

Rivelazione e Trinità nel dialogo fra islam e cristianesimo con uno sguardo all'ebraismo

Michael Schulz

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. La problematica

Si qualifica l'islam come una religione monoteistica basata su una rivelazione di un Dio personale¹ e unico; perciò possiede una somiglianza con le altre due religioni monoteistiche, l'ebraismo e il cristianesimo, anch'esse derivate da una rivelazione storica. Solo nel cristianesimo però è stata sviluppata una teologia della Trinità come conseguenza di questa rivelazione. In quest'articolo viene messa in rilievo la logica del rapporto fra rivelazione e la sua comprensione trinitaria, nella quale l'islam vede il grande equivoco cristiano. Mentre nel cristianesimo si è convinti della necessità di interpretare la rivelazione in Gesù di Nazaret in termini trinitari e concentrare il simbolo della fede nella professione della Trinità, i musulmani riassumono la loro fede nella professione dell'unicità di Dio: «non vi è dio se non Iddio», una formula che ricorda la sura 112 che contiene la precisazione: «Non generò né fu generato e nessuno Gli è pari».

Il presidente della Comunità Religiosa Islamica Italiana (Co.Re.Is.), un milanese convertitosi all'Islam nel 1951, 'Abd al Wāhid Pallavicini, sottolinea la concordanza della fede islamica con quella ebraica che si esprime nel primo comandamento: «Io sono il Signore Dio tuo, non avrai altro Dio all'infuori di Me»². Ne consegue che anche la comprensione ebraica della rivelazione divina evoca la professione di fede

¹ Nell'islam non si applica generalmente il concetto di persona ad Allah, giacché sembra ridurre Dio alle misure dell'uomo e indicare un antropomorfismo. Si comprende però Dio come un essere unico, cosciente di sé e libero che agisce nella storia. In questo senso Dio è un essere personale: cfr. T. NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie. Vom Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, 24, 102, 108, 175, 178, 210 s.

² 'ABD AL-WĀHID PALLAVICINI, *Islām interiore. La ricerca della Verità nella religione islamica*, Milano 2002, 99.

dell'unicità di Dio com'è espressa nello *Shema' Israel* (Dt 6,4: «Ascolta, Israele: il Signore è nostro Dio, il Signore è uno solo...»). Nell'espressione "generazione", applicata alla processione del Verbo dal Padre, alcuni rabbini identificarono inoltre un'obiezione contro l'esistenza necessaria di Dio: essere generato, cioè essere nato, significherebbe essere contingente. Questo predicato non si potrebbe certamente attribuire all'essere necessario di Dio³. Pallavicini cita però anche il simbolo cristiano che pone all'inizio la professione dell'unico Dio: «Credo in unum Deum». Egli rispetta quindi l'autointelligenza cristiana che respinge ogni politeismo, anche sotto forma di un triteismo che i musulmani in genere rimproverano al cristianesimo⁴.

³ Cfr. M. WIENER e S. PICK, in *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*, a cura del Verband der Deutschen Juden, vol. II e III, Leipzig 1928-1930/München 1999, vol. II: 217, 233 s.; vol. III: 106. Non si comprende o non si accetta la differenza fra generazione quale processione necessaria ed eterna in Dio e processione libera quale creazione «fuori» di Dio (*genitum, non factum*). Si afferma invece un «monoteismo astratto» (!) e un «trascendentismo» (vol. II, 235).

⁴ Secondo W. M. WATT e A. T. WELCH, *Der Islam I: Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben* (Religionen der Menschheit 25,1), Stuttgart 1980, 115-118, 126 ss., la critica della dottrina della Trinità non colpisce la dottrina stessa, ma un triteismo che non coincide con la fede cristiana. La Trinità respinta è infatti quella di una «famiglia divina»: Dio Padre che genera un Figlio quasi biologicamente, perciò c'è la terza persona, la madre Maria (e non lo Spirito Santo). Ci sono ancora oggi musulmani che accusano il cristianesimo di politeismo e non vogliono accettare l'autentica dottrina cristiana della Trinità. Cfr. il libro assai deludente di A. TH. KHOURY e L. HAGEMANN, *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime* (Religionswissenschaftliche Studien 7), Würzburg 1994², 127-130. La stessa osservazione si ritrova in R. LEUZE, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, 144 ss. In un certo senso questo fatto è anche comprensibile dal momento che il Corano non può contenere nessun errore perché è ispirato immediatamente da Dio, verità assoluta. Come giudicare il contributo umano al Corano costituisce uno dei grandi problemi ermeneutici tra i teologi islamici. Fino ad oggi non è chiaramente identificata l'origine storica della rappresentazione della Trinità nel Corano: cfr. L. HAGEMANN, *Christliches Trinitätsverständnis im Kreuzfeuer muslimischer Kritik. Chancen und Grenzen eines Dialogs*, in *Sein - Erkennen - Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. FS für Heinrich Beck zum 65. Geburtstag* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik 7), a cura di E. Schadel e U. Voigt, Frankfurt/M. 1994, 237-244, qui 243. H. BUSSE, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, Darmstadt 1991², 23 s., sostiene che Muhammad ebbe presumibilmente dei contatti con i cristiani della setta dei colliridiani, attivi, secondo Epifanio (*Haer.* 78,23; 79,1-9; *Anc.* 13,8), in Arabia e nella penisola del Sinai. Costoro celebravano in onore di Maria un culto costituito dall'offerta di pane biscottato (*kollyris*). La setta viene anche menzionata da Leonzio di Bisanzio (*Nest. et Eut.* III, 6) e Giovanni Damasceno (*haer.* 79). Questa setta si ricollegava alla definizione di Maria come *Theotokos* (Efeso 431), ma secondo una erronea deificazione di Maria da parte di nuovi convertiti, che mescolarono la venerazione di Maria con culti pagani. ANDREAS GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37), Tübingen 1999, sottolinea la difficoltà dei membri di una determinata religione a comprendere veramente un'altra religione in se stessa. La regola d'oro del dialogo interreligioso starebbe quindi nel cercare sempre «di comprendere gli altri così come tu vorresti essere compreso da loro» (303). Riguardo al monoteismo trinitario dei cristiani questa regola è messa in pratica da 'Abd al Wahid Pallavicini. Un certo punto di aggancio della critica islamica alla rappresentazione cristiana della Trinità è ammesso da K. RAHNER, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in *Id., Schriften zur Theologie*,

D'altra parte Pallavicini offre un'interpretazione della Trinità in corrispondenza ai 99 nomi di Allah. Secondo la tradizione islamica, i 99 nomi di Allah non mettono in dubbio l'unicità dell'essenza divina, così neppure la professione dei tre nomi di Dio nel cristianesimo: Padre, Figlio e Spirito Santo. Come i 99 nomi esprimono diversi "Aspetti" di Dio, soprattutto in relazione al mondo e all'uomo, così le persone divine potrebbero essere comprese come aspetti della relazione di Dio alla creazione e all'umanità⁵.

