

Lettere attuali del Corano

di Etienne Renaud

## PREFAZIONE

Il n.12/08 – Ottobre 2012 di “Se Compredre” presenta un interessante studio di P. Etienne Renaud, Padre Bianco, recentemente scomparso, sulle “Lettere attuali del Corano”.

La grande esperienza teorica e pratica dell’islam e dei rapporti con i musulmani, l’approfondita conoscenza del Corano, dell’autore, ci hanno invogliato a tradurre in italiano tale articolo.

Padre Renaud presenta le varie letture attuali del Corano, sia quelle più tradizionali, sia quelle più moderne, che non sono sempre considerate ortodosse.

In queste nuove letture del Corano, in cui viene usato un metodo di interpretazione critico storico e letterale, possiamo intravedere lo stesso cammino avvenuto nei secoli per l’interpretazione della Bibbia. Un interessante motivo di riflessione reciproca.

Giampiero Alberti

---

Etienne Renaud, Padre bianco, ha lavorato in Tunisia e nello Yemen. E' stato presidente del PISAI (Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamologia – Roma) per parecchi anni prima di essere eletto a capo della società dei Padri Bianchi. Ha lavorato in questi ultimi anni nel sud della Francia, in parrocchia e con i migranti.

Il testo che ci offre oggi è volutamente semplice e presenta una galleria di pensatori musulmani contemporanei nel loro approccio al Corano.

---

Nell'edificio dell'islam il Corano ha un ruolo così fondamentale, che è molto difficile pensare ad una sua qualsiasi evoluzione per adattarsi alle condizioni della modernità senza l'attuazione di un nuovo modo di leggere il Libro. Come è possibile infatti immaginare un cambiamento, se il Corano è considerato la Parola definitiva di Dio, valida per tutti i luoghi e per tutti i tempi persino nei minimi dettagli delle diverse prescrizioni?

Per l'argomento di cui ci occupiamo oggi, cioè le letture contemporanee del Corano, assolutamente fondamentale è il libro di Rachid Benzine *“Les nouveaux penseurs de l'islam”* (I nuovi pensatori dell'islam), pubblicato nel 2004 dalle Edizioni Albin-Michel. Come indica il titolo, lo scopo dell'opera va oltre la semplice questione dell'esegesi coranica, e da delle informazioni molto precise su certi pensatori di cui sarà necessario parlare. Vi invito a leggere voi stessi questo libro, se non l'avete ancora fatto.

Un'altra opera altrettanto importante, benché si riferisca meno direttamente al Corano, è quella di Abdou Filali-Ansary: *Réformer l'Islam, une introduction au débat contemporain* (Riformare l'Islam, una introduzione al dibattito contemporaneo) la Découverte / Poche, 2005.

Per trattare un simile argomento, è impossibile non passare in rassegna alcuni autori.

D'altra parte il titolo stesso del lavoro, “Lecture attuali del Corano” - al plurale, evidentemente – ci invita a soffermarci su un certo numero di pensatori contemporanei.

Schematizzando al massimo, si potrebbe dire che le loro argomentazioni ruotano intorno a tre assi:

1. Alcuni si focalizzano sulla nozione di *Parola di Dio*. Che cosa bisogna intendere con questa espressione? Bisogna pensare che Dio è l'unico autore del Corano, e che il Profeta è il semplice registratore di un dettato divino?
2. Altri si interessano soprattutto alla nozione di *testo*. Il Corano ci è giunto come un testo e si può quindi studiarlo come tale con tutti i mezzi moderni della ermeneutica.
3. Altri infine sono più sensibili alla *storia* e al fatto che il Corano proviene dall'Arabia del VII° secolo. Quali tracce porta di quell'epoca? E come leggerlo nel XXI° secolo?

Non avremmo troppe difficoltà a collocare ognuno degli autori che ora vedremo in una di queste tre categorie. Tuttavia sarebbe artificioso volerli collocare a tutti i costi in una sola di esse: ci è sembrato meglio presentarli separatamente, salvo il rischio di una certa dispersione nell'esposizione. Seguiremo più o meno un ordine cronologico, tenendo presente in ogni caso che coloro di cui parleremo appartengono tutti alla seconda metà del XX° secolo. E iniziamo da quello che figura come il pioniere: Muhammad Ahmad Khalaf Allah.

**Muhammad Ahmad KHALAF ALLAH** (Egitto, 1916 – 1997)<sup>1</sup>

Nato nel 1916, questo giovane egiziano aveva avuto innanzitutto una formazione propedeutica al suo ingresso all'università d'al-Azhar; ma aveva poi scelto l'università del Cairo, dove si era specializzato nel commento del Corano. La tesi di dottorato che aveva presentato, e che aveva

---

1 . Per il passo su Khalaf Allah riprendo quasi parola per parola il numero di *Se Comprendre* 03 / 03, marzo 2003, in cui

Jean-Marie Gaudoul pone il quesito: “Verso una nuova esegesi coranica?”.

suscitato la più violenta delle opposizioni negli ambienti azaristi, era stata redatta con l'approvazione, anzi, con il sostegno, del suo professore, Amin al-Khûlî.

