



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in
Lingue e civiltà dell'Asia
e dell'Africa mediterranea

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Qarya Zālīma: Ricezione e
rilettura di un romanzo
egiziano degli anni Cinquanta

Relatore

Ch. Prof.ssa Ida Zilio-Grandi

Correlatore

Ch. Prof.ssa Antonella Gheretti

Laureanda

Giulia Cappellari

Matricola 818376

Anno Accademico

2013 / 2014

Indice

| | |
|---|-----------|
| INTRODUZIONE | 4 |
| <i>al-Muqaddima</i> | 8 |
| PARTE 1 – INTRODUZIONE ALL’OPERA | 11 |
| Capitolo 1 Il contesto | 12 |
| 1.1 Il quadro storico | 12 |
| 1.2 Un rinnovato interesse per la figura di Gesù | 20 |
| 1.3 Un bilancio provvisorio | 26 |
| Capitolo 2 Due opere in prosa sul Cristo | 29 |
| 2.1 <i>‘Abqariyyat al-Masīh</i> di Maḥmūd al-‘Aqqād | 29 |
| 2.1.1 <i>L’opera</i> | 29 |
| 2.1.2 <i>Uno sguardo critico</i> | 36 |
| 2.1.3 <i>Profilo bio-bibliografico dell’autore (1889-1964)</i> | 38 |
| 2.1.4 <i>Il pensiero dell’autore</i> | 42 |
| 2.2 <i>Ma ‘an ‘alā-l-tarīq: Muḥammad wa-l-Masīh</i> di Ḥālīd Muḥammad Ḥālīd | 43 |
| 2.2.1 <i>L’opera</i> | 43 |
| 2.2.2 <i>Uno sguardo critico</i> | 46 |
| 2.2.3 <i>Profilo bio-bibliografico dell’autore (1920-1996)</i> | 48 |
| PARTE 2 – QARYA ZĀLIMA DI KĀMIL ḤUSAYN | 53 |
| Capitolo 3 <i>Qarya Zālīma</i> | 54 |
| 3.1 Edizioni e traduzioni | 54 |
| 3.2 Il titolo | 56 |
| 3.3 La struttura narrativa | 57 |
| 3.4 La trama | 58 |
| 3.5 Una breve analisi dei personaggi | 79 |
| 3.6 Genere, stile e linguaggio dell’opera | 83 |
| 3.7 Letteratura critica | 84 |
| Capitolo 4 Kāmil Ḥusayn (1901-1977) | 86 |
| 4.1 Profilo bio-bibliografico | 86 |
| 4.1.1 <i>La famiglia</i> | 86 |
| 4.1.2 <i>Gli studi</i> | 87 |

| | |
|---|------------|
| 4.1.3 <i>Il medico</i> | 89 |
| 4.1.4 <i>Il professore</i> | 90 |
| 4.1.5 <i>La produzione letteraria</i> | 90 |
| 4.1.6 <i>Il dopoguerra</i> | 93 |
| 4.1.7 <i>La fede</i> | 93 |
| 4.1.8 <i>I contatti con l'estero</i> | 94 |
| 4.1.9 <i>La malattia e la morte</i> | 95 |
| 4.2 <i>La filosofia della coscienza</i> | 95 |
| 4.3 <i>L'autore e la crocefissione di Gesù</i> | 96 |
| | |
| Capitolo 5 Traduzione di alcuni estratti | 98 |
| | |
| 5.1 «Un Venerdì» | 100 |
| 5.2 «L'accusatore» | 105 |
| 5.3 «Lazzaro» | 112 |
| 5.4 «La Maddalena» | 124 |
| 5.5 «La preghiera degli Apostoli» | 125 |
| 5.6 «E le tenebre ricoprono la Terra» | 136 |
| 5.7 «Ritorno al sermone della montagna» | 146 |
| | |
| CONCLUSIONE | 146 |
| | |
| BIBLIOGRAFIA | 147 |
| | |
| SITOGRAFIA | 151 |
| | |
| Appendice A - Indice di <i>Qarya Zālīma</i> | 154 |
| Appendice B – Un estratto dall'arabo | 155 |
| Appendice C - Georges Chehata Anawati | 156 |
| Appendice D - Jacques Jomier | 160 |
| Appendice E - Kenneth Cragg | 163 |
| Appendice F - Maurice Borrmans | 166 |

INTRODUZIONE

Questo elaborato si concentra sul romanzo intitolato *Qarya Zālīma, Una Città Iniqua*, scritto dall'autore egiziano Muḥammad Kāmil Ḥusayn (1901-1977) nei primi anni Cinquanta¹. Tale scelta è maturata a partire dal mio interesse per il dialogo islamo-cristiano e dal mio precedente studio sulla figura del profeta Gesù nell'Islam. Consapevole della ricca bibliografia classica in merito, ho scelto di indagare sulla produzione letteraria moderna, per lo più di matrice egiziana, che elabora una rilettura di temi e figure della tradizione cristiana e islamica. Consultando la voce 'Īsā nell'Enciclopedia dell'Islam², sono venuta a conoscenza della presenza di ben tre opere dedicate alla figura di Cristo, tutte composte nel corso degli anni Cinquanta in Egitto: 'Abqariyyat al-Masīḥ di Maḥmūd al-'Aqqād³, *Qarya Zālīma* del dr Kāmil Ḥusayn⁴ e *Ma'an 'alā-l-ṭarīq: Muḥammad wal- Masīḥ* di Muḥammad Ḥālīd⁵. Leggendo delle brevi presentazioni di questi testi, offerte da alcuni islamologi dell'IDEO⁶ e del PISAI⁷, ho sviluppato un particolare interesse per quella di Kāmil Ḥusayn, in quanto dispone di un taglio prevalentemente narrativo e sfoggia un'originale filosofia morale.

