



diritto & religioni

Semestrale
Anno X - n. 2-2015
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

20



LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE

Diritto e Religioni

Semestrale
Anno X - n. 2-2015
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli (†), R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci
A. Bettetini, G. Lo Castro
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,
A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli (†)
G.J. Kaczyński, M. Pascali
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale
e comunitaria*

Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefani
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali
S. Testa Bappenheim
V. Maiello
A. Guarino

Parte III

SETTORI

*Lettere, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Chiara Ghedini - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàñ - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura.

Letture

MAGDI CRISTIANO ALLAM, «*Il Corano*», Elledici Leumann, Torino, 2008, edizione speciale per *Il Giornale*, Biblioteca delle libertà, 2015, pp. I-XLII e 1-400.

Il proposito di misurarsi con il commento del Corano è, per ogni studioso che vi si accinga, un fatto di per sé denso di implicazioni spirituali, e persino di notevoli condizionamenti culturali¹. Quando poi l'autore sia un intellettuale reduce dall'esperienza di un lacerante «transito» nel credo confessionale, questo impegno diviene un evento di rara intensità. È questo il caso – proprio in virtù del confessato «travaglio particolarmente sentito e sofferto» (p. XI) dall'Islam giovanile al cristianesimo dell'età adulta – della lettura del Corano prospettata da Magdi Cristiano Allam.

L'analisi proposta viene infatti arricchita da personali convincimenti e da un sostrato culturale vasto e profondo, ma anche da un atteggiamento critico e distaccato che rende il volume un *unicum*, nel pur ricco panorama della letteratura di commento del testo sacro dell'Islam. Un'analisi che, probabilmente, apparirà agli occhi dell'ortodossia più intransigente persino irriverente e blasfema. Basti pensare alla «aurea mediocrità» che, secondo Allam, circoscrive talvolta i comportamenti dei fedeli maomettani², o al frequente tratteggio di una natura tanto umana del Profeta da dedurne la «peccabilità»³. Si tratta, tuttavia, di una lettura che intende principalmente suscitare la riflessione, specialmente all'indirizzo del comprensivo occidente, più possibilista ad accogliere la dimensione umana del divino.

La posizione spirituale, diremo, ideologico-spirituale, prima che di tipo scientifico-metodologico, è espressa nella Prefazione (pp. VII-XVIII), laddove l'A. precisa che

¹ Il retroterra della cultura musulmana di Allam emerge chiaramente nell'atteggiamento di rispetto reverenziale con cui si avvicina al Libro sacro: testo che può essere «spiegato», ma non «criticato», essendo *parola diretta* ed immutabile di Dio, salvo intraprendere una pratica dottrinalmente non solo infruttuosa, ma impossibile e, semmai, peccaminosa.

² Tra le norme di comportamento che descrivono questo atteggiamento di compromesso etico, cfr. XLII, «*La consultazione*», n. 11, p. 253 o, in materia di cd. «divorzio revocabile» o di adulterio, LXV, «*Il divorzio*», nn. 1-6, p. 303. Vedi, ancora, VII, «*L'alto limbo*», n. 6, p. 86, in cui l'Islam, a differenza del cristianesimo, appare come la religione del «giusto mezzo», totalmente estranea all'eroismo evangelico.

³ Il tema della «peccabilità» di Maometto è espresso in molte occasioni, ma l'A. riferisce anche l'opposto avviso dei commentatori musulmani, per i quali l'assoluta infallibilità del Profeta non è in discussione. Cfr. XCIII, «*Il mattino*», n. 4, p. 343; XCIV, «*L'apertura*», n. 1, p. 344; IV, «*Le donne*», n. 18, p. 58. Per Allam, beninteso, l'umanizzazione del Profeta non comporta valutazioni necessariamente negative, mettendone anzi in luce il pregio della sincerità nel trasmettere le rivelazioni, anche quando a lui stesso avverse. In tal senso, XI, «*Hud*», n. 5, p. 117.

il suo è un «obiettivo non ideologico, ma culturale» (p. XVIII). Tuttavia il lettore sarebbe fuori strada nel bollare questa scelta sotto il sigillo di un vieto propagandismo *tout-court* o, peggio, come un'operazione intrisa di pedagogismo sotterraneo indicante la giusta via da seguire in materia di fede, perché l'analisi di Allam si propone un ben diverso scopo: quello della conoscenza monda dal dato pregiudiziale. Ciò che l'A. propone è principalmente, insomma, un «invito a leggere il Corano» (p. XVIII). Ma sollecitando alla lettura come prassi di avvicinamento e di contatto col Libro sacro non superficiale, bensì con occhi attenti, che sappiano non solo «guardare», ma «vedere», nel senso classico dell'*intus legere*, al netto di retoriche adatte ad una moda benpensante e facilona, e di atteggiamenti di relativismo giuridico, soprattutto di ordine culturale.

