

Cristo e l'islām: condivisione o sfida?

Giuseppe Rizzardi

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

Premessa

L'islamologia, intesa come insieme di discipline che si interessano all'islām, studiandone le fonti (*Corano e Sunna del Profeta*), le sue espressioni culturali e religiose (*fiqh, falsafa, kalām, taṣawwūf* – diritto, filosofia, apologetica, sufismo), i modelli di realizzazione storica in base all'ispirazione originaria coranica (califfato, le grandi dinastie Omayyade e Abbaside, sultanati, imperi, società islamiche), è ormai in grado di offrire al teologo uno statuto obiettivo della confessionalità religiosa islamica, in base al quale egli possa conoscere, fare comparazioni, valutare dal punto di vista cristiano. L'impasse della cristianità storica, da sempre per vari motivi in rapporto con l'islām, è dovuto al "vuoto islamologico" della cultura cristiana, che ha indotto ad una falsa ermeneutica delle fonti, ad una lettura dello statuto religioso condizionata da pregiudizi e precomprensioni¹. L'impasse della cristianità contemporanea (interpellata dalla crescente presenza dei musulmani in Europa) può derivare dal tentativo di omologare, dal punto di vista cristiano, i risultati dell'islamologia (conoscenza scientifica), rinunciando ad una valutazione a partire dalla fede in Cristo (discernimento cristiano). Conoscenza vera dell'islām e giudizio alla luce di Cristo, rappresentano due momenti circolari che caratterizzano il comportamento della teologia fedele alla sua vocazione di testimonianza "argumentata" della fede. In nome di questo criterio della circolarità della "conoscenza" dell'islām (conoscenza grazie

¹ Cfr., ad esempio, U. DE VILLARD, *Lo studio dell'islam in Europa nel XII e XIII secolo*, Città del Vaticano 1944; A. MALVEZZI, *L'islamismo e la cultura europea*, Firenze 1956; N. DANIEL, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh 1966; Y. MOUBARAC, *Récherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, Beyrouth 1977; G. RIZZARDI, *La sfida dell'islam*, Pavia 1992, 11-178.

alla scienza e alla fede cristiana), intendo fare il punto attorno alla figura di Cristo, componente costante del dibattito interconfessionale a partire dal secolo VIII.

1. Il declino di un'ipotesi: Cristo ponte tra Vangelo e Corano

1.1. Controversia cristiana: *islām* “parto” cristiano

La controversia cristiana medievale antislamica condotta prevalentemente da monaci e religiosi sensibili più alla questione teologico-dogmatica che alla verità della storia, di fronte al fenomeno islamico, si interroga sulla sua natura teologica e l'ipotesi che ad essa sembra geniale è che il Corano usi a proposito di Cristo un linguaggio simile a quello degli eresiologi della storia, in particolare dei negatori della divinità di Gesù. Questa classificazione scontata dei passaggi coranici dentro i modelli dell'eresia cristologica² facilita il compito controversistico dei teologi che dispongono già di un “arsenale” di argomentazioni, di vocabolario spesso assai violento e dispregiativo, di condanne conciliari³. Sebbene uno di loro, Pietro di Cluny⁴, discuta il problema in termini teoretici per concludere circa l'inopportunità di classificare l'*islām* come eresia cristologica, il pregiudizio permane e diviene un “luogo comune” nella storia cristiana da Th. Bibliander⁵ fino al sorgere della reazione islamologica del secolo XVIII⁶. Disattesa l'istanza ermeneutica dei passaggi coranici scritti in lingua araba e dentro una significazione islamica, il presunto discernimento cristiano si trasforma in realtà in una sorta di precomprensione oltre la verità storica. In questo contesto di confusione ermeneutica nascono i primi procedimenti equi-

² *Epistula Domini Petri ad Domnum Bernardum*, PL 189, 661 (tr. it. in G. RIZZARDI, *Domande cristiane sull'islam nel medioevo*, San Cataldo 2001, 75-77); per citarne un passaggio: «l'errore degli errori, l'escremento di tutte le eresie, nel quale sono confluite tutte le altre diaboliche sette nate dal tempo del Salvatore ad oggi». Cfr. anche PIETRO DI CLUNY, *Contra sectam sarracenorum*, in J. KRITZECK, *Peter the Venerable and islam*, Princeton 1964, 220-221 (in tr. it.: G. RIZZARDI, *Domande cristiane*, 95).

³ *Ibid.*, 77: «Vi propongo quindi tutti i Padri e soprattutto Agostino, il quale, sebbene non poté con le sue parole e la sua opera convertire alla retta fede Giuliano, Pelagio e Fausto manicheo, tuttavia non trascurò di elaborare contro di essi grandi volumi sui loro errori. Così trattando degli altri eretici, contemporanei ed antichi, dei giudei e dei pagani, non solo fornì un arsenale contro di questi agli uomini del suo tempo, ma anche trasmise a noi e a tutti i posteri un carisma di grandissima edificazione ed istruzione».

⁴ PIETRO DI CLUNY, *Contra sectam* (tr. it. in G. RIZZARDI, *Domande cristiane*, 98).

⁵ TH. BIBLIANDER, *Apologia pro editione Alcorani*, in *Machumetis Sarracenorum principi vita ac doctrina*, Bale 1543, 10: «Per questa ragione poniamo il Corano direttamente tra le dottrine eretiche».