È chiaro che questa proposta confonde gli attributi dell'essenza di Dio con le persone. Inoltre tale interpretazione significherebbe ricadere in una teoria modalistica che distingue i modi (aspetti) nei quali Dio si mostra alla sua creatura dai modi in cui Dio sussiste per se stesso. Con questa teoria la concezione della rivelazione come autocomunicazione e autosvelamento di Dio sarebbe eliminata. Secondo la fede cristiana, il Dio per sé è identico con il Dio per noi, e perciò si applica il concetto di "rivelazione" nel senso stretto e proprio.

Rivelazione nel senso islamico significa quindi qualcos'altro? È la diversa comprensione di rivelazione che provoca da un lato la concezione trinitaria e dall'altro lato quella unitarista dell'Islam? E nell'ebraismo? Per facilitare il dialogo fra musulmani e cristiani, l'islamista Adel Theodor Khoury richiede una dimostrazione cristiana che, partendo dalla comprensione cristiana della rivelazione, metta in evidenza la necessità del dogma trinitario e l'infondatezza del rimprovero politeistico⁶.

Giacché la rivelazione, creduta nel cristianesimo, abbraccia anche quella che è testimoniata dall'Antico Testamento, sarà interessante gettare uno sguardo sulla comprensione ebraica della rivelazione divina. Alla fine dovrebbe diventare chiaro

13. Zürich et a. 1978, 129-147, nel caso in cui si applichi in modo semplicistico il concetto moderno di persona alla Trinità, cosicché appaiono tre individui divini che costituiscono una unità secondaria. Rahner vede anche un certo pericolo triteistico nell'applicazione di attributi essenziali alle persone divine allorché si parla di conoscere, volere o parlare del Figlio distinto dal Padre e dallo Spirito. In verità, in Dio c'è un solo conoscere e volere; il parlare è l'atto con cui il Padre genera il Figlio che, per parte sua, in questo modo non può parlare (ciò vuol dire che il Figlio non genera). D'altra parte si può anche rispondere alla preoccupazione di Rahner che il conoscere e volere di Dio non esiste indipendentemente dalle persone divine; il conoscere o volere di Dio sussiste solo nel Padre, o nella persona del Padre, nel Figlio nonché nello Spirito. Rimane però vero che gli attributi essenziali non possono essere usati in forma costitutiva riguardo all'identità delle persone divine, solo in forma di una appropriazione, cioè per caratterizzare maggiormente le persone. Lo Spirito come vincolo fra Padre e Figlio è l'amore in Dio, o il Figlio come Logos e autoespressione del Padre è la verità, ma certamente anche il Padre è la realtà dell'amore e della verità divini.

⁵ Cfr. 'ABD AL-WAHID PALLAVICINI, *Islām interiore*, 99.

⁶ Cfr. le osservazioni di A. TH. KHOURY, in *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam* (Studien zur Religionstheologie 2), a cura di A. Bsteh, Mödling 1996, 374. Secondo R. LEUZE, *Christentum und Islam*, 144, il dialogo fra islam e cristianesimo riguardo alla Trinità non sarebbe ancora cominciato.

che il cristianesimo contribuisce al dialogo con l'idea di una visione differenziata dell'unità divina che aiuta a comprendere la possibilità della rivelazione: l'identità specifica di Dio con ciò che non è Dio. È altrettanto ovvio che questa visione differenziata dell'unità e unicità di Dio non deriva da una semplice costruzione concettuale o speculativa, bensì deve essere il risultato della presa di coscienza della rivelazione di Dio Padre nel suo Figlio Gesù, concepito, unto e risuscitato dallo Spirito Santo⁷.

Qual è dunque la logica trinitaria della rivelazione secondo la comprensione cristiana che non rompe l'unità di Dio? E come la dottrina della Trinità addirittura facilita il dialogo con l'islam e l'ebraismo⁸?

2. L'assolutezza formale della rivelazione

Prima riflettiamo sulla logica dell'idea di una rivelazione *definitiva* che presuppongono sia il cristianesimo, sia l'islam. Secondo la tradizione islamica Muhammad è detto il «suggero dei profeti»; egli infatti chiude la serie dei profeti, dopo di lui non è necessario e nemmeno possibile un altro profeta⁹. Per i cristiani, la rivelazione si compie con la morte dell'ultimo apostolo e rimane, nella sua dimensione salvifica, infallibilmente presente nella storia grazie all'assistenza dello Spirito Santo e mediante il servizio della Chiesa (DH 4204). Sebbene una nuova rivelazione non sia possibile, la rivelazione compiuta è data per un'appropriazione individuale e collettiva, sempre più adeguata e piena nella storia della Chiesa (DH 4210). Le cosiddette rivelazioni private possono solo approfondire aspetti della rivelazione di Dio in Gesù. Sorge peraltro la questione formale riguardo alla logica della definitività e insuperabilità della rivelazione. Tale questione formale è certamente collegata anche con quella materiale concernente il contenuto della rivelazione. Secondo la fede islamica, la rivelazione ricevuta consiste nella parola divina, contenuta nel

⁷ Una critica classica da parte dell'ebraismo tedesco del primo dopoguerra ammette che il Nuovo Testamento testimonia una triplice manifestazione di Dio, la quale però non condurrebbe necessariamente alla conclusione speculativa e contraddittoria della Trinità: cfr. *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*, vol. II, 93.

⁸ Nuove pubblicazioni sul dialogo cristiano-musulmano sono citate da H. ZIRKER, *Zum Verhältnis von Christentum und Islam*, in *Theologische Revue* 98 (2002) 195-204.

⁹ Cfr. Corano 33,40: Muhammad è «Messaggero di Dio e il Suggello dei Profeti». Cfr. J. BOUMAN, *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad* (Impulse der Forschung 22), Darmstadt 1989², 16-39.

libro del Corano; è la copia dal Corano originario presso Dio¹⁰. La parola divina non è certamente superabile (nel senso dell'*id quo maius cogitari nequit*) come lo è invece una realtà finita. Una pretesa di verità assoluta e non oltrepassabile non si potrebbe fondare su una rivelazione di forma finita, nella forma di una grazia *creata*, senza sfociare in un semplice "positivismo autoritario", cui mancherebbe una logica intrinseca.