La considerazione che «il Corano, la Sunna e la Sira [vale a dire] le tre principali fonti da cui si attinge per l'elaborazione della *Shari'a*, non siano conosciute adeguatamente» non solo dai musulmani, ma siano ignorate dalla gran parte degli europei e occidentali (p. IX) è il motore di un impegno che trova nell'esortazione giovannea del «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Giov. 8,32) il versante oscuro della luna: del sapere, come autentico criterio-guida del vivere.

In certo modo, questa «spiegazione» del Corano risponde ad un ulteriore scopo, di ordine etico-politico, di cui l'A. non fa mistero, nel momento in cui si palesa come «protagonista di una missione storica (nel) promuovere un Islam moderato in Italia» (p. XI). La «spiegazione» – Allam avverte di non coltivare il proposito di uno studio di commento (p. XVIII) – va quindi ricondotta ad una impostazione ideologica e culturale che trae ispirazione dall'esperienza, storicamente isolata, degli intellettuali razionalisti e mistici islamici «illuminati», raccolti nella scuola Mutazilita dei cd. «liberi pensatori» e fautrice della tesi del Corano «creato».

Diviene consequenziale, quindi, indicare al lettore la corretta – o, per lo meno, la più prossima alle categorie del pensiero occidentale moderno – via alla lettura del Libro sacro: la via della ragione («...») per entrare nel merito dei contenuti del Corano» (p. XII) e, di conseguenza, ammette l'impiego ermeneutico della contestualizzazione spazio-temporale dei versetti, così da poter selezionare «l'attuale ed il lecito (...) dal prescritto e caduco», fino a poter «affermare la dimensione plurale dell'Islam» (p. XII).

Allam, in ogni caso, pone al centro della sua personale analisi l'uomo di cultura e, contemporaneamente, censura la disinvolta leggerezza del pensiero occidentale nei confronti delle religioni. Egli stigmatizza la cecità di chi nega alle religioni l'essenziale unicità, ammettendone l'omologazione e l'intercambiabilità e sottolinea la miopia di quanti non ne comprendono la natura strumentale di vie verso la divinità: natura che non annulla la distinzione dell'essenza teologica del «Dio» in quanto prodotto del pensiero dell'uomo, che si dispiega in una pluralità di forme e volontà in funzione delle diverse culture che ne rappresentano l'essere. Nel puntualizzare questo, Allam assume una distinzione teorica non solubile tra uomo e fede, in base al principio del temperamento dei precetti: «si può essere musulmani moderati come persone, ma non esiste un Islam moderato come religione». È questo il nucleo concettuale su cui poggia l'ermeneutica coranica dell'A.

L'affermazione è lapidaria, dura, perché non ammette repliche, e lascia gli osservatori occidentali in un evidente disorientamento.

La critica dell'A., quindi, si indirizza su un secondo versante: quello dei modelli interculturali imperanti e assertivi. Il pensiero occidentale si rivela «aprioristico e acritico nei confronti di un Corano che insegna l'amore e la pace» (p. XVI) e predica l'esercizio della tolleranza. Saremmo in presenza di un difetto di valutazione,

sull'errata convinzione che la cultura multiconfessionale e multi-etnica dell'occidente laico e democratico sia in grado di costituire modelli di solidarietà umana robusti e duraturi e, forse, nella presunzione illusoria che il paternalismo delle democrazie inclusive contenga gli anticorpi per comprimere e disinnescare i conflitti sociali fondati sull'inconciliabilità dei dogmi di fede. «Nello studiare (...) il Corano è essenziale non lasciarsi guidare da criteri religiosi preconcepi e tanto meno dalla mentalità occidentale, così come bisogna resistere alla tentazione di un irenismo ingenuo e facilone che può sconfinare in un sincretismo inconsulto o disonesto, destinato al fallimento. Questa onestà, sincerità e rispetto nell'espone e comprendere le posizioni reciproche sono i presupposti indispensabili di ogni ricerca della verità» (p. 14).