Come è noto, gli anni Cinquanta in Egitto vedono progressivamente il nascere delle ideologie nazionalista, panarabo-socialista e islamista, che hanno avuto delle conseguenze sia sull'andamento del dialogo islamo-cristiano, sia sul pensiero letterario arabo in generale. È proprio considerando i profondi cambiamenti sociali e politici caratteristici di tale periodo che miro a sottolineare l'originalità della scelta compiuta da questi tre autori egiziani. Il loro interesse per la figura di Cristo, a prima vista inaspettato, può forse spiegarsi alla luce del confronto ravvicinato con la realtà moderna occidentale il cui travolgente progresso militare ed economico

¹ M. KĀMIL ḤUSAYN, 1954, *Qarya Zālīma*, Il Cairo, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyya.

² G. C. ANAWATI, «'Īsā», in *Encyclopédie de l'Islam*, vol. IV, pp.84-91.

³ M. AL-'AQQĀD, 1953, 'Abqariyyat al-Masīḥ, Il Cairo, Dār Aḥbār al-Yawm.

⁴ Vedi nota n. 1.

⁵ M. ḤĀLĪD, 1958, *Ma'an 'alā-l-ṭarīq: Muḥammad wal- Masīḥ*, Il Cairo, Dār al-Kutub al-ḥadīṭa.

⁶ Institut Domenicain d'Études Orientales: centro di ricerca sull'Islam e sulla cultura araba, fondato al Cairo nel 1953. Per approfondimento, vedi sito web: <http://www.ideo-cairo.org/> consultato il 30-05-2014.

⁷ Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica: centro di ricerca che mira a promuovere il rispetto e la mutua comprensione con i musulmani. Nasce nel 1931 a Tunisi con il nome di IBLA, *Institut des Belles Lettres Arabes*, per poi essere trasferito a Roma nel 1964 e prendere l'attuale nome solo nel 1979. Per approfondimento, vedi sito web: <http://en.pisai.it/default.aspx?> consultato il 30-05-2014.

continua ad interpellare il mondo arabo-islamico sulla sua identità, storicamente radicata su un'appartenenza religiosa.

Venendo al presente lavoro e al suo impianto interno, la tesi prende avvio da un quadro storico generale per poi passare alla presentazione dei tre autori egiziani sopra citati. Nella seconda parte dell'elaborato, mi dedico nello specifico a Kāmil Ḥusayn e al suo romanzo, il quale viene presentato e interpretato osservandone tanto la forma quanto i contenuti, e offrendo alcuni estratti sintomatici in traduzione italiana. La tesi si chiude con alcuni allegati dedicati alle principali fonti critiche consultate, ovvero a Maurice Borrmans, George Chehata Anawati, Jacques Jomier e Kenneth Cragg. Ho ritenuto opportuno presentare, seppur brevemente, questi studiosi, in quanto considero la loro ricerca fondamentale per qualunque arabista che desideri approcciarsi al genere della letteratura religiosa cristiano-arabofona contemporanea.

Un breve accenno alla cornice narrativa del romanzo mi pare qui doveroso per suscitare la curiosità del lettore. Il racconto è tripartito seguendo l'ordine di comparsa dei personaggi che si esprimono in merito alla condanna a morte di Cristo. Per primi, compaiono gli ebrei, i quali accusano il nuovo profeta di blasfemia (in quanto si dice il figlio di Dio) e non tollerano il suo appello alla legge universale dell'amore. Secondi sono i discepoli, personaggi pressoché stereotipati poiché tormentati dal rimorso del non aver impedito in alcun modo la morte del loro Maestro. Personaggio chiave dell'intera opera è il Sapiente Magio, uno dei tre giunti a Betlemme a seguito della cometa, il quale riscatta la figura dei discepoli, ricordando loro che Cristo è stato innalzato da Dio al cielo e che dunque non c'è motivo per rattristarsi. Segue la presentazione dei romani, avvezzi all'arte della guerra e assetati di potere che si preoccupano della venuta del nuovo profeta finché non allertati dai rabbini ebrei. Questi descrivono Gesù come un fomentatore di disordini e divisioni, che di certo sarebbero state letali per Israele.

Estremamente umane e affascinanti sono poi le figure femminili presenti nell'opera. Prima fra tutte Maria di Magdala, la cui conversione alla fede in Cristo la purifica nell'anima e la riscatta socialmente. Quasi lirico è il passaggio in cui il soldato romano, suo ex amante, coglie nello sguardo di lei non più un amore di una donna per un uomo, ma un amore universale, rivolto a tutta l'umanità.

Tengo a sottolineare che *Qarya Zālīma* è quasi del tutto sconosciuta al pubblico italiano mancando una traduzione integrale dell'originale⁸. Inoltre, le uniche fonti critiche in lingua italiana sulla quale ho potuto basarmi sono state tre opere di Maurice Borrmans, il quale però si limita ad una rapida presentazione delle opere più recenti scritte da autori musulmani sulla figura di Gesù⁹.

Come già accennato, l'apparato critico da me consultato è frutto degli studi di religiosi cristiano-cattolici, consacrati alla missione del dialogo interreligioso. Ho scelto di dare loro voce, impostando questa tesi come una rilettura del romanzo da una prospettiva di fede. Kāmil Ḥusayn viene quindi presentato soprattutto come un esponente di quell'*umanesimo universale* che alcuni grandi islamisti moderno-contemporanei considerano base imprescindibile per ritrovare la radice filosofica e spirituale comune ai tre monoteismi della storia.