Il Corano cita spesso, anche se in modo piuttosto allusivo, i personaggi biblici o storici, le cui imprese vengono ricordate al fine di dare vigore alla predicazione di Maometto e di richiamare gli ascoltatori al culto del Dio unico. Tradizionalmente, i commentatori vedevano in questi racconti un insegnamento divino volto a farci conoscere il reale svolgimento di quei fatti lontani, soprattutto nei casi in cui la Bibbia li aveva presentati in modi diversi. Dio, autore del Corano, Verità suprema, non poteva ingannare l'umanità e si faceva un dovere di raccontare le cose così come erano realmente avvenute. Qualsiasi artificio del linguaggio umano gli era superfluo, poiché non sarebbe servito che a mascherare o a colorire la pura verità.

Khalaf Allah è stato tuttavia colpito da alcune strane caratteristiche di questi racconti coranici. Così, per esempio, nel passaggio in cui Dio chiama Mosé dal Roveto Ardente, le parole citate non sono le stesse nei tre racconti che riportano il fatto

(27,8; 28,30; 20,11):

27, 8 Quando vi giunse, fu chiamato – sia benedetto Colui che è nel fuoco e chi è attorno ad esso, e gloria ad Allah, Signore del creato!

27, 9 “O Mosé, in verità io sono Allah, l'Eccelso, il Saggio.

27,10 Getta il tuo bastone!” Quando lo vide contorcersi come fosse un serpente, volse le spalle, ma non tornò sui suoi passi. “Non avere paura, Mosé. Gli Inviati non hanno niente da temere nei Miei confronti.

27,11 Soltanto coloro che sono stati ingiusti. Ma per coloro che sostituiscono il male con il bene, in verità io sono perdonatore, misericordioso.

27,12 Infila la tua mano nell'apertura della tua tunica, la trarrai bianca senza male alcuno, è uno dei nove segni (destinati) a Faraone e al suo popolo, essi sono davvero un popolo di empi!”

\*\*\*

28,30 Quando giunse colà, fu chiamato dal lato destro della Valle, un lembo di terra benedetta, dal centro dell'albero: “O Mosé, sono Io, Allah, il Signore dei mondi”.

28,31 E:”Getta il tuo bastone”. Quando lo vide contorcersi come fosse un serpente, volse le spalle, ma non tornò sui suoi passi: “O Mosè, avvicinati e non aver paura: tu sei uno dei protetti.

- 28,32 Infilala nel tuo seno la tua mano, la trarrai bianca senza male alcuno. Stringi il braccio al petto contro il terrore. Ecco due prove del tuo Signore per Faraone e per i suoi notabili: davvero è un popolo perverso!”.
- 28,33 Disse: “Signore, ho ucciso uno dei loro e temo che mi uccidano.
- 28,34 Mio fratello Aronne ha la lingua più eloquente della mia. Mandalo insieme con me, come aiutante e per rafforzarmi: davvero temo che mi trattino da bugiardo!”.
- 28,35 Disse (Allah): “Rafforzeremo il tuo braccio con tuo fratello e daremo ad entrambi autorità: non potranno toccarvi grazie ai Nostri segni. Voi due e quelli che vi seguiranno sarete vittoriosi”.

\*\*\*

- 20,11 Quando vi giunse, sentì chiamare: “O Mosé,
- 20,12 in verità sono il tuo Signore. Levati i sandali, ché sei nella valle santa di Tuwâ.
- 20,13 Io ti ho scelto. Ascolta ciò che sta per esserti rivelato.
- 20,14 In verità Io sono Allah: non c'è Dio all'infuori di me. AdoraMi ed esegui l'orazione per ricordarti di Me.
- 20,15 In verità l'Ora è imminente anche se la tengo celata, affinché ogni anima sia compensata delle opere sue.
- 20,16 Non lasciare che ti ostacoli colui che non crede in essa ed è incline alle sue passioni, ché altrimenti periresti.<sup>2</sup>

\*\*\*

In quale di queste tre versioni si trova la “pura verità”? Al commentatore non resta che riconoscere che l'autore divino racconta la verità in tre modi diversi per impartire agli ascoltatori una lezione diversa: si tratta dunque di fare un'esortazione servendosi del procedimento letterario della narrazione.

La tesi presentava uno studio dettagliato di tutti i “racconti” contenuti nel Corano, dividendoli in racconti “storici”, in “parabole” e in racconti basati su “leggende”.

La verità divina, secondo Khalaf Allah, non doveva essere cercata in una veridicità storica, ma nella morale di ogni racconto, che era lo scopo del racconto stesso. Questo d'altronde non aveva bisogno

---

2 Traduzione di M. Hamidullah (rivista e pubblicata dal Complexe du Roi Fahd, Medina, 1410 H).

di fondamenti storici: poco importava che i fatti fossero reali o immaginari; l'essenziale era che, attraverso il racconto, la lezione che Dio voleva impartire fosse comprensibile. E l'autore stesso dedicava una parte della tesi allo studio dei meccanismi psicologici dell'atto di fede. La sua conclusione era netta:

1. “Il racconto ha solamente lo scopo di mettere in evidenza la verità di fede ...
2. Questa verità di fede necessita di una comprensione basata sull'analisi letteraria dei racconti ...
3. Gli avvenimenti e i personaggi dei racconti coranici sono elementi che possono essere dei fatti storici o anche delle semplici evocazioni di cose già conosciute ...
4. Questo materiale, in modo generale, esisteva già in Arabia, e il Corano l'ha utilizzato per degli scopi non storici, ma religiosi: l'esortazione al bene e l'invito a trarre delle lezioni dai racconti ...”