Allam tocca, dunque, il nervo scoperto della questione che non è «islamica», ma tutta «occidentale». La critica è indirizzata ad un legislatore che contempla il suo ombelico e si compiace dei principi di giusnaturalismo ed accetta l'esilio nella riserva indiana dei formalismi tecnici offerti dalla natura strumentale della legge, che non penetra nell'ontologia del contenuto culturale della fede, che ha un limitato intento pedagogico e, in ultima analisi, si disimpegna dalle responsabilità in politica ecclesiastica. Un persistente letargo sulle cui basi si erge l'incapacità di cogliere le reali distanze culturali dell'Islam dai principi illuministi del moderno occidentale, se è vero, come ben ricorda l'A., che ancora nel 1990 la Dichiarazione cairota sui diritti umani nell'Islam, proclamava la centralità del Corano nella concezione dei diritti umani in quanto categoria deontologica – così relativizzandone la radicale universalità di categoria giuridica – e affermando apoditticamente all'art.10 che nell'Islam risiede la «religione naturale dell'uomo»⁴. Si tratta di soluzioni normative che legittimano l'istituzionalità e l'estensibilità di una teocrazia sottile dell'unico vero credo, avverso gli errori delle residuali vie, anche monoteiste, alla conoscenza di Dio (p. XVII).

Su questi presupposti si sviluppa un breve Commento introduttivo (pp. XIX-XLII), che raccoglie le sure per ordine tematico. Si tratta di avvertimenti rivolti al lettore sulla corretta valutazione della dogmatica islamica, per cui «è sostanzialmente infondato e sbagliato equiparare Allah al Dio (cristiano)» (p. XIX), ma dove si sostiene anche che il Corano «emerge come un calderone dove dentro c'è tutto ed il contrario di tutto»⁵, ma tutto in modo islamicamente corretto sulla base delle teorie dei versetti abroganti e abrogati» (p. XXI)⁶; che l'azione criminale organizzata ispirata dalla «guerra santa» ha

⁴ Cfr. XXX, «*I Romani*», n. 10, p. 210, che espone la tesi dell'Islam, come «religione naturale» di ogni nato.

⁵ Qui Allam introduce criticamente elementi di logica sistematica narrativa. Sullo svolgimento non lineare delle narrazioni, secondo criteri logici lontani dal pensiero occidentale, cfr. XI cit., n. 10, p. 118 e l'epigrafe a XII, «*Giuseppe*», p. 210, dove l'A. sostiene che: «occorre però tener presente che il narratore semitico procede in genere non per sviluppo logico e deduttivo, ma in forma analitica, insistendo sui particolari e lasciando ogni deduzione al lettore». Il problema della logica nella struttura del testo ha originato, tra gli esegeti, posizioni divaricanti e persino antitetiche. Indicativo, in proposito, il giudizio di Francesco Gabrieli, che giungeva a definire il testo coranico un «guaz-zabuglio». Studiosi di recente formazione sono, viceversa, dell'avviso che i versetti celino una ben più profonda logica espositiva, rispondente alla natura arcana e dinamica della Rivelazione. Così, NEAL ROBINSON, *Discovering the Qur'an. A contemporary approach to a veiled text*, Londra, 1996.

⁶ Sulla teoria dell'abrogante e dell'abrogato, MASSIMO CAMPANINI, «*Corano*», in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento* (a cura di Alberto Melloni), Vol. I, Soc. Editrice Il Mulino, Bologna, 2010, p. 585. Cfr., tra le altre, II «*La vacca*», n. 41, p. 27.

radice ultima in un volere divino in grado di nobilitare e trasfigurare l'atto delittuoso in una giusta condanna dei miscredenti (p. XXIII); che la legittimazione giuridica della dissimulazione della fede (*takya*)⁷ quale astuzia per la salvezza della vita quando il fedele tema per la propria incolumità, si trasforma nella «assoluta impossibilità di mercanteggiare sui precetti (divini)» e «nell'improponibilità di ogni sincretismo religioso» (p. XXX); che il valore della donna nell'Islam, sia nel piano processuale testimoniale probatorio, sia nella condizione consuetudinaria dei legami sociali generali e familiari, resta residuale e soggiogato ad un immutabile primato maschile (pp. XXXV ss.)⁸; che il divieto di raffigurare il Profeta risponde ad una concezione sovrumana dello stesso che sopravanza la sua natura umana e quindi storica (p. XL).