Altre interpretazioni critiche sono di certo possibili partendo da alcuni spunti di riflessione che il testo pare suggerire. Ad esempio, il ripetersi di alcuni termini come *nazione*, *anarchia* o *patriottismo* non solo tradiscono il contesto ideologico in cui vive l'autore, stonando fra l'altro con l'ambientazione del racconto (la Palestina del primo secolo d.C.), ma potrebbero costituire la base per un'interpretazione del romanzo come testo di denuncia sia verso la violenza dei regimi dittatoriali (con palese allusione a quello nasseriano) sia verso l'ascesa di Israele. Esempio in questo senso è la citazione dei «raid aerei durante la scorsa guerra»¹⁰: riferimento chiaro al bombardamento congiunto di Francia, Regno Unito e Israele sull'Egitto nel 1956. A mio avviso però, una lettura anti-israeliana sarebbe troppo azzardata. Di certo, Kāmil Ḥusayn critica severamente l'ipocrisia dei dottori della legge ebraica, ma il suo intento primario resta quello di esporre la propria filosofia morale. Inoltre, lo spessore culturale dell'autore, la sua insaziabile curiosità in ambito letterario, la sua personalità pacata ma cordiale, lo terrebbero lontano da posizioni estreme e ostili¹¹.

⁸ Per un'esposizione più dettagliata delle traduzioni presenti in lingua europea, rimando al capitolo tre di questa tesi.

⁹ M. BORRMANS, 1993, *Islam e Cristianesimo: Le vie del dialogo*, Milano, Paoline.

M. BORRMANS, 1996, *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Parigi, Desclée. Traduzione italiana: *Gesù Cristo e i musulmani nel XX secolo: Testi coranici, catechismi, commentari, scrittori e poeti musulmani di fronte a Gesù*, Milano, Paoline, 2000.

La terza opera di Borrmans che ho consultato mi è servita per familiarizzare con le principali voci critiche da me consultate, dunque per entrare in sintonia con la loro prospettiva. L'opera si intitola: *Cristiani e musulmani : Quattro precursori di un dialogo possibile : Massignon, 'Abd el-Jalīl, Gardet, Anawati*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2008.

¹⁰ Citazione contenuta nel capitolo del romanzo intitolato *E le tenebre coprono la Terra* (trad. mia). Vedi capitolo n. 5.6 di questa tesi.

¹¹ Per una biografia più specifica sull'autore vedi capitolo n. 4 di questa tesi.

Piuttosto, un'altra lettura interessante, non trattata in questo elaborato ma che vale la pena accennare, potrebbe esserci a livello *sociologico*, poiché la classe media, in questo caso il popolo di Israele, viene descritta come una massa monolitica, ignorante, incoerente e priva di ideali, il cui unico obiettivo consiste nel sopprimere il più debole, dando sfogo alla propria forza bruta. Questa massa informe si guadagna così dei tratti animaleschi.

Concludo dicendo che il mio lavoro non aspira certo all'eshaustività, ma semplicemente a stimolare curiosità verso questo tipo di produzione letteraria, che ritengo ancora troppo poco considerata in ambito accademico. Un vero peccato, non solo per i contenuti interessanti che queste opere veicolano, ma anche per lo spessore culturale e la finezza linguistica degli autori. La riscoperta della loro prospettiva *umanista universale* mi sembra un compito estremamente urgente oggi, laddove le tensioni e i conflitti internazionali si giustificano spesso sulla base di convinzioni generaliste che ignorano la peculiarità e la complessità delle singole realtà di religiose.

المقدمة

تتناول هذه الأطروحة الرواية عنوانها «قرية ظالمة» للمؤلف المصري محمد كامل حسين 1977- 1901 الذي كتبها في مطلع الخمسينيات. يعتمد خياره هذا على اهتمامه بالحوار بين الدينين الإسلامي والمسيحي وعلى دراستي السابقة عن دور يسوع المسيح في الإسلام وبما أن المراجع الكلاسيكية حول الموضوع واسعة جداً اخترت أن أحلل الإنتاج الأدبي المصري الحديث الذي تُقتبس فيه مواضيع التقليدين الإسلامي والمسيحي وصورهما.

استشارةً موسوعة الإسلام وجدت أربع روايات ألفت في الخمسينيات في مصر تركز على المسيح ألا وهي عبقریات المسيح لمحمود العقاد وقرية ظالمة للدكتور كامل حسين ومعاً على الطريق: محمد والمسيح لخالد محمد خالد والمسيح عيسى بن مريم لعبد الحميد جودة.

بفضل قراءة خلاصات لهذه الروايات ألفتها مستعربو بيسا وأيديو زاد اهتمامي بها ولاسيما برواية الدكتور كامل حسين التي اخترتها محوراً لهذه الأطروحة. ودفعاني عاملان رئيسيان إلى اختيار هذا الموضوع ألا وهما عنصر الرواية السردي وهو ناقص في الروايات الأخرى بالإضافة إلى الفلسفة الأخلاقية المبتكرة لهذا المؤلف المسلم الموجودة في روايته كلها التي تعمقت فيها عبر قراءتي دراسة كامل حسين نفسه عنوانها الوادي المقدس.

ومن الجدير بذكر أن رواية قرية ظالمة ليست معروفة جداً في إيطاليا لأنها لم تُترجم بعد.

لإلحاق دراسات نقدية تتطرق إلى هذا الموضوع التجأت إلى ثلاث دراسات باللغة الإيطالية لموريس بورمانس الذي يذكر فيها وهو يعالج دور الرسالة المسيحية ضمن العقيدة الإسلامية عناوين نصوص حديثة يعالج فيها مؤلفوها المسلمون صورة المسيح. من هنا ينطلق بحثي هذا.