Una tesi di questo genere scatenò un uragano di proteste. L'autore non riuscì a difenderla, e il suo professore ebbe delle sanzioni. Sufficientemente corretta,

l'opera fu comunque pubblicata. Nel corso degli anni seguenti, Khalaf Allah si è contenuto, accontentandosi di seguire le tesi classiche degli autori riformisti. In nessun momento egli aveva messo in dubbio il fatto che Dio fosse il solo e unico autore del libro rivelato: la presenza, nel testo, di uno “stile” o di un “genere letterario” a livello umano era dovuta solamente alla pedagogia divina che si adattava al suo pubblico. La tesi tuttavia attirava l'attenzione dei lettori sullo spessore “umano” di questa parola di Dio fattasi Libro e sulla necessità di una decrittazione del testo al fine di rintracciarvi l'intenzione dell'autore divino.

### **FAZLUR RAHMAN** (Pakistan, 1919 – 1988)

Una figura fondamentale per l'ermeneutica del Corano è Fazlur Rahman, uno studioso pachistano profondamente credente, che ha saputo unire una solida educazione musulmana tradizionale – a 10 anni sapeva il Corano a memoria – a una formazione universitaria che l'ha portato fino al dottorato in filosofia a Oxford e all'insegnamento presso l'Università Mc Gill a Montréal, dove è entrato in contatto con numerosi pensatori influenti. Per l'argomento che ci interessa, egli è conosciuto soprattutto per una celeberrima citazione tratta dal suo libro *Islam*, pubblicato nel 1966.

“Il Corano è pienamente la parola di Dio, in senso proprio, e, nello stesso tempo, anche pienamente la parola di Maometto: è evidente che le contiene entrambe; infatti, se afferma di essere stato fin dentro il “cuore” del Profeta, come avrebbe potuto rimanere esterno a lui? Quando la percezione intuitiva

tiva della morale raggiunge in Maometto il suo vertice, identificandosi con la morale *tout court*, la parola è data contemporaneamente all'ispirazione. Il Corano è dunque la pura parola divina, ma è anche evidentemente collegato in maniera intima alla personalità di Maometto, il cui rapporto con il Corano non può essere concepito meccanicamente come la registrazione di un disco. La parola divina passa attraverso il cuore del Profeta”.

Fazlur Rahman si basa su un versetto coranico che recita:” Di' a colui che si dichiara nemico di Gabriele che, per ordine di Dio, è stato lui a *deporre progressivamente nel tuo cuore* il Corano che conferma le scritture anteriori”. (2,97)

E' stata questa sua posizione sul concetto di rivelazione a provocare una levata di scudi e ad obbligarlo, nel 1968, a lasciare il Pakistan, dove ricopriva il ruolo di consigliere per il pensiero islamico presso il presidente Ayyub Khan. Continuò in seguito una brillante carriera negli Stati Uniti.

Fazlur Rahman aveva un'acuta consapevolezza del bisogno di risvegliare

*l'ijtihâd* per affrontare la modernità, sia come sfida che come *chance*: denunciava il carattere statico dell'islam dichiarando che “quel ristagno era inerente alle basi su cui era stata fondata la legge islamica” (*Islam and Modernity*, 1984).

A questo proposito, egli insisteva sul fatto che il Corano non era un documento legale, un codice da applicare automaticamente senza alcun riferimento storico, ma prima di tutto un libro di etica e di guida morale ( *hudâ* ), a partire dal quale potevano essere formulati dei principi giuridici. Bisognava leggere il Corano come un tutto coerente e unico, non spezzettandolo come facevano i commentatori.

Per questo, indicava quattro irrinunciabili strumenti intellettuali per una buona interpretazione del Corano:

- una buona conoscenza della lingua araba e della letteratura dell'epoca del Profeta
- la conoscenza delle circostanze della rivelazione ( *asbâb al-nuzûl* )
- la conoscenza dei versetti abroganti e abrogati ( *nâsikh – mansûkh* ), basandosi sull'ordine cronologico di rivelazione delle sure
- infine, la distinzione tra i versetti di valore generale e quelli da applicare a situazioni particolari.

Durante il suo esilio negli Stati Uniti, Fazlur Rahman ha continuato fino alla morte ad avere un ruolo considerevole nell'orientamento degli studi islamici.

Si può citare, riferendosi a lui, questa affermazione del G.R.I.C.:

“La rivelazione è sempre indiretta, nel senso che non vi è rivelazione immediata, parola divina pronunciata da Dio stesso. In altre parole, la rivelazione è sempre parola di Dio in linguaggio umano. Dio non parla e non scrive come fanno gli uomini, ma sceglie degli uomini che trasmettano la sua parola in suo nome”.<sup>3</sup>

**Mahmûd Muhammad TAHA** (Sudan, 1909 – 1985)

Parlando di colui che è stato chiamato “il Gandhi sudanese”, bisognerebbe ricordare l'uomo spirituale, il fondatore dei “Fratelli Repubblicani”, giustiziato da Numeiri il 18 gennaio 1985, all'età di 76 anni, per essersi coraggiosamente opposto all'applicazione della *shari'a*. Per quanto ci riguarda, citeremo il contenuto del libro che l'ha reso famoso, *La seconde mission de l'islam*.<sup>4</sup> Di cosa si tratta? M.M. Taha distingue nettamente, nella rivelazione coranica, il periodo della Mecca e il periodo di Medina.<sup>5</sup> Secondo lui, il periodo della Mecca rappresenta lo spirito della rivelazione del Profeta, ciò che, in nome di Dio, egli aveva da dire a tutta l'umanità. Il periodo di Medina invece sarebbe l'applicazione di questo soffio di novità ad una data epoca della storia, cioè il VII° secolo, in cui il Profeta viveva. Questo secondo periodo, che comportava dei versetti legislativi piuttosto rigorosi, dovrebbe nuovamente lasciare il posto all'ispirazione della Mecca, considerata appunto come un ritorno all'essenzialità del messaggio.