Allam, insomma, intende introdurre il lettore occidentale nella dimensione dell'Islam «in modo da comunicar(gli) quello che il Libro sacro dice al lettore arabo» (p. 3). A tale scopo ha inteso coniugare contenuti letterari (i commentari)⁹, le traduzioni¹⁰, l'ermeneutica verbale e la metodologia presenti nella sua «spiegazione» coranica, in modo da offrire al lettore un testo divulgativo, oggettivo e scientificamente attendibile.

Riguardo all'ermeneutica, l'A. «nei passi controversi ha generalmente seguito l'interpretazione tradizionale, dando però in nota le interpretazioni alternative» (p. 3). In tal modo egli propone un prospetto esegetico plurale che affianca l'interpretazione islamica tradizionale a quella di commentatori più emancipati dal rigorismo ortodosso, sino alla sua personale rilettura del versetto.

Quanto all'impostazione di metodo, sono assai apprezzabili alcuni accorgimenti ignoti al testo originale: vengono introdotti sottotitoli che chiariscono l'oggetto della narrazione, mentre il corpo delle sure è diviso in capoversi. Ogni sura si apre con un'epigrafe riassuntiva ed esplicativa intesa a fornire l'inquadramento storico degli avvenimenti narrati, l'inquadramento dei temi teologici, l'identificazione temporale meccana o medinese¹¹. Il testo è glossato con un doppio ordine di numerazioni di rinvio: note «libere» dell'A. e note infratestuali «rigide» corrispondenti tecnicamente ai versetti. Dal punto di vista sistematico, le note compongono un autonomo apparato che guida il lettore su più registri concettuali. Si hanno così, note dogmatiche, esegetiche (per similitudine o per analogia), interpretative (ossia letterali) ed ancora, note comparative-analogiche¹²,

⁷ Cfr., XXI «I profeti», n. 9, p. 170.

⁸ La situazione di inferiorità della donna, in verità, è riferita da Allam alla cultura araba pagana preislamica. Cfr. XLIII, «Gli ornamenti d'oro», n. 5, p. 254.

⁹ ABU JA'FAR MUHAMMAD IBN JARIR AT-TABARI, *Jami al-bayan fi tafsir al-Qur'an*, Beirut (1323 eg.); ABU'L QASIM MAHMUD AL-ZAMAKHSHARI, *Al-Kashshaf an haqiqi't-tanzil*, Il Cairo; MUHAMMAD FAKHR AL-DIN AL-RAZI, *Tafsir al-kabir*, Il Cairo (1324 eg.).

¹⁰ Oltre alla consultazione delle più recenti opere della metà del Novecento (tra le quali quelle di LUIGI BONELLI, Hoepli, Milano, 1983; ALESSANDRO BAUSANI, Sansoni, Firenze, 1989 e MARTINO MARIO MORENO, Utet, Torino, 1986; FEDERICO PEIRONE, Mondadori, Milano, Voll. I-II, 1986), testo base di riferimento è l'edizione critica del Corano edita da re Fu'ad I d'Egitto, Il Cairo, 1923.

¹¹ Per l'importanza della distinzione di ordine temporale delle sure nella comprensione del Corano, Cfr. THEODOR NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*, Lipsia, 1860; THEODOR NÖLDEKE-FRIEDRICH SCHWALLY, *Über der Ursprung des Qorans e Die Sammlung des Qorans*, entrambi editi a Lipsia, 1919.

¹² Si tratta di note di rinvio alle fonti dell'Antico e Nuovo Testamento (*Pentateuco, Salmi, Vangelo*) e alla tradizione rabbinica e talmudica, in generale. Cfr. II cit., n. 2, p. 20, che rinvia alla *Lettera di San Paolo ai Colossesi*; IV, «Le donne», n. 15, p. 57, sul concetto di autorità, con richiamo della *Lettera*

teologico-dogmatiche¹³, linguistico-lessicali¹⁴ e etimologiche¹⁵, ermeneutiche¹⁶, metaforico-allegoriche che travasano nel simbolismo¹⁷, escatologiche¹⁸.