ومن المعروف أنّ في الخمسينيات في مصر نشاهد ظهور الإيديولوجيات القومية والوحدة العربية الاشتراكية والاسلامية بشكل تدريجي التي أثّرت على الحوار بين الاسلام والمسيحية وعلى الفكر الأدبي العربي بشكل عام. اعتباراً التغييرات الاجتماعية والسياسية العميقة المتعلقة بهذه المرحلة التاريخية أسعي إلى أن أبرز ابتكار خيار تمّ به هؤلاء المؤلفون المصريون الأربعة وهم يفسّرون من جديد صور ومواضيع مأخوذة من الأدب الاسلامي التقليدي. ويمكننا أن نشرح اهتمامهم غير المتوقع بالمسيح من خلال مقارنة مع الواقع الغربي الحديث الذي أدّى تقدّمه العسكري والاقتصادي إلى تساؤل العالم العربي الاسلامي حول الأصول الدينية التي تقوم هويته عليها منذ عصور. أما مخطّط الأطروحة فهو يحتوي على جزئين رئيسيين الأولهما الجزء الأول الذي أعالج فيه الإطار التاريخي العام وأقدّم المؤلفين المصريين المذكورة اسماؤهم من قبل والجزء الثاني الذي أركّز فيه على تحليل رواية كامل حسين وهي الموضوع الأساسي لهذه الأطروحة. فأحلل صيغة الرواية ومواضيعها اعتماداً على اقتباس مقاطع منها ترجمتها إلى اللغة الإيطالية. فيما يخص الحكمة تدور أحداث الرواية حول حكم المسيح بالاعدام وحول ردود الفعل من جانب شخصيات مختلفة. على سبيل المثال هناك اليهود الذين اتهموا المسيح بالهرطقة، كما أن هناك الحواريون وهم عاجزون عن منع موت المسيح. وبالإضافة إلى هذه الشخصيات نجد شخصية رئيسية أخرى وهي الحكيم الما جي الذي ذكّر الحواريون بأن المسيح رفعه الله إليه. ويمثّل كامل حسين حكمة الحكيم الما جي عبر حوار مع الحواريون ومناقشته مع فيلسوف يناني. أما شخصيات الرومان فهم يعتبرون الرسالة المسيحية لا قيمة لها حتى اللحظة يحذّرهم فيها الأبحار من أن المسيح هو سبب الفتنة. من الملاحظ أن شخصيات الرواية النسائية فانتة وإنسانية على الأقصي، مثل شخصية مريم المجدلية التي تنصّرت مما أدّى إلى تطهير روحها وافتدائها الاجتماعي.

بما أن المصادر النقدية التي استشرتها ألفها علماء الدين الكاثوليكيون أخترت أن أدخل وجهة نظرهم في نصّ أطروحتي لذلك لنا أن نعتبرها تحليل الرواية النقدي من وجهة نظر الأدب الديني المسيحي. ويُعتبر كامل حسين بمثابة مفكّر ينتمي إلى الإنسيّة العالميّة التي يعتبرها بعض المفكّرين الإسلاميين قاعدة أساسية لإعادة الأصل الفلسفي والروحي المشترك بين الأديان التوحيدية الثلاث. ولاشكّ في أنّ هناك إمكانيات تحليل أخرى يستطيع الباحث أن يبحث عنها في دراسة رواية كامل حسين اعتماداً على أفكار أخرى موجودة في النصّ ألا وهي، على سبيل المثال، تكرار المصطلحات التالية: وطن، فوضى وحبّ الوطن. وتدلّ هذه المصطلحات التي لا تتناسب مع إطار الرواية التاريخي على السياق الإيديولوجي الذي عاش المؤلف فيه وقد يعتمد الباحث عليها ليحلل النصّ بوصفه نصّاً يندد شراسة الأنظمة المستبدّة واسرائيل غير أنّ إمكانية التحليل هذه غير محتملة لأنّ كامل حسين أكثر اهتماماً بالعنصرين الفلسفي والأخلاقي مما هو مهتمّ بالعنصر السياسي. وعلاوة على ذلك علينا أن نوجي إلى إمكانية تحليل أخرى لهذه الرواية تخصّ الصعيد الاجتماعي فمن الملاحظ أن كامل حسين قدّم وصفاً سلبياً للطبقة المتوسّطة التي يمثّلها كتلة جاهلة هدفها الوحيد هو قمع الفرد الأضعف. بعد خاتمة الأطروحة التحقت ملحقات تحتوي على المراجع النقدية التي اعتمدت عليها في بحثي لأنني أعتبرها أساسية للباحث المهتمّ بالأدب المسيحي المعاصر باللغة العربية.

PARTE 1

INTRODUZIONE ALL'OPERA

Capitolo 1

Il contesto

In questo capitolo traccio un breve profilo dell'evoluzione storica e ideologica dell'Egitto moderno, con particolare attenzione agli anni Cinquanta, periodo in cui scrive Muḥammad Kāmil Ḥusayn, autore del romanzo che mi accingo a presentare.

1.1. Il quadro storico

La produzione letteraria egiziana moderna che si concentra sulla figura di Gesù Cristo si riassume in modo esemplare in tre romanzi pubblicati rispettivamente nel 1953¹², 1954¹³, e 1958¹⁴. Avrò modo di presentarli più nel dettaglio nel corso del capitolo due.

Qui, invece, mi limito a ripercorrere in linea generale la storia dell'Egitto moderno, al fine di offrire un quadro il più possibile chiaro sulle modalità di contatto con la realtà occidentale e di come questo fatto abbia avuto delle conseguenze a livello politico, sociale e culturale che si ripercuotono nella produzione letteraria degli anni Cinquanta.