⁶ Cfr., ad esempio, L. MARACCI, *Alcoranus textus universus*, Padova 1698; nel *Prodromus* III, 63 si dice: *Alcoranus omnium et praecedentium et subsequentium haereseon congeries et sentina est*.

voci di “interdialogicità”; ne ricordiamo alcuni: Cristo chiave di lettura dell’islām (Corpus di Cluny, Commentari all’Apocalisse, Nicola di Cusa), l’omologazione cristiana dei riferimenti a Cristo nel Corano (Guglielmo di Tripoli), Muhammad competitivo con Cristo (Ricoldo da Montecroce), il vuoto teologico della “Cristologia coranica” (Raimondo Lullo). Rimandando altrove per una documentazione più diffusa⁷, qui sottolineo due limiti di carattere metodologico; dapprima non si coglie il contesto islamico del linguaggio cristologico coranico, limitandosi ad una comprensione puramente linguistico-letterale (Messia, Parola di Dio), in seconda istanza si tende a credere che la differenza tra il “Cristo coranico” ed il “Cristo evangelico” consista nel diverso spessore teologico delle affermazioni (la tesi di Lullo: un po’ più di aggiornamento teologico porterebbe i musulmani a credere pienamente nel Cristo). Non si coglie da parte dei teologi medievali, se non in casi rari (Pietro di Cluny), che il punto di massima divergenza tra islām e cristianesimo sia proprio il Cristo, la novità cristiana; si elabora perciò un concetto di evangelizzazione nei termini di aggiustamento teologico sia riguardo a Dio (dall’Uno al Trino) che riguardo a Cristo (da Profeta chiamato “Parola di Dio” a Figlio di Dio). L’evangelizzazione dell’islām (annuncio della “ novità” di Cristo) viene completamente disattesa.

1.2. Tesi massignoniana: esperienze cristiane nell’islām

Il progetto dentro il quale si muove l’opera ed il pensiero di L. Massignon (1883-1962) riguarda l’evangelizzazione dell’islām, nel cui universo si scoprono elevate esperienze spirituali soprattutto nel contesto del *sufismo*⁸ che rimandano ad un’ispirazione cristiana; Massignon matura questa suggestione accostando l’esperienza religiosa del sufi *al-Husayn Ibn al-Mansūr al-Hallāj* (sec. IX-X), testimone di somma unione con Dio e di incommensurabile amore verso l’umanità. A partire da questo modello di discernimento cristiano, egli elabora le ragioni religiose (non teologiche) che fanno supporre una reale interazione tra cristianesimo ed islām: la figura carismatica di Abramo che fa pensare ad un legame con l’economia biblica (islām scisma abramitico, per via ismaeliana); il riferimento al “mistero di Cristo”, non ancora creduto e professato, grazie al “mistero mariano”, creduto e professato; infine l’esperienza di “compassione” e di “sostituzione” di alcune anime privilegiate del sufismo simile, sotto vari aspetti, all’esperienza sostitutiva-riparatrice della passione di

⁷ G. RIZZARDI, *Il fascino di Cristo nell’islām*, Milano 1989, 11-64.

⁸ G. RIZZARDI, *L. Massignon (1883-1962). Un profilo dell’orientalista cattolico*, Milano 1996.

⁹ Cfr. L. MASSIGNON, *Antologia di testi teologici*, a cura di G. Rizzardi, Pavia 1994, 43-55.

Gesù. Massignon, come attesta più volte⁹, è consapevole dell'inconciliabilità teologica tra la fede cristiana in Cristo e quella musulmana nel Corano, tuttavia ipotizza una sorta di fede implicitamente cristiana che da una parte è data dalla fede nel "mistero mariano", dall'altra dalla conversione morale (qualità morali e spirituali dei sufi) valutata come fede embrionale che ha il suo fondamento nella grazia soprannaturale. Al di là del valore della tesi, sorretta per altro dalla teologia neotomista contemporanea che conduce le sue analisi sull'atto di fede (Y. Congar, J. Mouroux, J. Maritain) e dall'ecclesiologia che studia le modalità di appartenenza alla Chiesa oltre i suoi confini istituzionali (K. Adam, Y. Congar, H. de Lubac), Cristo è creduto presente moralmente non tanto nell'islām quanto in alcuni soggetti spiritualmente privilegiati. A questa presenza "nascosta" deve appellarsi l'evangelizzazione che consiste, dice Massignon, nel mostrare ai musulmani la perfezione della Regola evangelica soprattutto attraverso la testimonianza offerta dagli ordini contemplativi.

1.3. Tesi di G. Basetti-Sani: Corano *praeparatio evangelica*

Il francescano Basetti-Sani, che attesta di essere fedele discepolo di Massignon, cresciuto alla sua scuola, nei numerosi saggi prodotti durante la sua prolungata ricerca islamologica¹⁰ elabora insistentemente una tesi: il Corano (nei pochi riferimenti a Cristo, 74 esplicativi, 42 indiretti) può ritenersi un'iniziale proposta del mistero di Cristo al popolo arabo ignaro dell'esatta formulazione della Trinità e dell'Incarnazione secondo le definizioni di Efeso e di Calcedonia. La tesi si rivolge come monito, da una parte, ai frettolosi esegeti musulmani che, in nome della condanna coranica del "triteismo" (non della Trinità) e della componente divina di Gesù, hanno dogmatizzato la negazione della Trinità e del mistero di Gesù, dall'altra, agli apologisti cristiani che sono andati e vanno verso il Corano con la pretesa di leggervi il chiaro e definitivo annuncio cristiano. La "Recitazione coranica" deve perciò essere considerata un'elementare e rudimentale apertura al mistero di Cristo che la "lettura cristiana" (da parte dei cristiani) del Corano deve portare alla piena luce; il Vangelo è la chiave di interpretazione esplicita di parole e frasi che trattengono una pluralità di significati. Alla luce di questo principio egli passa in rassegna gli epitetti coranici di Cristo (figlio di Maria, Parola di Dio, Messia), il racconto della sua natività (Cor. 19,22-26), gli annunci esplicativi della sua missione (Cor. 3,49-53), il racconto della morte e risurrezione di Gesù (Cor. 4,156-159) e altri testi ancora, evidenziandone il senso implicitamente cristiano. Il suo progetto è racchiuso in questa espressione

¹⁰ G. BASETTI-SANI, *Il Corano alla luce di Cristo*, Bologna 1972; Id., *Dal Corano al Vangelo*, Spino d'Adda 1991; Id., *Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano*, Palermo 1989.

finale: «Questa iniziale conoscenza e questo orientamento che il Corano ha verso il Cristo, deve costituire il punto di partenza per un’ulteriore scoperta delle insondabili ricchezze del mistero di Cristo, approfondendo il Corano riletto ed interpretato alla luce di Cristo. I cristiani non dovranno più giudicare e condannare come erronea questa provvidenziale sia pure insufficiente ma soltanto iniziale conoscenza che il Corano dà di Gesù Cristo»¹¹. Ed ancora dice: «L’islām coranico resta un “catecumenato” verso il pieno mistero di Cristo»¹². L’orientamento di G. Basetti-Sani, al quale vanno riconosciute capacità ed onestà intellettuali, intende interpretare e dare fondamento scientifico allo spirito francescano da sempre proteso verso la pace tra le religioni. La sua metodologia e la sua ermeneutica dei testi coranici non sono generalmente condivise né dai musulmani fermi sul giudizio tradizionale riguardo ai misteri cristiani, cioè la loro negazione in nome dell’assoluta monicità di Dio e dell’unica mediazione coranica, né da parte degli islamologi cristiani¹³.