Particolare interesse per il giurista rivestono le note tese ad esplorare i profili di dottrina giuridica¹⁹ e di politica ecclesiastica²⁰ posto che il diritto è esso stesso pervaso

di S. Paolo ai Romani; XIX, «*Maria*», n. 5, p. 159 che, circa l'annunciazione e la nascita di Gesù, richiama i vangeli apocrifi (Vangelo di Tommaso e Pseudo-Matteo); V, «*La mensa*», n. 4, p. 65, sui divieti alimentari (con richiamo a *Deuteronomio* e *Levitico*); VII, «*L'alto limbo*», in cui in più note, per la descrizione dei personaggi biblici e la genealogia, si rinvia a *Esodo* e *Genesi*; XXIV, «*La luce*», n. 5, p. 184, con richiamo alla graduale mitigazione della schiavitù (*Colossesi*; *Corinzi*); XXVIII, «*Il racconto*», n. 12, p. 202, che richiama la narrazione della costruzione della Torre di Babele (*Genesi*). Talvolta la comparazione è puramente testuale: ad es. nella conoscenza della vera religione, il richiamo alle parole di Gesù, in XLII, «*La consultazione*», n. 4, p. 251; in altri casi, la comparazione è rituale, ad es. per il significato delle preghiere notturne, LXXIII, «*L'avvolto nel mantello*», nn. 1-3, p. 318.

¹³ Ad es. sul dogma dell'inimitabilità, II cit., n. 5, p. 21 e n. 55, p. 30, sul concetto del governo di Dio per mezzo di cause prime; III, «*La famiglia di Imran*», n. 29, p. 45, sulla prospettiva islamica della morte di Cristo; XVI, «*L'ape*», n. 2, p. 239, che sostiene l'idea di un Dio in costante attività, autore di una «creazione continua»; XX, «*Ta-Ha*», n. 1, p. 163, che nell'avvertire il difetto del concetto di Redenzione nell'Islam, ne segue lo scarso valore attribuito alla sofferenza quale pratica – centrale nel cristianesimo – di perfezione spirituale; sulla dottrina della predestinazione, LIV, «*La luna*», n. 10, p. 282 o, anche, LXXVI, «*L'uomo*», n. 10, p. 324.

¹⁴ Si allude a II, cit., n. 16, p. 23, circa il termine «*furqan*», poi ribadito in XXI, «*I profeti*», n. 6, p. 169; o VIII, «*Il bottino di guerra*», n. 2, p. 96, che assimila il termine «verità» ad Islam.

¹⁵ Cfr. XV, «*al-Hijr*», n. 3, p. 136, che traduce «*haqq*» in un concetto tanto intenso di «verità», da convogliarlo nell'accezione temporale di «giustizia»; XVII, «*Il viaggio notturno*», p. 146 ss., che identifica la «sapienza» o «saggezza» (*bikma*) nella Rivelazione, in quanto conoscenza dei precetti morali; XCII, «*La notte*», n. 3, p. 342, per cui l'elemosina (*zakat*) esprime, oltre all'idea di tassa prescritta, anche l'idea di «purificazione».

¹⁶ Cfr. II, cit., n. 58, p. 31, sulla clausola della «moderazione» alla rigida legge del taglio; III, cit., n. 3, p. 41, che espone la differenza tra versetti chiari o solidi e oscuri o allegorici; XVIII, «*La caverna*», n. 8, p. 153, in cui l'A. distingue nel Corano passi con significato esteriore (essoterico) e interiore (esoterico), questi ultimi, più prossimi alla sensibilità mistica musulmana.

¹⁷ Così, la bilancia, simbolo di giustizia e di rappresentazione del diritto coranico, in XLII cit., n. 5, p. 252 o, ancora, l'immagine del «Dio-guida», espressa da LXXIV, «*Il coperto dal mantello*», n. 9, p. 321. In XVII cit., n. 19, p. 149 l'albero maledetto (*zaqqum*) sintetizza la terribile tentazione del peccato; XVIII cit., n. 6, p. 153, dove il risveglio dei «Sette Dormienti» corrisponde, simbolicamente, alla risurrezione dei morti.

¹⁸ Cfr. XVIII cit., n. 15, p. 154, sul «livellamento dei monti».