“Ecco ciò che dicono i cuori che hanno ricevuto la conoscenza: la via della nuova era, questa via dei “musulmani” sulla terra, è tracciata dai versetti di base - i versetti della Mecca – quelli che nel primo periodo sono stati abrogati dai versetti applicativi – i versetti di Medina; è stato il verdetto del tempo ad abrogare a quell'epoca i versetti dei fondamenti. Questo tempo era quello della comunità dei credenti; mentre i versetti di base si rivolgono alla comunità dei veri musulmani, una comunità che ancora non esisteva. I versetti di base sono stati abrogati solo nel senso che la loro applicazione alla legislazione è stata rimandata fino all'arrivo del tempo opportuno. E questo tempo sta arrivando. E' l'epoca che noi oggi viviamo, alle prime luci della sua vera alba. Ed ecco che noi ci siamo assunti il compito di annunciare *la seconda missione dell'islam*”.

---

3 GRIC, *Les Ecritures qui nous questionnent ( Le Scritture che ci interrogano )*, Paris, Centurion, 1987, p. 27

4 Il libro è stato tradotto in francese con il titolo “*Un islam à vocation libératrice*” ( *Un islam dalla vocazione liberatrice*), Paris, l'Harmattan, 2002

5 Nella vita di Maometto (570 – 632), il periodo della Mecca va dal 610 al 622, il periodo di Medina dal 622 al 632.

Una simile distinzione ha sicuramente un certo aspetto chirurgico e non potrebbe essere applicata alla lettera. E' comunque molto suggestiva e getta sul Corano una luce molto interessante.<sup>6</sup>

**Nasr Hâmid ABÛ ZAYD** (Egitto, 1943 – 2010)

E' impossibile parlare delle letture contemporanee del Corano senza riconoscere un ruolo importante a Nasr Hâmid Abû Zayd. Non ci soffermeremo su "l'affaire Abû Zayd" che ha riempito le pagine dei giornali egiziani per più di un anno. Il tribunale voleva obbligare sua moglie a lasciarlo con la scusa che egli era uscito dall'islam. Dopo aver vinto in prima istanza, aveva perso poi in appello e in cassazione e nel 1966 era stato costretto a lasciare l'Egitto per rifugiarsi in Olanda, dove gli si offriva una cattedra. Solo di recente è potuto rientrare in Egitto, dove è deceduto nel 2010.

Prima di parlare della sua opera, insistiamo sul fatto che Abû Zayd è un credente profondamente convinto:

“Sono certo di essere musulmano. Il mio più grande timore è che la gente, in Europa, mi consideri e mi tratti come un critico dell'islam. Non lo sono”.

Abû Zayd nasce nel 1943 in una famiglia povera e molto religiosa del Delta del Nilo. Iniziata l'educazione alla scuola coranica – si dice che conoscesse a memoria il Corano sin dall'età di otto anni – vorrebbe studiare all'università, ma la sua famiglia non ne ha i mezzi. Segue quindi provvisoriamente una formazione tecnica; più tardi

gli viene offerta la possibilità di entrare all'università statale, dove si interessa in modo particolare dell'interpretazione del Corano, interpretazione razionale dei

Mu'tazilites (la sua tesi del secondo ciclo), e interpretazione spirituale di Ibn' Arabî (la sua tesi di laurea). Ottiene infine una borsa di studio a Filadelfia (dal 1978 al 1979), ed è là che si inizia alla scienza dell'ermeneutica e scopre i grandi teorici contemporanei. Viene anche invitato a insegnare in Giappone, all'università di Osaka, dove soggiorna quattro anni.

In Giappone scrive due delle sue opere più importanti: "Le concept du texte. Etudes sur les sciences du Coran" (*Mafhûm al-nass: dirâsa fi 'ulûm al-Qur' ân*) pubblicato nel 1987, e "Critique du discours religieux" (*Naqd al-khitâb al-dînî*), che sarà pubblicato integralmente nel 1992.

Dopo il suo ritorno in Egitto e alcuni anni di insegnamento all'università, si trova implicato nell'"affaire" cui abbiamo accennato. A questo riguardo, è interessante notare il giudizio emesso dalla corte d'appello:

---

<sup>6</sup> Per una presentazione più dettagliata, si legga: Etienne Renaud, "Mahmud Muhammad Taha et la seconde mission de l'islam", *Se Comprendre*, numéro 85/07 – 18 luglio 1985



- nei suoi libri, l'autore ha negato l'esistenza reale di certe creature, come i djinns o gli angeli, di cui parla il Corano;
- ha chiamato "mitiche" certe descrizioni coraniche del paradiso o dell'inferno;
- ha presentato il testo del Santo Corano come un "testo umano";
- ha preconizzato l'uso della ragione per spiegare i concetti che erano emersi dalla lettura letterale del testo coranico e sostituirli con dei concetti moderni più umani e progressisti.