1.4. Tesi di A. Ciappa: fede coranica in Cristo e nella Trinità

Siamo di fronte ad una rivendicazione di carattere metodologico-ermeneutico, la proposta cioè «per una prospettiva arabo-cristiana dei passaggi coranici e di un nuovo orizzonte ermeneutico per l’esegesi del Corano»¹⁴. La lettura arabo-cristiana consentirebbe di ricollocare i testi coranici riguardanti Cristo nel loro contesto storico originario segnato dall’incontro e dal confronto con le comunità cristiane e renderli disponibili al riconoscimento del valore della fede cristiana ortodossa. Con queste parole l’autore introduce la sua dissertazione; dopo aver mosso un rimprovero esplicito riguardo alle interpretazioni stereotipe (così egli spregiudicatamente si esprime) degli islamologi impegnati sul tema cristologico (M. Borrmans, P. G. Gianazza, G. De Rosa, P. Branca, editorialista de “La Civiltà Cattolica”), struttura le sue osservazioni su due livelli: il primo riguarda la chiarificazione della sua inversione di rotta in campo ermeneutico, il secondo invece una ri-analisi dei passaggi coranici riguardanti la Trinità e Cristo. Se capisco bene, per inversione di rotta egli intende il fatto di non dover assegnare un significato rigorosamente islamico alla terminologia coranica riguardante Cristo (Parola di Dio, Messia, Sacrificio, Servo di Dio, Mensa dal cielo)

¹¹ G. BASETTI-SANI, *Il Corano alla luce di Cristo*, 220.

¹² *Ibid.*, 225.

¹³ Y. MOUBARAC, *Recherches sur la pensée chrétienne et l’islam*, 358; G. RIZZARDI, *Il problema della cristologia coranica. Storia dell’ermeneutica cristiana*, Milano 1982, 123-134.

¹⁴ A. CIAPPA, *Trinità e Cristologia nel Corano. Invito ad un radicale cambiamento di rotta*, in ScCatt 129 (2001) 291-314.

quanto piuttosto un significato biblico-cristiano, evitando in questo modo la contrapposizione tra il linguaggio coranico ed il linguaggio cristiano. Grazie a questa scelta esegetica l'autore conduce l'analisi dei termini e dei racconti in modo tale che risulti che il Corano professi la vera fede in Gesù Cristo: Egli è “Parola di Dio” e “Messia” nel senso cristiano (non si dice che è Figlio per non creare confusioni di linguaggio in una cultura dominata dal politeismo); Egli è “Servo di Dio” (*abd Allāh*) nel senso di “Servo di Yavhè”; Egli è veramente morto e la sua morte ha il senso di redenzione (alludendo al termine *qurbān*-sacrificio di espiazione e perdono) ed è risorto («Dio lo ha innalzato a Sé»). L'autore dà per scontata anche la fede nella Trinità cristiana, ragionando sul fatto che il Corano esige che i musulmani si attengano alle Scritture precedenti, quindi anche al Vangelo, nel quale si afferma la Trinità di Dio. Un ulteriore argomento a prova della fede trinitaria è dato, secondo l'autore, dalla nominazione dello Spirito Santo così come si recita nel Corano: «Noi abbiamo dato a Gesù, figlio di Maria, segni evidenti, e lo abbiamo confermato con lo Spirito Santo (*Rūh min-hū*)». La tesi di A. Ciappa richiede, per essere accolta, ben altra documentazione, in assenza della quale non può che meritare il dissenso da parte di molti islamologi.

1.5. Il significato delle ipotesi ricorrenti

Diverse sono le giustificazioni che stanno alla base di questi orientamenti apparentemente convergenti benché differenti quanto alle intenzionalità; se all'origine del modello controversistico la questione dell'evangelizzazione missionaria gioca un ruolo fondamentale (cui partecipa, anche se in termini di concordismo eccessivo, l'ipotesi di A. Ciappa), dall'altra parte ci si muove dentro l'utopia di un cristocentrismo spirituale, maturato in L. Massignon grazie al suo itinerario di conversione al cristianesimo passando attraverso la suggestione del sufismo e in G. Basetti-Sani legato alla sua vocazione francescana molto attenta all'incontro pacifico e dialogico con le culture e le religioni e che vede in Cristo il punto di convergenza. Qual è il valore di queste ipotesi sotto il profilo islamologico e teologico? Dal punto di vista islamologico la controversia non ha ancora recepito il criterio di una “lettura islamica” dei passaggi coranici; dall'altra parte (L. Massignon e G. Basetti-Sani) la conoscenza dell'islām e dei testi coranici è ampiamente acquisita così come il valore dell'attestazione di fede islamica in merito; questi islamologi perciò prendono avvio dalla significazione storico-letterale dei testi (correttezza ermeneutica) e si inoltrano alla ricerca di un loro *sensus plenior*, supposta la potenziale plurisignificatività del linguaggio arabo e lo spessore biblicizzante del Corano. Dal punto di vista teologico, i controversisti vengono meno al processo di evangelizzazione inteso come annuncio della

novità del Cristo evangelico, che viene sostituito da operazioni di aggiustamento teologico; nel caso degli ultimi islamologi citati viene meno la salvaguardia dei confini propri della realtà di Cristo: essi sono più preoccupati di recuperare la stima e il valore delle religioni non cristiane cancellate dalla storia. L'eredità storica, sia pure diversificata, ci rimanda dunque a due istanze ecclesiali fondamentali, cioè il bisogno di puntualizzazione dell'identità islamica di Cristo (questione islamologica) e la necessità di evangelizzare l'islām a partire da Cristo (questione teologica). Elaboriamo in due paragrafi distinti l'uno e l'altro aspetto.