D'altra parte, questa rivelazione della parola divina a Muhammad non è di una forma nuova, già Adamo l'avrebbe ricevuta¹¹. Di più, questa rivelazione sarebbe essenzialmente anche iscritta nella creazione. Il riconoscimento della creaturalità del mondo e dell'uomo fornirebbe già la base dell'atteggiamento decisivo della sottomissione ubbidiente alla volontà del creatore (*islām* = sottomissione alla volontà di Dio). Nel corso del tempo però, i peccati umani individuali e periodi di negligenza religiosa avrebbero trascurato o alterato il contenuto della rivelazione originaria; perciò Dio avrebbe mandato dei profeti incaricati di correggere il messaggio trasmesso scorrettamente (per esempio Abramo, Mosè, Gesù, nell'insieme sono 28)¹².

La convinzione che Muhammad sia da considerare come l'ultimo profeta deriva dalla concezione secondo cui la rivelazione avrebbe trovato la sua forma più pura e ormai fissata una volta per sempre nel libro del Corano, cosicché non sarebbe stata necessaria né possibile una futura correzione da parte di un nuovo profeta. Di conseguenza non si accetta la rivendicazione del persiano sciita e fondatore del bahaismo, Mirzā Husain 'Alī Nūrī (1817-1892), di trasmettere una nuova rivelazione che reinterpreterebbe autenticamente tutte le precedenti, mediate dall'induismo, buddhismo, ebraismo, cristianesimo e islam. Il fatto dunque che la parola divina "si è fatta" un libro, garantirebbe la definitività della rivelazione mediata da Muhammad quale «penna per scrivere» nella mano di Dio.

Questa rivelazione è stata trasmessa dapprima in una specie di visione. Si tratta della visione dell'angelo Gabriele, identificato anche con lo Spirito di Dio; da lui

¹⁰ Cfr. M. M. AYOUN, *La parola di Dio nel Corano*, in *Corano e Bibbia*, a cura di R. Tottoli, Brescia 2000, 31-37. «Il Corano... non è altro che l'esemplare terreno di un Corano celeste ed eterno» (31). Cfr. anche *Bibbia e Corano. Cristiani e musulmani di fronte alle scritture*, a cura del Gruppo di ricerca islamico-cristiano, Assisi 1992, 23-38; T. NAGEL, *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1991², 326-338; T. SEIDENSTICKER, *Koran*, in *Heilige Schriften. Eine Einführung*, a cura di U. Tworuschka, Darmstadt 2000, 111-130, qui 127.

¹¹ Cfr. H. ZIRKER, *Gottes Offenbarung nach muslimischem Glauben*, in *Lebendiges Zeugnis* 54 (1999) 34-45.

¹² Cfr. R. PARET, *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart 1991⁷, 58-65; H. ZIRKER, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1992², 64-72, 78-85. Dal punto di vista cristiano ci si potrebbe anche domandare in che senso il messaggio di Adamo e di Muhammad sia soprannaturale se è iscritto nella creazione e non la supera.

Muhammad riceve la vocazione ad essere il profeta. La maggior parte delle rivelazioni consiste però in momenti di ascolto: Muhammad deve perciò recitare ciò che sente. Il sostantivo verbale *qur'ān*, Corano, richiama questo "recitare". Il termine tecnico per la rivelazione è *wahy*, che si distingue da *ilhām*, cioè dall'ispirazione che stimola pensatori e poeti¹³. La rivelazione è quindi definitiva non solo perché ha trovato un'espressione fissa, chiara e autentica nel libro, bensì poiché ha la sua origine esclusivamente in Dio, mentre una rivelazione provocata dall'uomo non potrebbe pretendere di essere assoluta e insuperabile: sarebbe condizionata e quindi essenzialmente finita. Una concezione magica della rivelazione che ammettesse tale influsso umano sulla divinità rivelandosi, non concorderebbe con la logica di una rivelazione definitiva e assoluta.

3. Contenuto divino e finalità della rivelazione

Poniamo ora la questione circa il contenuto della rivelazione¹⁴. Prima di tutto il contenuto della rivelazione islamica concerne l'onnipotenza e la misericordia del Dio uno e unico. Un contenuto del genere si ritrova però, com'è stato detto, anche nelle opere della natura: esse rispecchiano la bontà del creatore. Sono inoltre degli eventi storici che mostrano la misericordia di Allah. Altri contenuti essenziali si riferiscono al ritorno dell'uomo a Dio nell'ultimo giorno, ovvero nell'ultimo giudizio. L'uomo è chiamato condurre la sua vita in gratitudine e timore davanti a Dio. In genere la rivelazione media il mistero della volontà e del comportamento di Dio nei confronti degli uomini. Dio però non comunica né svela il suo essere interiore. La rivelazione contenuta nel Corano è compresa come istruzione e ammonimento divino. Essa è la retta Guida (7,43; 68,72; 73,19; 80,11).

Dal punto di vista cristiano si potrebbe avere l'impressione che l'islam si orienti piuttosto verso una concezione di rivelazione basata sulla teoria dell'informazione – un'impressione che non sarebbe tuttavia esatta. D'altra parte, il fine della rivelazione non è la partecipazione alla vita divina. Tale partecipazione presupporrebbe un'autodonazione di Dio e la sua inabitazione nell'uomo. L'islam dà particolare rilievo all'assolutezza e all'alterità di Allah, che non cesseranno neanche nel paradiso. Al concetto di ubbidienza spetta perciò un ruolo più importante rispetto a quello

¹³ Cfr. ANNEMARIE SCHIMMEL, *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*, München 1995², 156.

¹⁴ Cfr. P. BRANCA, *Il Corano*, in *Sette e Religioni* 5/2 (1995) 105-142; W. M. WATT, *Islam* I, 214-225; T. NAGEL, *Der Koran*, 172-325.

dell'amore, il quale esprimerebbe già una troppo grande intimità con Dio. Dell'amore fra Dio e l'uomo parla per lo più solo la tradizione mistica del sufismo, generalmente respinta dalle principali correnti della religione islamica¹⁵.

Non è chiaro se la tradizione islamica intenda come fine ultimo dell'uomo (o almeno di alcuni) la visione beatifica, resa possibile da una grazia particolare che, tutto sommato, non si potrebbe adeguatamente distinguere da una partecipazione alla vita divina¹⁶.