Quali sono in fondo il pensiero e l'idea di Abû Zayd? Come Amîn al-Khûlî e il suo discepolo Khalaf Allah, vuole avere la possibilità di un approccio al Corano non solo con la devozione che ogni musulmano nutre per il Libro Santo, ma anche con l'interesse per un'opera letteraria, un testo in lingua araba che non può essere limitato a un ruolo di prescrizioni o di divieti, e che ha invece la vocazione "di essere fecondo per il fiorire della cultura e delle arti". Il suo studio e la sua interpretazione con i moderni metodi dell'analisi letteraria devono essere permessi a tutti. Non è il caso di tentare di applicare una "ermeneutica sacra" che pretenderebbe di essere diversa da una "ermeneutica profana". Dichiarò: "Il Corano è un testo letterario, un testo storico e un prodotto culturale". E aggiunge:

"Leggiamo il Corano e siamo presi dalla paura, oppure sogniamo paradisi.

Trasformiamo il Corano in un testo che incoraggia o spaventa, in un bastone e

una carota. Voglio liberarlo da questa prigione perché sia nuovamente fonte di fecondità per la cultura e per le arti, che nella nostra società sono soffocate".

"Dio ha adottato un linguaggio umano e la cultura che l'ha prodotto. E

scegliere una lingua non significa scegliere un recipiente vuoto".

Per lui, se la rivelazione divina, secondo la definizione data dal Corano, è una discesa (*tanzîl*), il divino e l'umano, nel discorso coranico, si trovano legati l'uno all'altro. Ricevuto in una cultura, il Corano diventa a sua volta produttore di cultura.

E' chiaro però, per Abû Zayd, che a un certo punto il "contenuto" del Corano può essere separato dalla sua espressione linguistica. Scrive:

"Non dovrebbe esserci nessun inconveniente al fatto che la divinità del Corano sia circoscritta alla sua fonte ispiratrice. Il contenuto è invece strettamente legato alla struttura linguistica, culturalmente e storicamente determinata".

Tutto ciò mette in evidenza come la sua principale preoccupazione sia di proteggere il Corano dalle manipolazioni ideologiche: egli lo fa utilizzando metodi di interpretazione scientifici. Ed è questo il titolo (cui mi sono ampiamente ispirato) che Rachid Benzine ha dato al suo lavoro su Abû Zayd: "*Nasr Hâmid Abû Zayd: l'exégèse coranique, de la manipulation à l'herméneutique*".

**Mohamed SHAHROUR** (Siria, nato nel 1938)

E' uno dei rappresentanti della nuova generazione di pensatori. La sua prima opera,

*al-kitâb wa-l-qur'ân, qirâ' a mu' âsira* (“Le livre et le Coran: une lecture contemporaine”, Damasco, 1990), ha provocato un'ondata di reazioni in alcuni circoli particolarmente interessati al dibattito sull'islam contemporaneo.

Mohamed Shahrour è uno scientifico (professore alla Scuola d'Ingegneria di Damasco) arrivato tardi nell'ambito degli studi religiosi. Non se ne fa un complesso, anzi. Si può anche dire che si presenta con una certa ingenuità, proponendosi di procedere a una lettura dei testi fondatori nello stesso tempo innocente e ancorata ai metodi scientifici moderni: intende in questo modo rinnovare la visione che si ha del Corano.

Secondo lui, esistono nel discorso coranico dei livelli di linguaggio diversi: il tono prescrittivo, il tono narrativo, il tono escatologico, quello per l'edificazione morale, ecc. L'uniformità che, la maggior parte delle volte in maniera implicita, viene attribuita al testo, è una visione fittizia che si è formata più tardi. Il fatto di non riconoscere queste diversità di tono porta, per esempio, a vedere delle prescrizioni nei discorsi destinati all'edificazione morale, o ad attribuire un valore universale a delle regole valide per tappe particolari della predicazione. Cosa ancora più grave, si arriva a confondere tra di loro i livelli del discorso coranico e ad introdurre una profonda dissimetria nell'interpretazione. Non solo viene annullata la differenza tra ciò che è congiunturale e ciò che è fondamentale, ma componenti essenziali come l'aspetto narrativo e l'aspetto naturalistico sono deprezzate e tutto viene alla fine ridotto a un “catalogo di prescrizioni”. Parlando di *nâsikh / mansûkh*<sup>7</sup>, Mohamed Shahrour dice che si tratta di categorie forgiate o adattate a posteriori da una classe di *'ulamâ* per poter operare delle selezioni nelle disposizioni coraniche: alcuni *'ulamâ* dichiaravano certe disposizioni “abroganti” e altre “abrogate”, senza altro criterio che l'arbitrarietà della loro scelta.

Ma, al di là di queste osservazioni, la trama di fondo dell'opera è costituita da

un'idea-forza di portata eccezionale: ciò che Mohamed Shahrour ritiene infatti essenziale nel messaggio coranico è la visione “antropologica” che questo ci offre, e che darebbe senso e direzione all'evoluzione generale dell'umanità e alla nostra esistenza. Vi si scorge la storia dell'umanità presentata come un racconto di erranza e di ricerca, continuamente rinnovate, volte a trovare la via della verità.