2. Cristo tema debole dell'islām: identità islamica di Cristo

È praticamente impensabile riscrivere a questo punto i tratti del Cristo nel Corano e nella Tradizione islamica¹⁵; la rievocazione sommaria del tema, dentro un panorama ristretto, è funzionale all'approccio teologico e quindi oltre a richiamare alcuni principi metodologici di lettura della “Cristologia coranica” (conoscenza islamologica) ci si interessa soprattutto ad una questione: a quale esito, a quale determinazione, a quale discernimento la conoscenza della “consapevolezza cristologica e mariologica” islamica conduce la teologia cristiana? Evitato il limite della tradizione cristiana che, nel suo insieme, ha ritenuto la pertinenza di una controversia teologica attorno a Cristo, quale è l'interrogazione propria della teologia nei confronti del Cristo islamico?

2.1. Cristo nel Corano: questione metodologica

Il percorso storico dell'interesse da parte dell'islamologia scientifica e della cristianità alla figura di Cristo nel Corano è già stato tracciato, evidenziando punti di vista, risultati e risvolti metodologici¹⁶. Quivi mi limito ad osservare i momenti di snodo che storicamente hanno consentito una comprensione sufficientemente corretta del tema a livello coranico cogliendone soprattutto la contestualità religiosa; il primo è dato dalla consapevolezza che il Corano ha il suo punto di forza “teologico” nell'affermazione dell'Unicità di Dio (*lā ilāh illā Allāh*, non c'è dio se non Allāh), valutando la “cristologia coranica” come punto debole; il secondo è legato alla consapevolezza che la figura del Cristo coranico è funzionale alla puntualizzazione

¹⁵ Per questo, rimando al mio: *Il fascino di Cristo nell'islām*; R. ARNALDEZ, *Gesù nel pensiero musulmano*, Cinisello Balsamo 1990; M. BORRMANS, *Gesù Cristo e i musulmani del XX secolo*, Cinisello Balsamo 2001.

¹⁶ Cfr. bibliografia citata alla nota 15.

dell’Unicità di Allāh e al riconoscimento dell’ultimo profeta ed inviato (*nabī, rasūl Allāh*), Muḥammad, di cui Cristo è l’ultimo annunciatore.

Va riconosciuto a E. Sayous, orientalista della seconda metà del secolo XIX, il merito di avere fatto chiarezza sul rapporto storico-teologico tra islam e cristianesimo nel secolo VII e di conseguenza di aver preso posizione contro il pregiudizio serpeggiante nella cristianità della natura eretica dell’islam; egli dice espressamente: «Finora si è sempre guardato all’islam come eresia cristologica, tuttora M. Marcin definisce l’islam come una grande aberrazione cristiana (...). La nostra convinzione è, al contrario, che l’islam è una delle grandi religioni monoteistiche del mondo». Fanno seguito alcune argomentazioni a livello storico e teologico-spirituale¹⁷. La “cristologia” coranica da tema forte, a livello di controversia, diviene tema debole, ed è riconosciuta come un capitolo della “teo-logia” coranica. Il “nuovo” compito dell’islamologia cristiana dunque non è tanto l’analisi dei passaggi coranici (che richiedono di essere letti sempre più nella fedeltà alla significazione islamica) quanto il collocarli nella loro giusta prospettiva all’interno cioè della contestualità religiosa islamica dell’unicità di Dio. Cristo, così come è concepito dai cristiani, da questo punto di vista risulta essere una componente di disturbo per la sua complicità diretta con Dio (filiazione divina). L’associazione (*shirk*) di Cristo con Dio è inconcepibile.

C’è poi un risvolto di carattere profetologico che fa da contesto alla concezione di Cristo: Muḥammad nella traipla storica dei profeti è l’ultimo ed il garante definitivo del messaggio di Dio, Gesù ne è l’annunciatore ed il testimone. La centralità e la definitività del ruolo profetico di Muḥammad destituisce l’essenzialità della missione di Cristo. Questa prospettiva non ha nulla a che vedere con quella controversistica che metteva in parallelo Cristo e Muḥammad, come se l’uno e l’altro nelle rispettive economie religiose occupassero un ruolo analogico; i controversisti non hanno compreso che l’economia religiosa islamica non è Muḥammad-centrica bensì Corano-centrica. Il Corano non crea parallelismo ma successione (storica) e subalternità di ruoli all’interno dell’unica economia religiosa profetica: Gesù è dopo Muḥammad; Gesù nel Corano e nell’islam è celebrato, ma non è essenziale, Muḥammad non è celebrato, ma è essenziale.

Dunque dal punto di vista metodologico occorre attenersi a due paradigmi che consentono la comprensione della “cristologia” coranica: in base al primo, Gesù è collocato dentro l’assoluta unicità di Dio; in base al secondo, Gesù è profeta e messaggero all’interno dell’unica e definitiva missione di Muḥammad.

¹⁷ E. SAYOUS, *Jésus Christ d’après Mahomet*, Paris 1880, 92.