Siamo qui di fronte a una certa dialettica: l'importanza dell'alterità di Dio non esclude la vicinanza di Dio all'uomo («In verità siamo stati Noi a creare l'uomo, e siamo a lui più vicini della sua vena giugulare», 50,16). Dio mostra la sua attenzione verso l'uomo in forma di un'alleanza originaria (*mithaq*) con Adamo (7,172). Dio è chiamato «il patrono dei credenti» che «concede la sua protezione» salvifica (3,68; 18,44). La grazia di Allah si manifesta nelle sue opere buone e nell'elezione dei profeti. Sembra tuttavia che sia esclusa l'idea di una partecipazione dell'uomo alla vita interna di Dio, il che mette in dubbio un'autocomunicazione piena di Dio all'uomo. Sulla linea della marcata trascendenza di Dio è da notare che il rifiuto della croce del profeta Gesù è motivato dall'idea che sia impossibile partire dal presupposto di un'umiliazione e di una condanna a morte del profeta di Dio¹⁷. Né Dio, né la sua parola, nemmeno il suo profeta entra nell'abisso di quell'uomo che vuole sempre compiere la volontà di Dio, ma non riesce mai a farla permanentemente¹⁸.

¹⁵ Cfr. A. SCHIMMEL, *Die Zeichen Gottes*, 142-148; *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München 1995³, 85 ss., 91, 120 s., 191-214.

¹⁶ Cfr. A. SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam*, 468: «... la visione dell'amante divino è il vero paradiso...». Essere senza visione beatifica è l'inferno. A. SCHIMMEL, *Der Weg des Menschen vor Gott. Irdisches Glück und paradiesische Vollendung*, in *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, a cura di A. Bsteh, Mödling 1994, 401-412, qui 411 s.; cfr. PALLAVICINI, *Islam interiore*, 144-147. Nella mistica tuttavia si parla anche di un'estinzione dell'individuo in Dio: cfr. L. HAGEMANN, *Sterben und Weiterleben aus islamischer Sicht*, in *Ein Leben nach dem Leben. Die Antwort der Religionen*, a cura di H. Waldenfels, Düsseldorf 1988, 67-81, qui 79 s.; T. NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, 145, 151.

¹⁷ Cfr. G. RIZZARDI, *Il problema della cristologia coranica. Storia dell'ermeneutica cristiana* (Fede e cultura), Milano 1982, 141-143; H. BUSSE, *Die theologischen Beziehungen*, 137 ss.

¹⁸ Qui si dovrebbe anche entrare nella discussione sul peccato originale che spiega l'incapacità umana di realizzare pienamente la volontà salvifica di Dio. L'islam respinge in genere questa parte della dottrina cristiana, ma deve ugualmente confrontarsi con lo stesso problema, cioè con il fatto evidente del peccato che non è tuttavia una caratteristica naturale dell'uomo. Perciò ci sono delle tradizioni islamiche che vedono un legame fra il peccato di Adamo e una disposizione umana al peccato, senza però insegnare una ereditarietà della mancanza di grazia. Secondo l'islam, una conversione può superare completamente il peccato. Liberazione e libertà dal peccato sono intese come condizione necessaria per essere profeta. Cfr. C. SCHÖCK, *Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna* (Islamkundliche Untersuchungen 168), Berlin 1993, 91 ss., 123-132.

Questa dialettica fra trascendenza e immanenza di Dio richiama su un livello filosofico la questione se non si possano intendere la trascendenza e l'alterità di Dio come il presupposto del fatto che Dio si può avvicinare in maniera totalmente differente e "altra" all'uomo, come un uomo non potrà mai fare con un altro uomo. Una vera dialettica che superi la semplice opposizione fra alterità e vicinanza di Dio concepirebbe gli aspetti opposti come condizioni che garantiscono addirittura una crescita reciproca: la sempre maggiore alterità di Dio nei confronti del mondo rende possibile anche una sempre più intensa vicinanza di Dio all'uomo, nell'uomo. Nella prospettiva di questa logica la rivelazione divina non indicherebbe il pericolo per Dio di perdersi in una esagerata vicinanza all'uomo. Non soltanto la solidarietà del Dio misericordioso con i poveri¹⁹, ma anche il suo essere coinvolto nelle vicende umane documenterebbero la sua sempre maggiore grandezza e gloria. La logica di questa dialettica fra trascendenza e immanenza di Dio renderebbe plausibile una rivelazione definitiva che è divina perché include anche un impegno di Dio profondo, entrando nella condizione umana; essa giustificherebbe quindi l'idea cristiana dell'incarnazione e dell'inabitazione di Dio nel cuore umano (l'idea dell'abitazione di Dio nell'anima umana è respinta dall'islam perché è già identificata con quella dell'incarnazione²⁰).

4. La logica trinitaria della parola divina

Questa logica, appena esposta, ci conduce inoltre alla questione su come Dio deve essere per sé stesso cosicché riesca a identificarsi con l'uomo senza perdere la sua divinità e senza distruggere l'autonomia relativa dell'uomo. Tale questione è importante anche per affrontare un problema ben conosciuto nella teologia islamica, quello della mediazione della parola divina nella parola umana. Se non si accetta un semplice ricorso all'onnipotenza di Dio, che può sempre fare tutto ciò che vuole (tranne qualcosa di contraddittorio, come un cerchio quadrato), e se non si accetta nemmeno soltanto una teologia di forma apofatica, che ribadisce la totale inaccessibilità di Dio per il pensiero umano, si può arrivare alla conclusione seguen-

¹⁹ Il sacerdote francese CHRISTIAN DELORME e il musulmano d'origine marocchina RACHID BENZINE mettono in evidenza sia la solidarietà del Dio di Abramo e di Cristo con i poveri e gli oppressi, sia quella di Allah. Ne deriverebbe il dovere cristiano e islamico di fare l'elemosina: *Abbiamo tante cose da dirvi. Cristiani e musulmani in dialogo*, Milano 2000, 165-174.