Il Corano permette il passaggio a una comunità aperta governata da principi etici e credente in una trascendenza.

---

7 Distinzione tra versetti “abroganti” e versetti abrogati da versetti più recenti.

**Abdelkarim SOROUSH** (Iran, 1948)

Non mi soffermerò a lungo sulla figura, tuttavia molto affascinante, di **Abdelkarim Soroush**, un pensatore iraniano nato nel 1948, che è stato una figura dominante all'inizio della rivoluzione iraniana. Le sue idee avanguardiste l'hanno però costretto a emigrare negli Stati Uniti, dove insegna a Harvard. Nella sua opera principale, *Reason, Freedom and democracy in Islam* (2000), si interessa più all'evoluzione dell'islam in generale che all'approccio del Corano come tale, anche se il suo cavallo di battaglia è l'idea che bisogna ben distinguere tra l'oggettività della religione fondata da Maometto e la sua interpretazione nel corso della storia. Per lui,

“l'islam è una serie di interpretazioni dell'islam”.

“I credenti considerano generalmente la religione come qualche cosa di santo o di sacro, qualche cosa di immutabile; ed è questa l'idea cui si aggrappano se si parla di cambiamento o di evoluzione in materia di religione. Ma, come ho dimostrato nel mio lavoro, dobbiamo *fare la distinzione tra la religione da un lato e l'interpretazione religiosa dall'altro*. Per quanto riguarda la religione, io non intendo parlare qui della fede, che è il suo aspetto soggettivo, ma del suo aspetto oggettivo, che è il testo rivelato. Quest'ultimo resta sempre lo stesso, mentre le nostre interpretazioni sono soggette ad evoluzione. Voglio dire che il testo religioso non può essere cambiato, ma che, con il passare del tempo, ne cambiano le interpretazioni.

Siamo sempre immersi in un oceano di interpretazioni. Il testo non vi parla; siete voi che dovete farlo parlare ponendogli delle domande. Immaginate di essere di fronte a un uomo sapiente e di non fargli alcuna domanda: egli resterà in silenzio, e voi non trarrete alcun vantaggio dal fatto di averlo conosciuto. Se invece gli fate delle domande, acquisirete da lui delle cono-

scenze adeguate al livello delle vostre domande. Se le vostre domande sono pertinenti, anche le sue risposte saranno profonde. L'interpretazione dipende quindi da noi. L'interpretazione di un profano sarà inevitabilmente diversa da quella un filosofo. La rivelazione non ci svela i suoi segreti parlandoci direttamente. Siamo noi che dobbiamo metterci alla loro ricerca e trovare i gioielli che vi sono nascosti. *Tutto ciò che riceviamo e otteniamo dalla religione è interpretazione.*

Coloro che difendono l'idea di immutabilità nella religione non sono pienamente a conoscenza della storia dell'islam, come nemmeno di quella delle altre religioni. *L'Islam è una serie di interpretazioni dell'Islam*".<sup>8</sup>

### **Mohamed ARKOUN** (Francia, 1928 – 2010)

E' un algerino della Cabilia deceduto di recente. Era uno degli islamologi più in vista in Francia e nel Maghreb. Nella sua ricchissima introduzione al Corano tradotto da Kasimirski e pubblicata da Flammarion nel 1970, Mohamed Arkoun denuncia i commenti e le interpretazioni troppo frammentarie del testo coranico:

“Per accedere al senso, bisogna rinunciare a qualsiasi tipo di lettura lineare che privilegi il significato corrente e la logica grammaticale. Anche se i versetti fossero stati raggruppati per centri di interesse, sarebbe comunque indispensabile andare al di là dell'ordine retorico per scoprire un ordine più essenziale, che è *strutturale*. Il discorso coranico è infatti una orchestrazione, nello stesso tempo musicale e semantica, di concetti chiave attinti in un lessico arabo comune che si è radicalmente trasformato nel corso dei secoli”.

Bisogna riconoscere nel Corano un linguaggio di struttura mitica:

---

8 Intervista pubblicata in **Q-News** (settimanale musulmano in Gran Bretagna), N° 220-221, 14-27 giugno 1996

“Il mito è una delle nozioni più feconde riabilitate e messe in evidenza dall'antropologia sociale e culturale. Oggi ci si trova d'accordo nel considerare il mito come l'espressione simbolica di una realtà originale e universale.

L'approccio dal punto di vista linguistico ci ha portati ad opporre il concetto-idea generale, che serve da base alla conoscenza di tipo logico, alla parola-simbolo, fonte zampillante di molteplici nozioni rese dinamiche da relazioni di opposizione, implicazione, correlazione, simmetria.”

**Farid ESACK** (Sudafrica, nato nel 1959)

E' il lettore per eccellenza nel suo contesto, il Sudafrica, l'interprete impegnato nei conflitti sociali.