Come è noto, l'avvento della modernità in Egitto viene convenzionalmente fatto risalire allo sbarco delle truppe francesi, comandate da Napoleone, avvenuto ad Alessandria il 1° Luglio del 1798¹⁵; evento che determina dopo qualche anno, un

¹² M. AL-'AQQĀD, *Abqariyyat al-Masīh* cit., vedi nota n. 3.

¹³ M. KĀMIL ḤUSAYN, *Qarya Zālīma* cit., vedi nota n. 1.

¹⁴ M. ḤĀLID, *Ma'an 'ala al-Ṭarīq* cit., vedi nota n. 5.

¹⁵ Prima di allora, l'Egitto è dominato dai Mamelucchi (1200-1500 circa) e dagli Ottomani (1517-1798), entrambe dinastie di origine turca che bloccano per secoli il Paese in una società di tipo medioevale, basata su una molteplicità di istanze politico-religiose i cui rapporti fra subalterni seguono la logica autoritaria. La dominazione ottomana è caratterizzata da continue tensioni interne, dovute agli scontri fra fazioni militari locali di Mamelucchi, ai quali si aggiungono gli screzi fra le potenti confraternite sufi e gli interessi della classe dotto degli *'ulamā'*. Nel corso del settecento, l'impero ottomano allenta il controllo sul Paese in seguito ad una crisi interna che va via via aumentando. Le lotte fra le istanze presenti in Egitto non solo lo espone all'invasione francese, ma lo trascina anche in una crisi economica dovuta al deterioramento del sistema di irrigazione,

controintervento inglese¹⁶. Segue un periodo di confusione interna che si conclude nel 1805 con la nomina, da parte del sultano ottomano, di Muḥammad ‘Alī a governatore dell’Egitto. La politica di costui, volta all’ammodernamento del Paese, potrebbe far sì che venga stimato come uno dei primi nazionalisti egiziani. A tal proposito però, è bene sottolineare che lo scopo di questo ufficiale albanese fu solo quello di costituire una nuova élite egiziana formata dalla sua stessa classe sociale, ovvero dai militari turco-circassi. A questi infatti, viene data l’opportunità di inserirsi nel contesto egiziano, diventando sia nuovi proprietari terrieri, sia burocrati del neo apparato statale, sia commercianti internazionali dei prodotti ricavati dalle neo piantagioni di zucchero e cotone¹⁷.

Il genio politico di Muḥammad ‘Alī non trova un adeguato erede. Il nipote ‘Abbās I (1848-54) tenta con scarsi di risultati di risollevarne la classe degli *‘ulamā*’, penalizzati dalle confische indette dal suo predecessore, e frenare la crescente influenza degli europei nell’economia del Paese. Il suo successore Sa‘īd (1854-63)

all’aumento della tassazione e al crescere delle autonomie tribali. Cfr. M. LAPIDUS, 1995, “Egitto: laicismo e modernità islamica” in *Storia delle società islamiche*, vol. III, *I Popoli musulmani*, Torino, Einaudi, pp. 73-96.

¹⁶ L’occupazione francese dura solo cinque anni, mentre quella inglese appena uno (1802-1803). Tuttavia, questa presenza occidentale *in loco* avvia un lento ma costante processo di penetrazione della cultura occidentale in Egitto, destinato ad alimentare la spinosa questione del rapporto fra tradizione e modernità nelle società arabo-islamiche moderne e contemporanee. Cfr. *Ibidem*.

¹⁷ Il mandato di Muḥammad ‘Alī si protrae dal 1805 al 1849. Egli riesce a fare dell’Egitto un potentato indipendente, governato da una dinastia che di fatto rimane in carica fino all’indipendenza nazionale ottenuta nel 1952. I suoi interventi nell’ambito della politica interna si possono così riassumere: riorganizzazione dell’esercito (per la prima volta vengono reclutati contadini egiziani; l’addestramento delle reclute viene affidato ad ufficiali italiani e francesi), nuovo sistema fiscale (introduzione di funzionari stipendiati, in sostituzione dei vecchi sistemi di appalto relativi della riscossione dei tributi), nazionalizzazione delle fondazioni religiose in mano agli *‘ulema* e fine della loro esenzione al pagamento delle imposte, bonifica delle terre lungo il Nilo al fine di creare nuove coltivazioni di zucchero e cotone (fatto che permette allo Stato di acquistare tali prodotti a buon prezzo dai contadini per poi rivenderli agli esportatori, traendone profitto), creazione di un efficiente sistema di irrigazione dei campi, ammodernamento dell’istruzione (introduzione dell’insegnamento delle lingue straniere, di materie scientifiche ed erogazione di borse di studio all’estero per gli studenti meritevoli). Tutto questo sistema distrugge l’economia tradizionale del Paese, basata su istituzioni di tipo corporativo tipiche della realtà dei villaggi. Il controllo statale e la concentrazione della ricchezza in mano a pochi determinano un progressivo impoverimento della classe contadina la classe contadina e aprano il mercato agli stranieri. Conseguenza di ciò sono proprio le rivolte popolari, fomentate dai contadini, che si susseguono dal 1798 al 1865. Cfr. *Ibidem*.