²⁰ Cfr. A. SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam*, 209: «*hulūl*, inabitazione» significa «un'incarnazione divina nell'uomo».

te: Dio è capace di identificarsi con l'uomo e di esprimersi nella lingua umana perché già in se stesso vive la sua identità essenziale e pneumatica (Spirito Santo) identificandosi (quale Dio Padre) con l'altro divino (il Figlio), fondamento e modello di ogni alterità "fuori" di Dio. Questo "preconcetto" logico della Trinità potrebbe essere utile per mostrare che la comprensione della rivelazione dell'islam tende ad aspetti essenziali di questa dottrina cristiana, senza la quale si potrebbe addirittura arrivare alla sorprendente conclusione che è proprio l'islam a mettere in dubbio l'unità assoluta di Dio, cioè il monoteismo: non si tratta solo di giustificare il fatto che la lingua umana sia capace di mediare la parola divina, ma prima di tutto si tratta della seguente questione: come ammettere il carattere divino della parola rivelante e salvare la divinità esclusiva e unica di Dio? Nel IX secolo i mu'taliziti negarono la natura non creata del Corano originale presso Dio, del quale il Corano scritto dovrebbe essere la copia in lingua umana (araba)²¹. La tesi dell'essere-creato del Corano (una sorta di "arianesimo islamico") poteva salvaguardare perfettamente la professione di fede secondo cui non esiste nulla uguale a Dio, nemmeno una parola *divina*. In tal modo la fede nella rivelazione definitiva dell'unicità e unità unitaria di Dio si toglie paradossalmente la propria base, vale a dire il suo carattere definitivo di rivelazione fondata sulla *piena divinità* della parola rivelata.

I mu'taliziti non ebbero successo con il loro razionalismo apofatico. La loro teologia fu superata dalla scuola degli ash'ariti che presero sul serio l'affermazione del Corano su se stesso: «È accanto a Lui la Madre del Libro» (13,39), di cui copia ultima e autentica è il Corano. A quanto pare, questa convinzione non coincide con il peccato capitale per l'islam, quello di *shirk*, cioè associare altri (dèi) a Dio. Ciò nonostante resta il problema di come spiegare l'esistenza di questa parola divina accanto a Dio.

Una soluzione speculativa dell'idea di una parola divina "accanto a" Dio consiste certamente nella dottrina della Trinità. Ci sono due modi distinti nei quali Dio è dato e presente: Dio come l'origine senza origine e Dio nella sua parola, originata, ma pienamente divina e rivelata. Ammesso che la rivelazione fosse vera e presupponesse questa distinzione, la distinzione dovrebbe essere di natura reale ed eterna. In genere la teologia islamica rinuncia a speculazioni del genere, il che però non

²¹ Cfr. T. NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, 101-115.

dispensa dal compito di spiegare come l'islam stesso riesca a conservare il monoteismo nel senso stretto e a professare la divinità ed eternità del verbo²².

La dottrina della Trinità non rompe l'unità di Dio in quanto comprende Dio come realtà spirituale (Gv 4,24), dove le differenze non coincidono necessariamente con una spaccatura dell'unità. Già l'unità dello spirito umano conosce la processione interna di una parola (di tante parole) in cui si rappresenta e fonda la possibilità di comunicarsi ad altri (cfr. Agostino). Se l'uomo è il vicario (*khalifa*) di Dio²³, come dice il Corano, esempi del genere non sono a priori impossibili per spiegare l'unità differenziata di Dio. Dato che ogni conoscenza analogica fallisce a causa dell'altezza di Dio, non si potrebbe giustificare neppure la logica dei 99 nomi di Allah; essi non direbbero niente su Dio. Ci sono quindi punti d'aggancio per capire taluni aspetti della dottrina della Trinità partendo dalla comprensione islamica della rivelazione e dall'antropologia del Corano.

5. La parte soggettiva della rivelazione: lo spirito

Per scoprire una traccia dello Spirito Santo nella tradizione islamica ci si può rivolgere alla menzione di spirito divino che si trova nel Corano. Lo spirito di Dio è lo spirito che dà la vita (ad Adamo, 15,29; 38,72). Nella forza dello spirito Maria concepisce Gesù. Davanti a Maria lo spirito assume persino una figura umana. Gesù viene anche chiamato spirito di Dio perché è stato concepito per opera dello spirito, e lo spirito di santità rafforza Gesù nel suo agire²⁴. Inoltre l'idea dello spirito è collegata con gli ordini di Dio. Allah manda il suo spirito a chi riceve il mandato di annunciare e mettere in guardia dai diversi pericoli. Lo spirito di santità invia sulla

²² Al prologo del vangelo di Giovanni si ricollega il musulmano M. M. AYUB, *La parola di Dio nel Corano*, 35, per indicare un parallelo fra la comprensione cristiana e quella islamica della parola divina. Afferma perfino: «In principio era il Verbo (Logos)». ... Su questo musulmani e cristiani concordano». La differenza emerge nell'affermazione «il Verbo era Dio». «Per i musulmani la parola di Dio non è identificabile con Dio, ma piuttosto la parola di Dio è separata da Lui» (36). Rimane però la questione su come la parola possa essere divina, non-creata ed «eterna» (35), senza essere una cosa sola con Dio. Due divinità non sono adeguatamente pensabili.

²³ Il Corano non menziona l'idea biblica secondo cui l'uomo è stato creato a immagine di Dio perché non esiste nessuna immagine di Dio, anzi è vietato farsi qualsiasi immagine di lui. Ciononostante il *Corano* esprime la medesima idea parlando del califfo di Dio, cioè del suo vicario che è l'uomo: cfr. J. BOUMAN, *Gott und Mensch im Koran*, 184-189.

²⁴ Cfr. J. BOUMANN, *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion*, Frankfurt/M. 1980, 121-126.

terra anche il Corano, lo porta a Muhammad, perciò lo spirito è inteso come sinonimo dell'angelo Gabriele, del portatore del Corano²⁵. È chiaro che queste indicazioni non giustificano una semplice identificazione del concetto cristiano dello Spirito Santo con la rappresentazione islamica dello spirito. In ogni modo, lo spirito di Allah fa parte della sua rivelazione e inoltre esprime parzialmente l'idea che Dio deve pneumaticamente abilitare l'uomo a mediare e accogliere la rivelazione. Muhammad deve essere santificato, liberato dai peccati, per essere «la penna per scrivere». La santità che proviene da Dio è anche un criterio che garantisce la credibilità dei mediatori dell'*hadīt* (tradizione islamica). Senza fondarsi sul concetto di spirito, anche il sufismo presuppone la necessità della luce di Dio, mediante la quale si capisce la rivelazione e si accoglie la volontà di Dio²⁶. Alla rivelazione appartiene allora un aspetto oggettivo, quale parola di Dio, e un aspetto soggettivo, come condizione di possibilità del soggetto per accogliere o mediare la rivelazione, non posta dal soggetto, ma data dalla rivelazione stessa.