2.2. L'asse centrale dell'islām: il Corano

Oltre alle ragioni storico-religiose di cui abbiamo preso atto, siamo messi di fronte anche ad una ragione teologica che pregiudica il senso ed il valore della “cristologia coranica”: l'asse centrale dell'islām è il Corano, come l'asse centrale del cristianesimo è Cristo. Il Corano è “Parola di Allāh” (*kalimat Allāh*) unica e definitiva, così come il Cristo. Questo è il vero parallelismo creato dal Corano, che fonda l'originalità propria dell'islām e stabilisce il criterio della sostanziale diversità ed inconciliaibilità delle due economie religiose. Il parallelismo creato e discusso nella controversia cristiana, Bibbia e Corano, era trasgressivo rispetto all'intelligenza profonda delle due religioni¹⁸ e dava luogo ad una contrapposizione secondaria, che si concludeva con il tentativo di convertire il Corano nella Bibbia o di leggere il Corano con la Bibbia¹⁹. La contrapposizione non è tra due testi sacri, ma tra la “Parola” di Dio (Corano) e la Persona di Cristo, epifania dell'economia del Padre. Dentro questo codice di interpretazione mantiene la sua legittimità e pertinenza lo studio comparato, a livello storico-letterario, Bibbia-Corano, Cristo evangelico e Cristo coranico, mirato alla reciproca conoscenza²⁰ nella chiarificazione dei linguaggi della propria fede. Dunque, da una parte la cristologia, dall'altra la coranologia, due ambiti che vengono “pensati” dentro forti analogie: origine divina, segno di elezione-predestinazione, caratteri di assoluzza, definitività, salvificità, universalità. Due modelli di “ordine salvifico” con finalità assolutamente diverse, da una parte una storia con vocazione escatologica, dall'altra una storia “escatologicizzata” nella quale, grazie agli ordini divini, tutto è già pieno di significato definitivo; il Corano determina i comportamenti ed il significato inteso da Dio, dentro il quale essi vanno vissuti. In questo consiste la posizione assiale del Corano, cui anche il Cristo (pensato dal Corano e dalla Tradizione islamica) deve sottomettersi. Il significato ed il valore islamico di Cristo è dentro il significato ed il valore islamico del Corano, l'archetipo dello statuto religioso dell'uomo e della storia. Questa è la figura di Cristo che emerge nel *Vangelo di Barnaba*²¹, l'edizione unificata dei quattro vangeli, scritta da una mano islamica o islamizzante (secoli XVI-XVII), nel tentativo di tradurre, sulla falsariga delle parole

¹⁸ Cfr. ad esempio RICOLDO DA MONTECROCE, *I Saraceni (Contra sectam sarracenorum)*, a cura di G. Rizzardi, Firenze 1992, 171-177.

¹⁹ *Ibid.*, 154-170; NICOLA DI CUSA, *Cribratio Alcorani*, Bale 1543 (tr. it. in *Opere religiose*, Torino 1971, 726, 743, 745, 805, 823).

²⁰ C. M. GUZZETTI, *Bibbia e Corano. Confronto sinottico*, Cinisello Balsamo 1995; R. TOTTOLI, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Brescia 1999; BIBLIA, *Corano e Bibbia. Atti del Conv. Int. “Corano e Bibbia”*, Napoli 24-26 ottobre 1997, Brescia 2000.

²¹ *Il Vangelo di Barnaba. Un Vangelo per i musulmani?*, a cura di E. Giustolisi e G. Rizzardi, Milano 1991.

e dei racconti evangelici, l'immagine islamica di Cristo; sarei tentato di dire che esso è un Corano cristiano ovvero un Vangelo islamico. Occorre ribadire chiaramente un principio: l'islām non richiede tanto di conciliarsi attorno a Cristo, ma di credere che il Corano è sopra Cristo, per cui la fede in Cristo è all'interno della fede nel Corano, Parola di Dio.

2.3. Identità islamica di Cristo

Dal punto di vista islamologico (criterio storico) ci risulta abbastanza facile tracciare la prospettiva storica del tema “Cristo”, dal Corano fino ai catechismi ed alla letteratura moderna, notando la flessione del tema in base ad istanze epocali di carattere apologetico o catechistico. Dentro questa dinamica si assiste al trasferimento del “dato coranico” (immagine primaria legata alla “Recitazione celeste”) in contesti vari, apologetico, sufico, catechistico, socio-politico. Il processo di discussione attorno a Cristo nell'islām, dal secolo VIII al secolo XX, non lascia trasparire la consapevolezza di dover sottoporre il testo coranico ad un esercizio ermeneutico se non nei termini di analisi puramente linguistica. Solo recentemente alcuni pensatori musulmani²² si sono aperti alla questione ermeneutica del testo e tentano di interpretare il “linguaggio cristologico coranico” oltre il suo nativo contesto polemico anti-giudaico ed anti-cristiano, valutando Cristo alla luce della fede islamica e dando credito alle Scritture cristiane (da sempre ritenute difettose per “adulterazione”, *tahrīf*) come una via per avere più verità su Gesù rispetto a quella recitata nel Corano. Non è detto che un'eventuale nuova “lettura storico-critica” del Gesù coranico comporti di per sé una nuova “lettura teologica” e quindi una sua comprensione al di fuori delle note categorie di *nabī*, *rasūl Allāh*.

2.3.1. Il Corano e Gesù

Due dati sono ormai assodati a livello islamologico: in primo luogo la similarità del linguaggio coranico con quello di alcuni testi apocrifi²³ che induce a pensare questi ultimi come fonte di ispirazione, ed in secondo luogo la contestualità e la struttura islamica dei racconti. La narrazione coranica si sviluppa seguendo la dinamica della *negazione* (Cristo non è Dio, non è una divinità, non è la terza persona del triteismo “Dio-Gesù-Maria”, non è morto in croce) e dell'*affermazione* (egli è *masīh*,

²² G. RIZZARDI, *Islām: la Gente del Libro e noi*, Pavia 2001, 71-75; G. SCATTOLIN, *Voci ignorate dell'islam*, in La Rivista del Clero Italiano (dicembre 1998) 828 ss.; P. BRANCA, *Voci dell'islam moderno*, Genova 1991, 145-146; 196-197; 265-306.

²³ Cfr. G. RIZZARDI, *Il fascino di Cristo*, 122-137.