Per quanto riguarda la politica estera, Muḥammad ‘Alī si dimostra un abile stratega e capo militare. In pochi anni, riesce ad assicurandosi il controllo delle città sante (1813-15), a conquistare il Sudan (1820-22) e la Grande Siria (1831-1839). Spaventati dai facili e rapidi successi dell’egiziano, Francia e Gran Bretagna si affrettano ad avviare delle trattative che giungono all’accordo del 1841, nel quale Gran Bretagna, Austria, Russia, Prussia e impero ottomano riconoscevano titolo kedivale ereditario al sovrano d’Egitto, mentre quest’ultimo si impegnavano a restituire i possedimenti hijazeni, siriani e l’isola di Creta. Cfr. H. DODWELL, 1967, *The Founder of Modern Egypt: A Study of Muḥammad ‘Alī*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 170-171.

riapre invece al commercio e all'influenza estera fino al subentrare di Ismā'īl (1863-1879 circa), promotore di un secondo progetto di modernizzazione nazionale¹⁸ che però indebita irreversibilmente il Paese verso Francia e Gran Bretagna. Questo favorisce l'inizio del protettorato *de facto* degli inglesi¹⁹, ufficializzato solo nel Dicembre del 1914 e destinato a durare fino all'indipendenza *legale* ottenuta dall'Egitto nel 1936. L'amministrazione inglese si preoccupa di asservire l'economia egiziana alla madrepatria, imponendo la monocultura del cotone e smantellando l'industria locale²⁰. Ecco quindi che, se la produttività agricola pare aumentare, coloro che ne traggono profitto sono solo gli inglesi e l'élite egiziana loro collaboratrice.

Il malcontento popolare cresce e si diffonde il brigantaggio, ma la vera resistenza organizzata viene condotta proprio da quella classe sociale egiziana arricchitasi a seguito della dominazione coloniale: i grandi latifondisti. Costoro si orientano secondo due ideologie: il *modernismo islamico*²¹ e il *nazionalismo egiziano*. Del primo ricordo solamente due figure esemplari: Ğamāl al-Dīn al-Afġānī

¹⁸ Ismā'īl si ripropone di continuare la politica modernizzatrice di Muḥammad 'Alī, quindi: amplia la rete ferroviaria e telegrafica, costruisce il porto di Alessandria, istituisce tribunali e scuole laiche, ovvero svincolate dal controllo della classe degli *'ulamā'*, costruisce biblioteche e teatri in stile occidentale. A Ismā'īl spetta l'amaro merito di aver avviato i lavori per lo scavo del canale di Suez nel 1859, impresa che si conclude circa dieci anni dopo, lasciando l'Egitto in balia di una profonda crisi economica, dovuta alla vendita delle azioni egiziane alla Gran Bretagna al fine di sanare il debito contratto con la stessa in seguito al prestito richiestole per intraprendere i lavori. Dal 1875 l'amministrazione del debito pubblico egiziano passa sotto controllo anglo-francese. Cfr. LAPIDUS, "Egitto: laicismo e modernità islamica" cit., pp. 73-96.

¹⁹ La crisi economica interna aumenta la tensione fra le nuove élite egiziane e gli investitori stranieri. Nel 1881, l'ufficiale 'Urābī Pascià prende il controllo del Ministero della Guerra attraverso una insurrezione alla quale partecipano 'ulema, possidenti terrieri, intellettuali e alte cariche dell'esercito egiziano. Il loro obiettivo è quello di formare un nuovo governo parlamentare. Gli inglesi rispondono bombardando Alessandria l'anno successivo ed inviando truppe sul campo. 'Urābī viene sconfitto e l'Egitto cade completamente nelle mani degli inglesi. Il loro controllo voleva essere prima economico che politico, ma l'interconnessione fra i due ambiti porta inevitabilmente ad un dominio totale. Cfr. *Ibidem*.

²⁰ Notevoli sono gli investimenti nell'irrigazione e nelle ferrovie, ma tutto questo determina la concentrazione dei guadagni nelle mani dei nuovi grandi proprietari terrieri, schiacciando sempre di più i contadini.

L'industria locale viene scoraggiata sia per eliminare ogni possibile concorrenza verso il mercato inglese sia per la scarsa propensione dei proprietari egiziani ad investire, sia per la mancanza di risorse naturali.

Neppure l'ambito scolastico viene risparmiato dall'intervento britannico: i programmi scolastici vengono ideologizzati secondo l'ideologia imperialista, mentre l'offerta formativa e le infrastrutture vengono lasciate decadere. Gli inglesi intervengono anche nella pubblica istruzione, ideologizzando e trascurando i programmi. Cfr. *Ibidem*.

²¹ Da non confondere con il *riformismo islamico*: dottrina sostenuta dagli *'ulamā'* del XIX secolo e interamente focalizzata sulla necessità di un recupero del messaggio islamico autentico, dell'epoca gloriosa originaria. Indispensabile quindi il ritorno al Corano e alla Tradizione, la promozione del

(1839-1897) e Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), entrambi ferrei difensori dei popoli musulmani contro gli europei²². Mi soffermo invece sul secondo, in quanto è singolare come esso nasca di fatto sulla scia del pensiero patriottistico occidentale e come esso si radichi nella profonda convinzione della supremazia europea sul mondo arabo-islamico²³. Le rivendicazioni nazionaliste-indipendentiste trovano seguito sia nei primi partiti politici egiziani²⁴ sia nella abbondante produzione letteraria e giornalistica degli anni venti e trenta²⁵. Fra il 1919 e il 1922, il partito *Wafd* di Sa‘ad Zaghlūl tenta di sbloccare la situazione con gli inglesi, mobilitando la massa e chiedendo l’abolizione del protettorato. Visto il crescente consenso e il dilagante entusiasmo per la causa indipendentista, gli inglesi rispondono prima esiliando a questo leader delle insurrezioni popolari e poi concedendo una semi-indipendenza al Paese²⁶.

giudizio indipendente in materia religiosa (*iğtihād*), l’abbandono del rigido conformismo tradizionale e l’opposizione alle pratiche rituali *ṣūfī*. Uno dei portavoce di tale corrente è senza dubbio Rifā‘a Rāfī‘ al-Ṭaḥṭawī (1801-1873). Cfr. LAPIDUS, 1995, “Introduzione: Modernità e trasformazione delle società musulmane” in *Storia delle società islamiche*, vol. III, *I popoli musulmani*, Torino, Einaudi, pp. 4-23.