Il modo di procedere di Farid Esack , per quanto riguarda la posizione dell'interprete del testo coranico, parte da una doppia constatazione. Da una parte, gli è impossibile colmare la distanza che lo separa dall'autore del testo sacro, dal Profeta e anche dai suoi primi ascoltatori. L'accesso agli atteggiamenti mentali, spirituali e cognitivi della rivelazione gli è per sempre negato dal fatto che egli vive in un'epoca diversa. Dall'altra parte, ogni lettura è per sua essenza parziale, nel senso che questa viene fatta sulla base di una pre-comprensione particolare, quella della fede del credente (con tutta la tradizione che lo precede) e di ciò che egli è nel mondo. Partendo da questa inevitabile parzialità nei confronti di ogni ermeneutica, Farid Esack invita il lettore a liberarsi dalla pre-comprensione classica e fissa del Corano, fortemente influenzata dai circoli del potere.

Farid Esack chiede all'interprete di mettersi dalla parte della gente (*al-nâs*) e in modo particolare da quella degli oppressi (*al-mustad'afûn*). Si dichiara radicalmente contro la clericalizzazione del pensiero nell'Islam, basandosi da una parte sulla centralità e la sacralità che il Corano offre all'uomo, e dall'altra sulla posizione determinante del popolo sovrano nel suo giusto movimento di opposizione all'oppressore. E' dunque per il popolo che i circoli dei credenti riflettono, ascoltano e ricevono insieme il Corano. Farid Esack radica ancora più profondamente la sua scelta di stare dalla parte degli oppressi nel Corano e nella vita del Profeta. Richiama così la scelta iniziale fatta da Maometto di una vita di solidarietà con i più poveri (da cui rifiuterà sempre di separarsi) contro i notabili qurayshiti. Tale vita dimostra la preferenza di Dio per i più piccoli, che Egli stesso va a cercare in Egitto, soprattutto per liberarli dall'oppressione del faraone. Anche lì, la scelta effettuata si rivela una scelta deliberata:

“La necessità, per l'interprete, di porsi egli stesso tra gli emarginati e le loro

lotte da una parte, e quella, dall'altra, di interpretare il testo a partire dalla storia, è basata sull'idea della preferenza di Dio e dei profeti per gli oppressi.

Coloro che sono impegnati nella liberazione in Sudafrica hanno dichiarato in questo modo che un punto di vista simile deve essere adottato da chiunque studi il Corano e voglia rianimare la sua ispirazione fondamentale.”<sup>9</sup>

Non potrebbe dunque esserci una lettura viva del Corano senza un serio impegno in un contesto particolare. Per Farid Esack si tratta non solo di mettersi dalla parte degli oppressi, ma di mettercisi impegnandosi attivamente e non stando a guardare da un punto di osservazione sicuro.

Là dove i moderni pensatori musulmani rivendicano una forma di oggettività scientifica, il pensatore sudafricano invita a inserirsi nel contesto di una “*praxis* di solidarietà liberatrice.”<sup>10</sup>

Più recentemente, Farid Esack ha dedicato un'intera opera al Corano e alle scienze che lo concernono: *Coran, mode d'emploi (Corano, istruzioni per l'uso)*, Albin-Michel, 2004. Si tratta però, di fatto, di una presentazione relativamente tradizionale che non offre veramente una nuova lettura del testo.

**Mohamed TALBI** (Tunisia, nato nel 1921)

E' un professore di storia molto anziano, che è stato il maestro intellettuale di tutta una generazione di Tunisini, prima di isolarsi, sfortunatamente, in un atteggiamento polemico.

Nei suoi scritti, si pone in una prospettiva finalista, cioè volta verso il futuro, all'opposto da quanto fa il diritto musulmano tradizionale, che usa lo strumento dell'analogia.

“L'analogia non è adatta a risolvere tutti i problemi della modernità, poiché, esaminando il presente con il metro del passato, è priva del senso del movimento. E', in fondo, una lettura passatista del testo, che versa arbitraria-

---

9 Farid Esack, *Qur'an, Pluralism and Liberation*, p. 103

10 Farid Esack, *Qur'an, Pluralism and Liberation*, p. 110

mente il presente negli stampi del passato costringendolo ad adattarsi, chiudendo così gli orizzonti al progresso e alla modernità”.

“Per capire il testo situandomi nel cuore della modernità, devo prima di tutto ricollocarlo nelle sue dimensioni storiche, all'interno di un percorso cronologico. Questa operazione deve precedere ogni tentativo di lettura, per comprendere insieme la circostanza della rivelazione e l'intenzione del messaggio rivelato: in altri termini, il punto di partenza e lo scopo da raggiungere.”

Mohamed Talbi chiama questo procedimento una lettura *vettoriale*: un vettore comporta tre parametri: una direzione, una forza e un punto di applicazione. Bisogna evidentemente conservare la direzione e la forza, ma il punto di applicazione cambia in funzione dei tempi. Porta come esempio la situazione della donna:

“Se ritengo che il Corano abbia orientato la situazione della donna verso un progresso tendente all'eguaglianza tra lei e l'uomo fino a concederle dei diritti che non aveva, devo muovermi nel senso della freccia, cioè verso una liberazione permanente, una equità permanente, una giustizia permanente, in modo da avvicinarmi il più possibile – sempre tenendo conto della situazione in cui mi trovo – all'intenzione del Legislatore.”<sup>11</sup>

**Abdelmajid CHARFI** (Tunisia, nato nel 1942)

L'ultimo della nostra galleria di ritratti, e forse quello che presenta la problematica più attuale, è Abdelmajid Charfi, da non confondere con suo cugino Mohamed Charfi, autore di *Islam et liberté* (Albin-Michel, 1998), deceduto nel 2008.