L'aspetto soggettivo della rivelazione fa anche parte della convinzione islamica che Dio non permette mai un consenso dottrinale nell'errore, bensì che Dio aiuta a trovare un consenso giusto e infallibile nella sua comunità. Per realizzare questi consensi si è sviluppato un sistema di consultazioni e commissioni dei dotti e degli scienziati²⁷.

A quanto pare, la fede islamica riflette alcuni elementi essenziali di quelli che secondo l'autocomprensione cristiana sono da attribuire allo Spirito Santo: è lo Spirito che rende possibile la comprensione della rivelazione nella storia, in Cristo e nella comunità ecclesiale. Comprensione e accoglienza della rivelazione devono infatti essere un aspetto della rivelazione stessa che trascende le capacità umane, perciò Dio stesso deve essere il garante della trasmissione e ricezione autentiche della comunicazione sia della sua volontà sia di sé. Non si potrebbe parlare di una rivelazione definitiva, se essa dovesse perdersi nel corso del tempo così come l'acqua s'infiltra nella sabbia del deserto e sparisce. La rivelazione deve quindi portare con sé anche le condizioni della sua presenza nell'uomo, nella comunità religiosa e nella storia umana.

A un concetto completo di una rivelazione definitiva appartengono l'aspetto oggettivo (il contenuto) e quello soggettivo (soggetto umano, comunità); ciò significa

²⁵ Cfr. art. *Geist*, in A.Th. KHOURY – L. HAGEMANN – P. HEIN, *Islam-Lexikon*, Freiburg 1991, vol. 2, 288.

²⁶ Cfr. A. SCHIMMEL, *Die Zeichen Gottes*, 37 s., 148, 193; T. NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, 132.

²⁷ Cfr. A. TH. KHOURY, *Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, Freiburg 1996⁴, 52 s.

che la logica di una rivelazione definitiva implica una struttura trinitaria: l'origine divina senza origine, il contenuto in forma della parola divina e lo spirito in cui la parola è accolta, compresa e trasmessa da una comunità di fede in modo infallibile.

Nell'islam non si giunge alla conclusione che questo lato soggettivo della rivelazione debba indicare un'altra sussistenza divina in identità essenziale con l'origine di ogni rivelazione. Se tuttavia, secondo la tradizione musulmana, lo spirito dà la vita naturale e la comprensione della rivelazione, se lo spirito eleva le capacità umane al livello soprannaturale, se santifica la volontà umana e la dispone a realizzare la volontà divina, in tal caso a questo spirito forse spetterebbe un carattere divino, anzi, dovrebbe essere Dio e quindi un modo in cui Dio sarebbe reale, sussisterebbe. Per lo meno questa è la conclusione cristiana. La nostra analisi conferma che anche nel caso dell'islam la Trinità può essere considerata come una chiave ermeneutica per la comprensione della logica che struttura la rivelazione su cui si poggia la fede musulmana – indipendente dalla questione della verità di questa rivelazione dal punto di vista cristiano²⁸.

6. Tendenze trinitario-incarnatorie nell'ebraismo

L'ebraismo si muove ugualmente verso una comprensione trinitaria della rivelazione. Prima di tutto è certamente da constatare il fatto che la relazione fra ebraismo e cristianesimo non è paragonabile con quella fra islam e cristianesimo, vale a dire fra due religioni. L'ebraismo non è un'altra religione rispetto al cristianesimo, perché rappresenta la fede nel medesimo Dio che si è rivelato al popolo di Israele. Secondo la fede cristiana, Gesù cerca di costituire questo popolo come comunità escatologica, in cui il regno del Dio di Abramo, cioè del suo Abba-Padre, è accolto in virtù dello Spirito Santo (Mc 14,36; Mt 12,28). Questa comunità escatologica sarà anche il luogo dell'alleanza mai sciolta. La pretesa di verità della rivelazione creduta dagli ebrei non è quindi messa in discussione da parte cristiana.

Benché si possa parlare di un pluralismo epistemologico in riferimento a ciò che significa il termine "rivelazione" nella tradizione ebraica, tuttavia è possibile indicare un "centro di gravitazione" nei diversi significati che garantisca anche l'unità

²⁸ Riguardo alla discussione su quanto Muhammad possa o non possa essere compreso come un profeta e il suo messaggio come rivelazione anche da parte cristiana cfr. A. TH. KHOURY, *Der Islam in der Sicht christlicher Theologie*, in *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam*, 265-286; H. ZIRKER, *Christentum und Islam*, 18-56, 177-193.

della Scrittura²⁹. Come centro contenutistico della rivelazione ebraica si può identificare l'autoimpegno di Dio nella storia; i fatti storici raccontano della vicinanza di Dio. Alla luce della storia si comprende anche la creazione come un evento libero, come il risultato del volere libero di Dio creatore. Il centro ermeneutico della Bibbia ebraica è la sua testimonianza dell'esistenza di Dio che agisce in favore del suo popolo quale luce dei popoli. Dio realizza il suo autoimpegno, in cui si rivela e si comunica, mediante la sua *parola*, il suo *spirito* e la sua *sapienza*. Al centro della rivelazione si trova la *Torah*, rivelata a Mosè. Ad essa l'ebraismo postbiblico attribuisce persino una preesistenza come fondamento della creazione. La letteratura sapienziale presenta la *sapienza* nella sua preesistenza creata (Prv 8,22-31)³⁰. Questa sapienza viene anche identificata con la *Torah*, cioè con la parola di Dio. La sapienza media l'opera creatrice di Dio, la cui vicinanza si percepisce negli eventi storici d'Israele e nella vita dell'uomo fedele all'alleanza. Essa media persino il dono della vita (Prv 3,18; 8,35; 9,6), e questa mediazione è un'attività divina. C'è inoltre lo *spirito* che dà la vita all'uomo (Gn 2,7; Sal 104,30) e lo rende capace di vivere e accogliere la volontà salvifica di Dio espressa nella legge (parola) rivelata (Ez 36,27). È quindi Dio che garantisce la sintesi fra l'oggetto della sua rivelazione e il soggetto umano che la accoglie. Lo Spirito ispira altresì gli autori della Bibbia e garantisce sia la verità della loro testimonianza, sia la presenza della rivelazione