²² È bene ricordare la differenza che intercorre fra i due intellettuali. al-Afgānī opera più come politico che come riformatore religioso. Oratore travolgente e abile mediatore, si reca in India, Afghanistan, Francia, Inghilterra e Persia, fino a raggiungere Istanbul (dove morì) per tentare di convincere i vari sovrani a realizzare un’effettiva unione di tutti i popoli musulmani, unica soluzione al predominio europeo. All’unione territoriale doveva seguire la riscoperta della portata razionale dell’Islam, fede perfettamente in linea con il pensiero progressista e razionalista moderno. Spettava ai pigri musulmani attivarsi per riscoprire la vera essenza del loro credo.

Muḥammad ‘Abduh può dirsi più un *riformatore* che un *modernista*, in quanto il suo operato si concentrò maggiormente nell’ambito dell’istruzione e della riflessione religiosa. Egli si impegnò, infatti, per modernizzare il diritto islamico e il piano di studi di al-Azhar, finché non vennero introdotte la storia moderna e la geografia. La sua riflessione teologica si fonda sull’assunto che vede Dio identificato con la ragione e l’Islam come la religione della ragione per natura. Cfr. LAPIDUS, “Egitto: laicismo e modernità islamica” cit., pp. 73-96.

²³ LAPIDUS, “Introduzione: Modernità e trasformazione delle società musulmane” cit., pp. 4-23.

²⁴ Si tratta del *Ḥizb al-Waṭanī* di Muṣṭafā Kāmīl (1874-1908), gruppo sostenuto dai filo-monarchici e basato sull’*ottomanismo*, ovvero sull’ideologia panislamica e del *Ḥizb al-‘Umma* di Aḥmad Luṭfī al-Sayyid (1872-1963), promotore del *faraonismo*, ovvero di una unità nazionale fondata sulla gloriosa e potente civiltà faraonica dei cui valori la religione islamica sarebbe erede. Da questo secondo partito nasce poi quello del *Wafd*, *Delegazione*, di Sa‘ad Zaghlūl (1860-1928).

Cfr. I. GERSHONI e J. JANKOVSKY, 1995, *Redefining the Egyptian nation: 1930-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 79-142.

²⁵ I giornali nazionalisti più famosi furono: *al-‘Urwa al-Wuṭqā*, *Il legame indissolubile*, fondato a Parigi da al-Afgānī e Abuh; *al-Balağ*, *Il comunicato*, portavoce del partito *Wafd*; *al-Ġarīda*, *Il giornale*, fondato da Luṭfī al-Sayyid e *al-Liwā’*, *La bandiera*, portavoce del partito di Muṣṭafā Kāmīl. Cfr. CAMERA D’AFLITTO, 2008, *Letteratura araba contemporanea: dalla nahḍa a oggi*, Roma, Carocci, p. 158.

²⁶ L’indipendenza era vincolata a quattro punti che la rendevano nei fatti nulla. Secondo questi, gli inglesi mantenevano il controllo sugli stranieri presenti in Egitto, presidiavano Suez con il loro esercito, supervisionavano l’amministrazione del Sudan e gestivano l’intera politica estera egiziana.

Il periodo compreso fra il 1922 e il 1952 viene definito *epoca liberale*, espressione che indica come i partiti in auge siano espressione degli interessi particolari dell'élite egiziana, la quale mira a ridurre i poteri del re²⁷, sostenuto e difeso dagli inglesi. La dinamica politica di questi trent'anni si può dunque riassumere così: il partito *Wafd* vince le elezioni nazionali, gli inglesi e il re cospirano contro di esso fino a costringerlo alle dimissioni, il re scioglie il parlamento assumendo direttamente la guida del governo²⁸ e indice nuove elezioni che riportano il *Wafd* al potere. In realtà, tutte le parti in gioco sono complici al sostentamento di tale sistema: se da un lato gli inglesi non hanno alcuna intenzione di cedere alle richieste independentiste dei liberali, dall'altro, questi ultimi non sono disposti a lasciare che altre fazioni politiche negozino al posto loro. Il re poi, accetta di buon grado il tacito supporto degli inglesi²⁹.

Nonostante queste complicazioni, le forze liberali egiziane riescono a strappare agli europei l'indipendenza del '36. L'unica prerogativa che rimane esclusiva degli inglesi è il presidio del canale di Suez, zona dove, nel secondo dopoguerra, comincia un'incessante guerriglia dovuta sia alla riluttanza inglese di ritirare definitivamente le sue truppe, sia all'aggravarsi della crisi economica interna. Le sommosse popolari aprono la strada al colpo di Stato degli Ufficiali Liberi, guidati dal colonnello Ġamāl 'Abd al-Nāṣir, che determina la fine della monarchia egiziana.

L'epoca nasseriana, compresa fra il 1952 e il 1970, è quella che più mi interessa ai fini di questo elaborato, poiché rappresenta il contesto in cui vivono e operano i

Cfr. A.L. AL-SAYYID MARSOT, 1990, *A short history of modern Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 75-78.