---

11 Estratto da Mohammed TALBI, *'Iyâl Allah*, Tunisi, Cérès, 1992. Tradotto in francese e adattato, con il titolo: *Plaidoyer pour un islam moderne*, Cérès e DDB, 1998. Esiste anche un'edizione marocchina, le Fennec, Casa, 1998. Il presente passaggio è tradotto direttamente dall'arabo.

E' professore onorario alla facoltà di Lettere di Tunisi. Si fa un punto d'onore a pubblicare in arabo, per avere un'udienza nei paesi arabi. La sua opera più importante, dopo tante altre, è *al-islâm bayna l-risâla wa-l-târîkh* (*L'islam entre le message et l'histoire*, tradotto in francese da André Ferré, Albin-Michel, 2004).

Abdelmajid Charfi fa notare che tra il Corano così come è stato trasmesso dal Profeta – e insiste sull'importanza di una prima trasmissione orale – e la lettura che ne fanno oggi i musulmani, si è accumulata tutta una serie di commenti, costruzioni giuridiche, ecc.; c'è stata cioè una istituzionalizzazione che costituisce un vero blocco, uno schermo tra il messaggio originale e il lettore contemporaneo. Nel suo libro egli tenta dunque di “demolire” (“*déconstruire*”, il termine è essenziale) tutte le chiavi di lettura imposte nel corso dei secoli per ragioni essenzialmente politiche e a ritrovare lo slancio del messaggio originale, aprendo l'accesso a una nuova comprensione della fede, lontana dalla “religione legislativa” oggi in voga. Parlando della sigillatura applicata da Maometto alla profezia, propone un'immagine suggestiva, facendo il paragone con una casa: si può chiudere la porta restando prigioniero all'interno – ed è ciò che ha tendenza a fare l'islam – oppure chiudere la porta dall'esterno, volendo dire con ciò che l'uomo è giunto alla maturità e deve vivere della sua libertà.

“Il confronto tra il messaggio di Maometto e le sue concretizzazioni nella storia pone numerosi e delicati problemi, che il musulmano contemporaneo deve affrontare molto lealmente e coraggiosamente. Se, nella nostra presentazione del messaggio così come si è incarnato nel corso dei secoli, abbiamo messo in risalto gli aspetti che, da un punto di vista moderno, sono negativi, è bene non generalizzare; anche perché ciò che ai nostri occhi può apparire in tutto o in parte negativo, è possibile che, ai suoi tempi, fosse globalmente positivo. Non si tratta di pronunciare un giudizio pro o contro le interpretazioni degli Antichi, le loro scelte e le loro soluzioni, ma di rispondere alle esigenze della coscienza moderna, tenendo presente la realtà storica di ognuna delle tappe percorse. Perché siamo obbligati ad evocare il passato, se non per la ragione che esso continua a influenzare fortemente il presente? Ce ne serviamo continuamente e lo usiamo sconsideratamente come testimone; anche perché è impossibile rompere totalmente con lui. E' preferibile quindi valutarlo con coraggio e obiettività, evitando di vedere in esso un ideale che bloccherebbe il musulmano di oggi nella ricerca di una fede dalle basi solide e da un'adesione



sincera.

Certo, noi abbiamo posto il problema insistendo molto sulla dimensione personale della risposta che il musulmano deve dare al messaggio del Profeta, senza attribuire troppa importanza alle forme istituzionali che esso ha rivestito nella storia. Ed è vero che il nostro studio non ha dedicato alla dimensione comunitaria dell'islam tutta l'attenzione che merita. La ragione è che, a nostro parere, l'aspetto fondamentale su cui ci siamo focalizzati viene solitamente eluso, spesso sacrificato agli interessi reali, o supposti tali, della comunità. Inoltre siamo convinti che, a questo riguardo, le priorità devono essere invertite, che il futuro della comunità si deve costruire sulle aspirazioni libere e consapevoli dei suoi membri e non su una concezione rigida di identità o su delle adesioni formali prive di anima, che si fragilizzano e scompaiono velocemente, lasciando il campo libero a nuove forme di alleanze, siano esse nazionali, regionali, etniche o di altro genere”.<sup>12</sup>

Possiamo naturalmente chiederci se questa importante opera, di altissimo tenore intellettuale, possa avere davvero un impatto sul musulmano medio.

\*\*\*\*\*

---

12 A. Charfi, *L'islam entre le message et l'histoire*, Albin-Michel, 2004, pp. 211-212.

Al termine di questa rapida presentazione di alcuni pensatori contemporanei, ci chiediamo molto legittimamente quale sia la loro reale influenza, sapendo anche che parecchi di loro sono dovuti emigrare a causa dell'opposizione suscitata nei loro paesi di origine. Sono colpito dalla formidabile forza d'inerzia che l'islam presenta di fronte a ogni reale evoluzione. Non bisogna d'altronde dimenticare che il famoso *siècle des lumières* (illuminismo), che ha portato un nuovo modo di pensare in tutta la vita religiosa e intellettuale europea, è iniziato con qualche singolo individuo. Ci auguriamo che gli autori che abbiamo presentato possano essere un fermento capace di aiutare l'islam ad adattarsi alla modernità.