¹⁹ Cfr. II cit., n. 23, p. 24, sulla prospettazione di una parità giuridica tra le religioni monoteiste; III, cit., n. 42, p. 43, sulla clausola di garanzia alla conservazione della propria religione personale; IV, cit., n. 1, p. 53, sul matrimonio e la poligamia e sugli istituti giuridici annessi di dote, eredità e divorzio; V, cit., n. 17 p. 68 sul principio dello statuto personale di cristiani ed ebrei nei Paesi islamici, *ibidem*, n. 24, p. 71, sul senso di giustizia e tolleranza religiosa verso i cristiani ed, ancora, n. 32, p. 82, sulla «giustizia» come attributo-cardine del Dio coranico; XXIV, cit., n. 1, p. 182, sulla lapidazione per gli adulteri; XXIX, «*Il regno*», n. 5, p. 206, sulla condanna incondizionata dell'omosessualità; XXX, cit., n. 13, p. 211, che condanna l'usura.

²⁰ XXIX, «*Il regno*», n. 10, p. 207, per cui, nel versetto che sollecita il credente a «non disputare con la gente del Libro se non nel modo migliore», risiederebbe l'apertura al dialogo interconfessionale proprio delle più avanzate politiche ecclesiastiche. Analogamente, CIX, «*I miscredenti*», sura ritenuta la *Magna Charta* della tolleranza religiosa islamica.

di sacralità²¹, sino a giungere ai costumi e alle consuetudini e, in generale, alle regole di comportamento sociale: quelle per le quali il Profeta lancia strali condannatori verso l'uomo soggiogato, come novello ricco Epulone, dalla brama di ricchezza²².

Il lettore è poi provvisto dall'A. di ulteriori strumenti di approccio nell'Introduzione (pp. 5-14) in cui si articola una sintetica esposizione del significato teologico, storico, letterario ed etico-sociale del Corano, in modo da offrirne una visione comparata della natura di fonte letteraria, poetica e precettistica, in raffronto ai correlativi testi sacri vetero e neo-testamentari.

A questi strumenti si aggiungono un Glossario (pp. 365-372) e l'utilissimo Indice analitico (pp. 373-397) che, con il rinvio alle sure e ai versetti, permette una visione panoramica orizzontale del testo sacro e, nel contempo, selettiva degli argomenti, con la possibilità di raccogliarli e confrontarli sinotticamente.

Qual è, dunque, la posizione scientifica assunta dall'A. nello scenario dell'esegesi e, in generale, della ricerca sul testo coranico? A quale schiera di studiosi – osservatore partecipe, polemista integrale, revisionista – va ricondotto il suo pensiero critico?²³ Allam non pone affatto in discussione l'autenticità del testo sacro, né dell'esperienza spirituale musulmana verso le quali, semmai, manifesta un limpido rispetto: non ci appare, insomma, un revisionista intransigente, né uno spergiuro insolente voltairiano²⁴. Il confronto delle fonti islamiche con fonti estranee, o meglio «esterne»²⁵, ed i molteplici rinvii di carattere filologico-letterario, con incursioni comparative alle fonti dell'Antico e Nuovo Testamento rispondono all'intenzione di divulgare la vitalità delle concrezioni linguistiche, segno di un più profondo dialogo tra flussi culturali venuto sviluppandosi nell'Arabia del VII secolo²⁶. Il proposito è quello di rivalutare il complesso degli elementi compositivi affluenti nel Corano, in modo da accompagnare il lettore alla scoperta della universalità della sua dimensione teologica ed etica e alle differenze di prospettiva delle religioni monoteiste sull'atto di fede²⁷.

Per altro verso, nel commentare gli istituti giuridici della famiglia (la poligamia)²⁸

²¹ AHMAD A. W. VINCENZO, *Islam. L'altra civiltà*, Mondadori, Milano, 2001.

²² Allam sottolinea l'atteggiamento apertamente censorio di Maometto verso l'affarismo speculativo e, in genere, verso le ricchezze terrene. Cfr. LXXXVIII, «L'ora che avvolge», n. 5, p. 338 e CIV, «Il diffamatore», p. 354.

²³ LEONARDO CAPEZZONE, «Teologia islamica», in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, cit., Vol. II, pp. 1646 ss.

²⁴ Si allude alla celebre tragedia di FRANÇOIS-MARIE AROUET (VOLTAIRE), *Mabomet ou le fanatisme* (1742).

²⁵ Allam, di conseguenza, non prende in considerazione il problema della datazione del testo: tema non trascurato dalla ricerca orientalistica del Novecento. Cfr. PATRICIA CRONE - MICHAEL COOK, *Hagarism. The making of the Islamic world*, Cambridge, 1977; ANDREW RIPPIN, *The Qur'an and its interpretative tradition*, Farnham, 2001.