²⁹ Riguardo all'interpretazione ebraica del concetto di "rivelazione" cfr. J. J. PETUCHOWSKI, *Zur rabbinischen Interpretation des Offenbarungsglaubens*, in *Offenbarungsverständnis im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis* (Quaestiones disputatae 92), a cura di J. J. Petuchowski e W. Strolz, Freiburg 1981, 72-86: lo studioso indica la *Torah* come centro scritto della rivelazione, la quale però concerne non solo la legge, ma tutta la Bibbia ebraica. Inoltre c'è la *Torah* orale, ricevuta da Mosè e mediata da una catena di testimoni, ma anche parzialmente fissata per iscritto. Nella tradizione e interpretazione progressiva la rivelazione rimane presente. Dio potrebbe anche rivelare la sua presenza a persone sante (*Gilluj Shekhina*). A. CHIAPPINI sottolinea, in *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Lévinas lettore del Talmud*, Firenze 1999, 163-211, la notevole differenza fra il concetto di rivelazione dell'ebraismo nell'interpretazione di Lévinas e del cristianesimo: mentre il cristianesimo punta sull'idea dell'autocomunicazione di Dio e della fine della rivelazione con la morte dell'ultimo apostolo, Lévinas collega la rivelazione di Dio con la relazione al prossimo che è rivelazione della vicinanza obbligatoria di quel Dio che si solidarizza con i poveri e gli oppressi. Inoltre rifiuta ogni idea di un'incarnazione di Dio che è sempre l'altro assoluto, benché Lévinas parli della kenosi e umiltà di Dio. Cfr. le diverse comprensioni della rivelazione da parte di Hermann Cohen, di Franz Rosenzweig, di Martin Buber o di Emil L. Fackenheim e di Abraham Joshua Heschel in *Das Judentum*, a cura di G. Mayer (Religionen der Menschheit 27), Stuttgart 1994, 234 s., 246-251, 261, 325, 329, 335 s., 370-373. Cfr. K.-H. MINZ, *Rivelazione. IV. Ebraismo*, in *Nuovo Dizionario delle Religioni*, a cura di H. Waldenfels, Milano 1993, 782-784.

³⁰ Cfr. G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1982², 196-228. Alla sapienza è attribuito un proprio essere accanto alla persona di Dio (212).

testimoniata autenticamente nel corso della storia. Nell'ebraismo tardo lo spirito può essere anche personificato come colui che parla³¹.

Secondo la tarda tradizione biblica, il fine della rivelazione consiste nella partecipazione alla vita eterna di Dio nella forma della risurrezione dei morti (Dan 12,2 s.; 12,13; Mac 7,9.23.36; Sap 2,23)³². L'ebraismo postbiblico conosce inoltre l'idea della comunione escatologica con Dio nel nuovo mondo che verrà dopo il tempo messianico³³. Sebbene nell'ebraismo si affermi fortemente la trascendenza di Dio, ciò non impedisce di comprendere la rivelazione come vicinanza suprema di Dio. Dio supera la distanza fra sé e l'uomo e vuole partecipare alla vita e al destino dell'uomo³⁴; insomma, Dio comunica se stesso.

Rimane però aperta la seguente domanda: in che misura le mediazioni della rivelazione sono forme dell'esistenza di Dio stesso?

Quanto meno è incontestabile la tendenza secondo la quale parola, spirito e sapienza sono considerati mediazioni d'origine divina, di natura preesistente, benché siano una realtà creata. Manca un ultimo passo alla convinzione della loro piena non creaturalità e divinità, il che sarà la base della fede neotestamentaria nel Dio trino che sussiste come origine non originata, parola-sapienza e spirito. La logica trinitaria dell'idea dell'autocomunicazione divina si delinea però con chiarezza nella testimonianza veterotestamentaria ed ebraica.

Nel dialogo del cristianesimo con l'ebraismo e l'islam, il cristiano può offrire questa chiave trinitaria per l'ermeneutica della rivelazione divina in cui tutti credono anche se in modi diversi.

³¹ Cfr. S. PICK, in *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*, 87. Il rabbino Pick sottolinea che questa forma di rappresentazione personalizzante dello spirito non ha mai condotto alla conclusione che lo spirito è una persona divina (ciò è impedito dal rigido monoteismo del giudaismo).

³² Cfr. G. RAVASI, *Il Signore Dio è amante della vita*, in *La vita e la morte nelle grandi religioni*, a cura di G. Ravasi ed altri, Milano 2000, 5-26, qui 23-26.

³³ Cfr. la seconda benedizione delle Diciotto Benedizioni: «Tu sei forte in eterno Signore. Fai vivere i morti... fai rivivere i morti con grande misericordia». Gerusalemme diventa anche simbolo del futuro eterno: cfr. E. POLI, *Gerusalemme per l'ebraismo*, in *Sette e Religioni* 6/7 (1996) 93-128, qui 127 s. Mentre Hermann Cohen (1842-1918) rifiuta l'idea dell'immortalità individuale (sopravvivono i meriti dell'uomo nel popolo eletto), la insegna l'ebraismo ortodosso, p. es. Rabbi Joseph Dov Soloveitchik (1903-1993): cfr. G. MAYER, *Das Judentum*, 235, 319 s.; E. SEGAL, *Il Giudaismo*, in *La vita dopo la morte nelle religioni del mondo*, a cura di H. Coward, Milano 2000, 21-48. La maggioranza intende il paradiso come una realtà «supernaturale, "celeste"» (39). Cfr. P. NAVÉ LEVINSON, *Auferstehung 1. Jüdisch* e D. VETTER, *Zukunft 1. Jüdisch*, in *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum – Christentum – Islam*, a cura di A. Th. Khoury, Graz u. a. 1987, 74 s., 1170-1173.

³⁴ Ciò è ribadito da A. J. Heschel: cfr. G. MAYER, *Das Judentum*, 372 s.; E. L. Fackenheim intende per rivelazione «l'entrata di Dio nel tempo e nella storia»: G. MAYER, *Das Judentum*, 336.

7. L'incarnazione: base della parola divina nella parola umana

Come già sopra accennato, è la rappresentazione di un Dio trino che, capace d'essere identico con sé nel suo Altro, può fondare anche la possibilità di manifestarsi e comunicarsi nell'alterità umana. Giacché manca quest'idea della Trinità all'islam, la sua storia oscilla fra un razionalismo apofatico e un ricorso di tipo autoritario alla "positività" della rivelazione. Nelle nostre considerazioni circa la logica di una rivelazione definitiva manca ancora un ulteriore approfondimento della questione su come la parola divina si può mediare attraverso la parola umana. Sembra così che nella tradizione islamica una dottrina dell'analogia non sia sviluppata, benché, come già detto, l'idea dell'uomo come vicario di Allah contenga in sé la potenzialità concettuale per mostrare la possibilità di questa dottrina della analogia e per indicare l'apertura dell'uomo a una possibile parola di Dio.

