proprie azioni.

L’individuo entra, così, in una fase incomparabilmente più matura della sua crescita. Ora, come già dicevo, penso che della crescita umana, e della crescita religiosa in particolare, sia di un individuo che di una società si possa parlare in termini strettamente analoghi.

La crescita dell’uomo religioso si compie nell’esperienza. È nell’esperienza spirituale che ogni articolo di fede o precetto morale trova il suo senso e la sua convalida.

Nell'esperienza spirituale si incontrano tutte le religioni come su un terreno comune. È qui che nasce la solidarietà ecumenica. Ed è qui che le esperienze religiose di matrice più diversa trovano i loro riscontri, si confermano a vicenda, possono dialogare dibattere e mutuamente correggersi.

Nell'esperienza spirituale si colgono anche i valori dell'umanesimo, della cultura, delle arti, delle scienze come di ogni forma di conoscenza, delle più diverse tecniche trasformatrici della realtà ad ogni livello.

In un'esperienza spirituale integrata i valori religiosi, estetici, conoscitivi, scientifici, tecnologici appaiono tante espressioni diverse di un tutto solidale. È nel tutto che ciascuna parte acquista senso.

Ancora in un'esperienza spirituale integrata la religione è l'anima di tutte le più varie espressioni dell'umanesimo, attraverso cui gli uomini cooperano all'opera creativa di Dio e aiutano Dio stesso a portarla al suo compimento perfetto, lo aiutano a promuovere il suo regno come in cielo così in terra.

È, così, in un'esperienza spirituale integrata che ciascuna espressione dell'umanesimo, ciascun'arte o scienza o forma di azione, coglie il suo significato ultimo.

Ed è qui, infine, che la lettera si riconduce allo spirito e, lungi dall'imprigionarlo, lungi dal mortificarlo e, al limite, dall'ucciderlo, si pone e mantiene al suo servizio, brava ancella discreta, efficiente e fedele.