Messia; *b. Maryam*, figlio di Maria; *nabī, rasūl Allāh*, profeta e messaggero di Allāh; *'abd Allāh*, servo di Allāh, *kalimat Allāh*, Parola di Allah; *rūh Allāh*, spirito di Allāh). I maggiori temi di carattere apologetico dei testi coranici sono: 1) Gesù riceve l'investitura di *nabī* e *rasūl* da parte di Allāh, grazie alla quale fa parte della "catena dei profeti", riceve inoltre una benedizione particolare che lo pone sotto la Sua protezione, infine ottiene la consegna del Libro (sura 4,171; 19,27-33); 2) Gesù accoglie da parte di Allāh gli obblighi della religione (preghiera ed elemosina) realizzando lo stato di *islām* (sottomissione); 3) Egli è posto come segno del trionfo di Allāh, il più grande (*Allāh akbār*), la morte da parte dei suoi avversari non ha dominio, egli è innalzato al cielo; 4) Egli infine è l'annunciatore di *Aḥmad* (Muhammad) che verrà dopo di lui ad inaugurare il momento della pienezza profetica (sura 61,6). Accanto a questa "cristologia" determinata dal contesto controversistico anti-giudaico ed anti-cristiano, si colloca il messaggio coranico sicuramente più propositivo attorno alla figura di Cristo, l'esaltazione cioè della Sua *'abdità* (stato di servizio, *'abd*, servo), della sua attitudine morale di "servo" (sura 19,93; 4,172), di "sottomesso" (*muslim*), che, specularmente, esalta Allāh come *Rabb* (Signore). La teologia che si interroga sul senso di Cristo nel Corano deve distinguere i due momenti del tema, quello propriamente apologetico e quello islamicamente propositivo, al fine di individuare la vera intenzionalità. La cristianità spesso è andata oltre l'intenzione coranica ed il dibattito teologico istituito nei confronti del credo musulmano non ha centrato il giusto obiettivo.

2.3.2. *L'apologetica (kalām) e Cristo*

L'intonazione "teo-centrica" del tema cristologico viene esaltata soprattutto nell'apologetica (secoli VIII-XIII), la quale si erige a scienza ermeneutica dei testi coranici e li valorizza per controbattere la fede trinitaria e la cristologia cristiana. Tenuto presente che solo in questo momento (secoli VIII-IX) l'*islām* prende atto della vera fede trinitaria cristiana (nel Corano si fa riferimento ad una sorta di triteismo: Dio-Gesù-Maria) e che la funzione dell'apologetica islamica è quella di salvaguardare il "monoteismo" assoluto, l'impianto della controversia si muove su due piani. Il primo riguarda l'interpretazione essenzialmente islamica degli attributi di Cristo ("Parola di Dio", "Spirito di Dio", "Servo di Dio", "Figlio di Maria", "Messia") elaborandoli nel contesto della creaturalità e della missione profetica (*nabī, rasūl Allāh*) di Cristo, con l'esclusione assoluta della filiazione divina; il secondo riguarda invece la contestazione della Trinità di Dio, che prevede Cristo come seconda persona trinitaria, con argomentazioni di carattere biblico-evangelico tendenti a negare il senso cristiano

dato ai testi evangelici²⁴ ed inoltre con argomentazioni di carattere speculativo, soprattutto di natura filosofica, che mettono al centro della questione il rapporto tra Attributi ed Essenza divina²⁵. Il beneficio apprezzabile dell’apologetica islamica, cui alcuni islamologici cristiani non danno sufficientemente credito, è la chiarificazione del senso islamico dei titoli cristologici; dunque andare oltre quella lettura significa muoversi nell’ambito della precomprendere e dei pregiudizi e andare nel senso dell’anti-dialogo interreligioso. Il percorso storico dell’apologetica inoltre consente di cogliere le ragioni della negazione del mistero trinitario che sono l’una “teologica”, cioè il *tawḥīd Allāh* (unicità ed unità di Allāh) come principio assoluto dal quale dipende ogni altra verità, l’altra epistemologica, cioè il principio della ragionevolezza filosofica come criterio di verità del mistero trinitario. L’apologetica cristiana medievale prende atto di questa scelta epistemologica islamica ed organizza le sue argomentazioni nel senso di dimostrare la ragionevolezza del mistero, venendo meno all’itinerario epistemologico cristiano in ordine alla fede ed alla conoscenza del mistero trinitario (ad esempio Ricoldo da Montecroce, Raimondo Lullo). Il processo di evangelizzazione perde di vista la “novità” cristiana e trasforma l’annuncio in una disquisizione filosofica, adeguandosi all’istanza razionalista del *kalām*.

2.3.3. Il sufismo (*taṣawwūf*) e Cristo

Il sufismo apparentemente è il capitolo più celebrativo di Cristo in quanto ne esalta lo stato ascetico e spirituale; Egli generato dal soffio di Gabriele è chiamato ed è realmente lo Spirito ed il Verbo di Dio, il Suo Vicario e l’Uomo perfetto (*al-insān al-kāmil*), è Colui che realizza pienamente lo statuto di uomo voluto e creato da Dio²⁶. In realtà esso rappresenta il momento che distanzia maggiormente il Cristo islamico dal Cristo evangelico e le ragioni sono due: anzitutto grazie al sufismo, insieme di regole di spiritualità a partire dal secolo VIII, Cristo diviene grande e sublime, Egli è il testimone di una spiritualità, che benché condivida molti valori evangelici, non è tuttavia la “Regola evangelica”; la “novità” di messaggio morale e spirituale e soprattutto di significazione cristica della spiritualità è sacrificata in nome di una cultura spirituale le cui radici ed il cui significato si inscrivono nella “teologia plotiniana”²⁷. Inoltre il ritratto di Cristo (immagine cristologica) è fissato dentro alcuni ter-

²⁴ *Ibid.*, 158; 213-214.

²⁵ *Ibid.*, 158-160.

²⁶ Per una visione generale del sufismo, cfr. G. RIZZARDI, *Islam, spiritualità e mistica*, Fiesole 1994; per questo tema, 100-101; 109-111.

²⁷ *Ibid.*, 113-114.

mini ascetico-spirituali. Egli è celebrato per la sua grandezza religioso-morale-mistica e per il compimento del processo di *tawhidizzazione* (unità con l'Uno). Al teologo non serve molto di più per comprendere la profonda divergenza tra le due immagini di Cristo, sebbene stupito di fronte al “fascino” del Cristo celebrato dai sufi.