L'ebraismo è convinto di quest'apertura generale dell'uomo alla parola divina; l'accessibilità dell'uomo per la parola divina è garantita dalla sua creazione a immagine di Dio. Il libro della Sapienza conosce inoltre l'idea della conoscenza analoga di Dio (Sap 13,5). Da parte sua, Dio è anche in grado di entrare nella condizione umana, entrare nella storia umana. Dio sembra essere capace del suo "contrario".

La storia dei profeti mostra inoltre come messaggio divino e messaggero umano formino a mano a mano un'unità sempre più intima. Il messaggio occupa la vita del profeta Geremia; la parola divina diventa la sua sorte. Il suo destino è anche il destino della parola, di più, mostra la sorte di Dio stesso nel suo popolo. Ciò che succede al profeta come portatore della parola divina, succede analogicamente a Dio: l'ostilità della gente contro il profeta esprime l'infedeltà del popolo verso il suo Dio. Il cuore sofferente del profeta simboleggia realmente il cuore di YHWH (Ger 2,1-13; 4,19-31)³⁵. È da notare questa tendenza, sebbene l'ebraismo identifichi la legge di Mosè con il centro della rivelazione: sarebbe la rivelazione diretta, senza un grande contributo interpretativo da parte del destinatario. Il nucleo del messaggio profetico non è però nient'altro che la legge: anzitutto i profeti richiamano il primo comandamento nelle sue conseguenze sociali e politiche. E il profeta diventa il luogo dove questo comandamento si compie come una realtà veramente vissuta, accolta dalla volontà umana – un aspetto non da trascurare.

³⁵ Cfr. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. II: *Die Theologie der prophetischen Überlieferung*, München 1980, 203-213.

La forbice fra messaggio divino e messaggero umano si chiude nella figura di Gesù; essi sono ipostaticamente uniti in lui. Sebbene il Corano menzioni la concezione verginale di Gesù nella forza dello spirito di Dio, non giunge alla comprensione del senso o del miracolo che concerne la definitività della rivelazione³⁶. Gesù esiste immediatamente per Dio nella sua autocomunicazione nel suo Verbo divino e per lo Spirito, è l'incarnazione di questo Verbo (aspetto oggettivo), e nello stesso tempo egli è la insuperabile accoglienza di esso nel *medium* della volontà umana, grazie alla santificazione di quest'ultima ad opera dello Spirito (aspetto soggettivo, cfr. Ez 36,27). Il messaggio divino è il principio d'esistenza dell'uomo Gesù (Mt 1,18.20). Non è pensabile una maggiore unità fra Dio, parola divina, ed essere umano nonché linguaggio umano. È dunque l'incarnazione della parola divina che garantisce la definitività della rivelazione e la presenza infallibile del Verbo di Dio nella parola umana.

Mentre la tradizione veterotestamentaria non esclude a priori tale unità definitiva fra Verbo divino e parola umana nella forma di una incarnazione, l'idea dell'incarnazione non è accettata dalla tradizione islamica, benché ci sia la possibilità per pensarla. Questa unità definitiva viene pensata nella forma del libro del Corano, il che pone la questione se l'unità fra Dio e uomo non superi quella espressa nel libro. Questo superamento diviene più comprensibile presupponendo che lo scopo dell'uomo sia l'assunzione nella vita divina (visione beatifica). Sembra ragionevole supporre l'assunzione della carne umana da parte della parola divina come la base di questa partecipazione alla vita divina. Nel caso in cui non si ponesse una partecipazione alla vita divina come lo scopo dell'uomo, ma solo una vita paradisiaca con una certa vicinanza ad Allah, potrebbe essere sufficiente presupporre la comunicazione della volontà divina e della sua codificazione in un libro. Rimane tuttavia la questione se l'unità definitiva fra Dio e uomo si trovi solo là dove Dio ha raggiunto pienamente l'uomo e l'uomo interamente Dio, cosa che non significherebbe nient'altro che "incarnazione" del Verbo di Dio e "assunzione" dell'uomo nella vita divina. L'idea dell'incarnazione e assunzione/partecipazione dell'uomo alla vita divina presuppone però un concetto trinitario di Dio che spiega la possibilità di queste idee. Solo quel Dio, che già in sé e per sé è il mistero di identità e di differenza, riesce a identificarsi (senza confusione, ma anche inseparabilmente) con l'alterità umana.

³⁶ B. PIRONE, *La tradizione dei testi evangelici nell'ambiente formativo di Maometto*, in *Corano e Bibbia*, 133-175, qui 164-168; G. RISSE, "Gott ist Christus, der Sohn der Maria". *Eine Studie zum Christusbild im Koran* (Begegnungen. Kontextuelle Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 2), Bonn 1989, 165-183.

È inoltre solo la definitività dell'unità logicamente insuperabile fra Dio e uomo che giustifica l'universalità della rivelazione: una volta basta per sempre. L'unità è di carattere illimitato (assoluto), quindi anche la pretesa di verità può essere di natura illimitata.

In questa linea trinitaria diventa ugualmente più comprensibile la creazione come posizione del non-divino, sebbene non sia mai possibile una deduzione logica della realtà della creazione³⁷.

8. Testimonianza congiunta

Nel dialogo interreligioso sarebbe interessante sviluppare questo rapporto intrinseco fra l'idea di una rivelazione definitiva di un Dio personale nella storia e la struttura logica di questa rivelazione, che secondo il cristianesimo assume una forma trinitario-incarnatoria. In questo modo si può mostrare che la fede nella Trinità non scaturisce da un'idea arbitraria che minaccia l'unità di Dio. Così si potrebbe contribuire al superamento del rimprovero secondo cui il cristianesimo si avvicinerebbe al politeismo. Senza la critica del genere, un dialogo fra le religioni abramitiche sarà più fruttuoso. Esse possono testimoniare insieme la convinzione dell'agire storico di un Dio personale, e ciò è necessario in una situazione spirituale in cui non pochi non prendono in considerazione una presenza di Dio nella loro storia e nemmeno nella storia dell'umanità. In questo contesto di mentalità deista, tale testimonianza si presenta come compito e *kairos* urgente e attuale.

³⁷ Cfr. G. GRESHAKE, *Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens*, in *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam*, 327-342, qui 330-333.