²⁶ In tal senso, cfr. AA.VV., *Literary structures of religious meaning in the Qur'an* (a cura di ISSA BOULLATA), Richmond, 2000.

²⁷ Operazione, questa, che non si porrebbe in termini molto diversi nel caso di approccio con gli altri diritti confessionali, che mostrano una fondamentale analogia nella «costante presenza dell'ordine spirituale» quale fattore connotante. Cfr. MARIO TEDESCHI, «Confessioni religiose. VIII) Islam», in *Enciclopedia Giuridica Treccani*, Aggiornamenti, Roma 2002, p. 7.

²⁸ Tesi radicali sono, invece, ad es., in BASHEER M. NAFI, *Tabir Ibn 'Ashur: the career and thought of a modern reformist*, in *Journal of Qur'anic studies*, 7/1 (2005), pp. 1 ss.

e le condizioni connesse allo *status* della donna (il velo), Allam assume una posizione mediana, volta più a far comprendere il significato ed il valore attribuito a quelle regole di costume della mentalità islamica muovendo da quella medesima prospettiva e non *ad extra*, nulla concedendo ad aprioristiche censure: una posizione equilibrata, distante da profili di utilitarismo e di facile strumentalizzazione ideologica, che tale resta anche quando, ad assecondarla, soccorrerebbe l'esigenza dell'aggiornamento delle leggi esauste dalle ingiurie del tempo²⁹.

Sotto il profilo pedagogico, invece, egli sembra abbracciare una linea di analisi tutta personale: il Corano, in funzione apologetica, è lo strumento principe per l'educazione, in quanto descrive una religione razionale universale, provvista di un corredo di strumenti logici che chiedono al fedele di ragionare e che non gli impongono di credere a-priori³⁰. Siamo al cospetto di una religione priva di mistero, senza santi né reliquie, senza prodigi da collegare ad una provvidenza caritatevole e con una percezione miracolistica che si compie tutta nella rivelazione dei versetti³¹; una religione, insomma, che sollecita l'uomo a coniugare la fede con i più immediati interrogativi esistenziali, sino a trasformare l'esperienza spirituale in un dato carnale ed il suo testo materiale in un documento cui tributare, per un processo transustanziale, la venerazione assoluta e senza riserve.

Allam, tuttavia, non accoglie di questa prospettiva di pensiero, il corollario razionalista assertore di un uomo titolare in pienezza della facoltà del libero arbitrio nella fenomenologia delle cause naturali. Semmai, per lui, è proprio il contrario: l'agire umano, così come concepito nel Corano, sarebbe perennemente dominato dall'intervento diretto del divino.

Se in questa asserzione l'A. coglie una delle maggiori distanze tra Islam e cristianesimo – per il quale la Divinità si rende visibile attraverso «cause seconde», ossia segni provvidenziali con cui Dio parla all'uomo³² – mi sembra che egli faccia anche propria la posizione di rifiuto dell'interpretazione «atomistica» della storia³³. La sua «spiegazione» del Corano è, infatti, un tentativo di coglierne in profondità, per riunirne i fili componenti, il complesso dei fattori testuali. L'annullamento della prospettiva miracolistica ha per contropartita la condizione, tutta umana, di un sapere limitato ai fenomeni reali, terreni, temporali, il cui apprendimento non supera la soglia della misericordiosa, puntuale ed atomistica concessione dell'invisibile Dio coranico all'uomo³⁴.

²⁹ Sulle fonti giuridiche e sulle complesse dinamiche che si sviluppano tra fissità del dogma ed esigenze di aggiornamento, GIUSEPPE CAPUTO, *Introduzione al diritto islamico*, I, Giappichelli, Torino, 1990, pp. 65 ss.

³⁰ MASSIMO CAMPANINI, «Corano» cit., p. 590.

³¹ I versetti sarebbero di per sé un prodigio miracoloso. Cfr. XXXIV, «*I Saba*», n. 2, p. 221. Quanto al miracolismo delle rivelazioni coraniche, cfr. GIUSEPPE CAPUTO, *Introduzione al diritto islamico* cit., p. 16.

³² Diversamente dal cristianesimo, di provvidenziale, nell'Islam, c'è solo la Sapienza illimitata di Allah, non il soccorso verso l'uomo. Sul punto, GINO RAGOZZINO, *La severa legge del Corano*, Casale Monferrato, Piemonte, 2002, p. 20.