2.3.4. Conclusioni

La prima conclusione riguarda la composizione di aree apparentemente così differenti (coranica, apologetica, sufica) e il giudizio di valore nel contesto islamico e cristiano. Nella coscienza islamica si fa differenza tra i due “spazi” di espressione del tema, quello coranico e quello della “Tradizione” colta (*kalām, taṣawwūf*); il primo rappresenta l’ambito paradigmatico primario, unico, insostituibile ed anche il momento della compiutezza dell’enunciazione religiosa, tanto che esso delegittima (data la natura celeste del Corano) una qualsiasi “evoluzione dogmatica” (l’espressione è presa a prestito); il secondo, che raccoglie gli indirizzi della riflessione a partire dal Corano, è ritenuto credibile nella misura che esso ripeta, interpreti, ritraduca culturalmente e pedagogicamente il “verbo coranico”. L’amplificazione “teorica” del tema cristologico non è fondamento della fede e come tale non costituisce un apparato cui riferirsi per “un di più di comprensione” di Cristo. A partire da questa constatazione derivano due conseguenze che il teologo deve recepire: la prima è la consapevolezza che una “novità” sul tema cristologico in ambito islamico non può che derivare da una “nuova” ermeneutica dei testi coranici (la problematica ermenutica coranica non ha compiuto grandi passi); la seconda è la constatazione che i cristiani hanno di fronte due immagini di Cristo sostanzialmente differenti, l’una allusiva, apologetica, intenzionalmente secondaria, e l’altra strutturata teologicamente (cristologia cristiana). Si ripresenta così nuovamente il problema della legittimità e della pertinenza di un “dialogo teologico”, presupposto il carattere ateologico dei testi coranici e lo spessore puramente culturale della controversia islamica e del sufismo.

3. Cristo e l’evangelizzazione dell’islām

Dialogo o evangelizzazione? I due termini segnano due epoche cronologicamente successive ma ancor più due prospettive differenti in ordine al tema cristologico. La questione è posta bene se da una parte si prende atto del profilo islamico di Cristo, dall’altra della “novità” del Cristo evangelico; essa si presenta complessa ed è nuova per la comunità cristiana, che ha superato da poco i suoi pregiudizi storici attor-

no all’islām e che intende chiarire il suo vocabolario pieno di ambiguità. La pretesa di queste osservazioni non è di sviluppare il tema nella sua ampiezza, ma semplicemente di proporre lo “stato della questione”.

3.1. È possibile un “dialogo teologico” attorno a Cristo?

La categoria “dialogo” non è pertinente se usata in ambito teologico; la controversia storica, dal medioevo in poi, ha coltivato l’utopia di un “dialogo teologico” ma ha prodotto in realtà una sorta di storia comparata delle due religioni; essa non ha fatto valere la sua “competenza” o “pertinenza” teologica riguardo al credo islamico, ma si è messa a servizio della funzione pastorale ecclesiale (problema missionario), all’interno della quale è legittimo parlare di “dialogo”, cioè di divergenze, convergenze, rispetto e pace reciproca, salvaguardia del credo, intese nominali, allusioni concordiste, non-contrapposizione. Dunque il termine “dialogo” è propriamente pertinente sul piano pastorale, mentre risulta ambiguo se usato nell’ambito della scienza teologica. Cristo chiave di lettura dell’islām (Corpus di Cluny), Cristo aspirazione profonda della fede islamica (Guglielmo di Tripoli), Cristo al culmine della fede ragionata (Raimondo Lullo), Cristo alternativa a Maometto (Ricoldo da Monte-croce), Cristo “segreto” del Corano (Nicola di Cusa), Cristo anima della spiritualità sufica (L. Massignon), Cristo *praeparatio evangelica* (G. Basetti-Sani): tutte queste prospettive, che in qualche modo si sono imposte nella storia cristiana a livello di riflessione teologica o apologetica o dialogica, non sono proprie della scienza teologica. L’unico aspetto, richiamato fortemente dalla figura di Cristo, che interpella la competenza teologica riguarda la problematica relativa alla categoria della “mediazione” tra Dio e la storia, tra Dio e l’uomo, che da una parte è legata alla Parola, dall’altra alla Persona di Gesù Cristo; due assi di mediazione, con carattere di assolutesza, che in modo diverso concorrono a definire la nozione di fede e di religione; in questo caso l’attenzione della teologia si rivolge non tanto al rapporto tra il Cristo coranico ed il Cristo evangelico, quanto alla relazione tra la Parola di Dio (nel Corano) e la Persona di Cristo²⁸.

3.2. Cristo “segno” di crisi e di rottura tra cristianesimo ed islām

Il massimo riconoscimento, sotto il profilo teologico, che l’islām, in nome del Corano, può concedere a Cristo è il titolo di profeta e messaggero di Dio (*nabī, rasūl Allāh*), presupponendo che il compimento della missione profetica è assegnato a

²⁸ È posta molto bene la questione e con documentazione in: GRIC (Groupement de recherches islamo-chrétiens), *Bibbia e Corano. Cristiani e musulmani di fronte alle Scritture*, Assisi 1992 (tr. it.), in particolare 96-121.

Maometto (*khatim al-anbiā*), l'ultimo dei messaggeri. Per questa ragione l'islām, per principio, non può concepire una vocazione ed un ruolo "ulteriore" a proposito di Cristo. In questo senso i testi evangelici, che vanno oltre, sono ritenuti da parte dell'islām "adulterati" (*tahrīf*). Questo è il primo momento di crisi e di rottura tra cristianesimo ed islām; il secondo, più profondo, sebbene non sia tematizzato esplicitamente, riguarda la teo-logia ovvero la concezione di Dio: in islām Cristo è una componente di disturbo in ordine all'affermazione dell'assoluta unicità ed unità di Dio, mentre nel cristianesimo Cristo è la chiave di apertura verso il mistero di Dio. Ciò che caratterizza il "monoteismo" islamico è l'assenza di Cristo, in quanto esso rifiuta ogni tipo e ordine di "associazione" (*shirk*), esso professa un'unicità anti-politeista ed un'unità senza "mistero" interno; potremmo dire che il monoteismo islamico non è tanto anti-cristico quanto a-cristico. Questo dato deve essere tenuto presente dai teologi quando ragionano sui "monoteismi" delle religioni (ebraismo, cristianesimo ed islām): Cristo determina la connotazione del "monoteismo" cristiano e costituisce il punto di crisi e di rottura con altri monoteismi, compreso quello islamico²⁹.