³³ Cfr. l'approccio storico-ermeneutico di FAZLUR RAHMAN, *Islam and modernity*, Chicago-Londra, 1984.

³⁴ L'invisibilità di Allah è traducibile nel dogma della sua inaccessibilità umana, sia in termini razionali (VII, cit., n. 22, p. 92, con richiamo ad *Esodo*) sia in termini teologici, come visione beati-

E tuttavia, proprio dallo spinosissimo argomento teologico del libero arbitrio, e del peccato, l'A. dà un saggio della sua oggettività quando, pur puntualizzando l'ambivalenza del Corano sul tema, afferma che: «in nessuna religione, nemmeno in quella cristiana, il problema della predestinazione ha trovato una soluzione soddisfacente»³⁵.

Quanto alla prospettiva letteraria, ci sembra che l'A. indulga, anche se con minor frequenza di altri registri ermeneutici, ad una lettura estetica del Corano³⁶: lettura che, in ogni caso, rimane fedele ad un intento di verità e di divulgazione corretta. Autenticità ed inimitabilità del testo sacro non sono infatti posti in discussione, neppure quando l'esegesi si inoltra nel terreno dell'indagine artistica e dell'allegoria, neppure di fronte alla natura arcana del versetto³⁷. Anche nell'interpretazione metaforica, insomma, per Allam il linguaggio coranico resta tutto proiettato principalmente all'esortazione del fedele nel perseverare lungo la condotta morale, quale elemento innegabilmente centrale nell'*ethos* islamico.

In ultima analisi, la «spiegazione» di Allam sembra sovrapporsi all'esperienza di carattere storico-ermeneutico intrapresa da alcuni illuminati esegeti contemporanei (per questo, caduti in disgrazia nel proprio Paese natale)³⁸.

Di quella corrente di pensiero «aperta», egli sembra infatti condividere il rifiuto di un approccio dogmatico e «metafisico» del Corano, prospettando la via di una ermeneutica umanistica, in cui il rapporto tra Dio e l'uomo si stempera – quasi volendone sciogliere le catene con una tensione titanica – dall'austera condizione della «sottomissione» e dal rigore del dominio teocratico divino, per guadagnare il dialogo comprensivo di Allah verso la creatura limitata e peccatrice³⁹. Allam, insomma, ci appare un interprete dal duplice registro: da un lato, nella rilettura del testo sacro, un equilibrato esegeta storico-umanista; dall'altro, un censore della miope superiorità culturale occidentale, testimoniata dagli imperanti modelli di consumismo livellatore, che presume l'applicazione onnivale delle proprie categorie concettuali⁴⁰ e che ritiene scontato allineare nell'indistinto di un «unico Dio» le incommensurabili implicazioni teologiche e le distanze, spesso siderali, delle reciproche verità di fede.

Fabio Vecchi

fica di Dio (VI, «*I greggi*», n. 27, p. 81). In entrambi i casi Allam coglie un'ulteriore divergenza tra teologia islamica e cristiana.

³⁵ XVI, cit., n. 6, p. 141. Per il collegamento tra libero arbitrio e peccato, cfr. anche XI, cit., n. 30, p. 122 e, per la declinazione del tema teologico della responsabilità umana, XIII, «*Il trono*», n. 46, p. 142.

³⁶ Talvolta, si tratta di un estetismo che rinvia al misticismo ispirato, come nel caso dell'onniscienza di Allah. Cfr. L, «*La lettera qaf*», n. 13, p. 273.

³⁷ È, semmai, l'indecifrabilità, la natura ellittica ed allusiva del testo narrativo, che impongono l'esegesi qualificata. Così, GINO RAGOZZINO, *La severa legge del Corano* cit., p. 21; sulle peculiarità dell'esegesi coranica, GIUSEPPE CAPUTO, *Introduzione al diritto islamico* cit., p. 6.

³⁸ Il riferimento è all'egiziano NASR HAMID ABU ZAYD, *Testo sacro e libertà. Per una lettura critica del Corano*, (a cura di Federica Fedeli) Marsilio, Venezia, 2012.

³⁹ Sublime, la sura XXII, «*Il pellegrinaggio*», n. 18, p. 176, dove si riafferma il dogma teologico centrale nell'Islam della debolezza umana e di un Dio misericordioso che, per questo, non impone pesi eccessivamente gravosi alle sue creature.

⁴⁰ MARIO TEDESCHI, «*Confessioni religiose. VIII) Islam*» cit., p. 1.