3.3. Cristo "soggetto" dell'evangelizzazione dell'islām

Il dato più interessante degli ultimi trent'anni della storia ecclesiale interessata alle religioni è sicuramente il passaggio dalla cultura del "dialogo" all'opzione dell'evangelizzazione; questo itinerario che parte dagli orientamenti post-conciliari (Segretariato per i non cristiani, *Cristiani e musulmani. Orientamenti per il dialogo fra cristiani e musulmani*) e percorre i diversi sinodi celebrati dal 1974 al 1987³⁰, sottolinea fortemente il dovere dell'evangelizzazione rivolta alle religioni come compito primario della Chiesa, dentro il quale trova spazio e senso il dialogo destinato ad «una mutua conoscenza e ad un reciproco arricchimento» e finalizzato a far «comprendere più profondamente la novità del Vangelo e la pienezza della Rivelazione» (così nella dichiarazione finale del sinodo sulla *Evangelizzazione nel mondo moderno* del 1974). L'obiettivo, la finalità, il senso dell'azione della Chiesa è ormai bene puntualizzato, si apre di conseguenza il capitolo della progettazione della metodologia e dei contenuti dell'evangelizzazione dell'islām, capitolo tutto da scrivere, in seguito alle nuove acquisizioni islamologiche e alla constatazione della pre-

²⁹ Sono in corso di stampa gli Atti del IV Convegno di teologia delle religioni (Palermo, 19-20 aprile 2002); gli interventi sono mirati a cogliere la diversità dei monoteismi storici; da parte mia viene curato il tema: *La comprensione di Dio nel Corano e nella Tradizione islamica*.

³⁰ Cfr. G. RIZZARDI, *Verso l'islam. Itinerari cristiani a partire da L. Massignon*, in Annali di Scienze Religiose 5 (2000) 41-45.

carietà dell'impianto dell'evangelizzazione messo in atto dagli ordini religiosi e missionari, a partire dal medioevo. Indicativamente potremmo riflettere su alcuni passaggi importanti; il primo consiste nel portare a conoscenza dei musulmani le fonti canoniche del Vangelo, ignorate a livello coranico e disattese nella tradizione islamica; non si tratta di produrre i testi in traduzione araba (operazione già compiuta da tempo), ma di de-islamizzarli nella forma e nei contenuti. Il già citato *Vangelo di Barnaba* rappresenta un'operazione di islamizzazione del Vangelo, l'evangelizzazione presuppone la restituzione del senso cristiano ai testi. Questa operazione riservata agli specialisti non può avvenire senza confronto con la cultura accademica islamica e comporta un lavoro rigoroso congiunto di analisi dei testi evangelici. La stima espressa dall'islām verso la "Gente del Libro" (*ahl al-kitāb*) è positiva ma troppo generica se non induce i musulmani a prendere atto del carattere sostanzialmente diverso del "Libro cristiano". Il secondo momento, difficile quanto il primo, deve portare i musulmani a recepire il Vangelo come novità rispetto alle tradizioni profetiche precedenti; "Cristo" è la novità e non il "Libro" cristiano, Cristo è la mediazione essenziale e non la Parola scritta.

Come parlare di Cristo alla cultura musulmana senza passare attraverso le categorie teologiche cristiane, che storicamente sono maturate dentro le matrici culturali greca e latina? È plausibile l'ipotesi di Cl. Gèffré che propone l'adozione di un linguaggio preconciliare, di intonazione più biblica? L'annuncio di Cristo si riduce sostanzialmente al problema del linguaggio dell'annuncio?

Non credo, ritengo che la ricerca debba addentrarsi oltre la scelta del linguaggio idoneo con cui esprimere la "cristologia" e far leva su categorie religiose islamiche vicine per significato o per allusione a quelle della cristologia. Alludo, ad esempio, alla categoria della *badaliyya* (sostituzione) capace di orientare verso il concetto di mediazione salvifica vicaria³¹, a quella del *mithāq* (patto eterno) che induce a concepire una progettualità divina che assegna dall'origine alla storia un pre-significato teologale, a quella di *qurbān* (azione sacrificale) che porta ad esaltare il valore dell'immolazione per Dio, a quella infine della *rahma* (bontà viscerale di Dio) che apre a giustificare eventi determinati dall'amore incommensurabile di Dio. Certamente l'evangelizzazione ovvero l'annuncio di Cristo non può darsi al di fuori delle potenzialità recettive ed expressive della cultura religiosa islamica.

Sono anche consapevolmente convinto che l'annuncio di Cristo all'islām debba passare attraverso un momento di travaglio difficoltoso della cultura islamica, la

³¹ Per questa nozione, cfr. G. RIZZARDI, *L. Massignon*, 150-165.

quale è chiamata a rivisitare criticamente i suoi luoghi comuni attorno al cristianesimo ed a Cristo, stimolata e sorretta dalla teologia cristiana. Il lungo travaglio che ha contrassegnato la storia della cristianità che è passata da una cultura del "pre-giudizio" ad una cultura islamologica, nell'ambito dell'islām deve ancora accadere. Questa ipotesi di carattere pastorale-catechetico rimanda alla teologia il compito di studiare le ragioni del significato di Cristo per le religioni storiche e quindi per l'islām; in altri termini, essa deve illustrare la funzione ermeneutica del messaggio cristiano nei confronti dell'islām che è quella di rivelare in modo imprescindibile la sua "verità" letta e realizzata da Cristo.