²⁷ L'Egitto è monarchia con dinastia autonoma dal 1841, a seguito dell'accordo fra potenze occidentali e il generale emergente Muḥammad 'Alī (vedi nota n. 3). Nel 1914, gli inglesi depongono l'ultimo kədīvè, 'Abbās Ḥilmī II (in carica dal 1892), e conferiscono titolo di *sultano* al sovrano fantoccio che impongono al Paese (Ḥussayn Kāmil) e che regna fino al 1919. Il *sultanato d'Egitto* dura fino al 1922, quando a Fu'ād ibn Ismā'īl viene riconosciuto il titolo di *mālik* (gesto puramente formale concesso dalla Gran Bretagna per dare una parvenza di modernità e maggiore indipendenza al Paese). La monarchia egiziana permane fino alla rivoluzione degli Ufficiali Liberi del 1952. Cfr. MARSOT, *A short history of modern Egypt* cit., pp.54-106.

²⁸ La monarchia egiziana è di tipo *costituzionale*: il potere legislativo è esercitato collegialmente dal re e dal parlamento e il sovrano ha la facoltà di sciogliere le camere qualora la situazione politica si dimostri critica. Vedi http://en.wikipedia.org/wiki/Constitutional_monarchy consultato il 27-05-2014.

²⁹ Cfr. LAPIDUS, "Egitto: laicismo e modernità islamica" cit., pag. 83.

quattro autori egiziani che mi accingo a presentare³⁰. Nel giro di pochi anni, il governo di Nāṣir si trasforma in un vero e proprio regime autoritario, dove un ferreo controllo sulla produzione letteraria e giornalistica, attraverso la censura, si rivela fondamentale per impedire la diffusione della resistenza e del dissenso³¹. Se nei primi anni cinquanta le opere mantengono ancora un tono effervescente ed entusiastico per il nuovo assetto politico che promette speranza di un riscatto identitario nei confronti dell'occidente, la produzione degli anni sessanta tradisce l'angoscia e la frustrazione degli autori, ben consapevoli del regime in essere³².

³⁰ Citati rispettivamente nelle note n. 1, 3, 5.

³¹ Subito dopo il colpo di Stato, il governo dell'Egitto passa nelle mani del colonnello Naḡīb (1901-1984), portavoce dell'ala democratica degli *Ufficiali* e favorevole all'instaurazione di una Repubblica Costituzionale. Non riesce però nell'intento perché la fazione di Nāṣir, favorevole ad una svolta autoritaria, finisce per prevalere. La prima nuova Costituzione, emanata nel 1953, dichiara l'Egitto una Repubblica presidenziale, ma quella del 1956, voluta da Nāṣir, plebiscitato presidente in quello stesso anno, definisce l'Egitto come una Repubblica *democratica, araba e indipendente*. Contemporaneamente, il nuovo leader provvede a scogliere tutti i partiti esistenti e a fondare il partito unico detto *al-Ittiḥād al-Istirākī al-'Arabī, L'Unione Socialista Araba*. Mi limito a riassumere a mo' di elenco le caratteristiche principali del regime:

- a. *personalizzazione del potere*: forte del suo inimitabile carisma, Nāṣir imposta il suo governo su una percezione collettiva generale di partecipazione al potere. Lo slogan *Tutti siamo Nasser*, diffusissimo all'epoca, ben esemplifica come il popolo legittimasse il regime sentendosene parte attiva
- b. *socialismo arabo* in politica interna: versione rivisitata in chiave egualitaria del socialismo scientifico marxiano. Scelta strumentale per rimanere in linea con il messaggio islamico ed assicurarsi l'appoggio di al-Azhar. La proprietà privata viene regolamentata (al fine di arginare lo strapotere dei grandi proprietari terrieri), viene reintrodotta la pluricoltura e riavviata un'industria nazionale. Inoltre, l'istruzione viene massificata, cosa che favorisce la fine del plurisecolare analfabetismo dilagante nel Paese
- c. *panarabismo* in politica estera: ideologia nella quale confluisce quella nazionalista di Zaḡlūl. Il genio arabo viene concepito come la matrice dei tre grandi monoteismi della storia. Nāṣir invita tutti i popoli arabi ad unirsi in una sola nazione
- d. *politica estera*: nel 1954 stringe un accordo con l'Inghilterra per avviare la nazionalizzazione del canale di Suez; nel 1955 a Bandung entra nel movimento dei non allineati; nel 1956 celebra la fine dei combattimenti con Israele come una vittoria nazionale; dal '58 al '61 unisce Egitto e Siria nella Repubblica Araba Unita. Fatto che blocca la sua ascesa è la *guerra dei sei giorni* contro Israele, dalla quale l'Egitto esce distrutto
- e. *repressione preventiva e punitiva* del dissenso: l'esercizio della violenza è *sistematico* al fine di eliminare qualsiasi reale o eventuale forma di opposizione. Il popolo vive nel terrore del poter pensare in modo diverso dalla logica del regime
- f. *cooptazione* dei politici e religiosi nel sistema clientelare affiliato al regime. Vi è quindi un pluralismo partitico di facciata
- g. *Islam popolare*: Nāṣir non elimina il messaggio religioso, perché conscio del suo profondo radicamento nel pensiero e nella società egiziani. Ripropone l'Islam in chiave ideologizzata e generalista, come modello culturale piuttosto che come adesione spirituale.

Cfr. LAPIDUS, "Egitto: laicismo e modernità islamica" cit., pp. 73-96.

³² È il caso sia del premio nobel per la letteratura, Naḡīb Maḥfūz (1911-2006), sia del dr Kāmil Ḥusayn (1901-1977), autore del romanzo *Qarya Zālīma*, fulcro di questa tesi. Il primo scrive romanzi storici passando da uno stile realista degli anni cinquanta ad uno simbolista degli anni sessanta. (Cfr. CAMERA D'AFFLITTO, *La letteratura araba contemporanea: dalla nahḍa a oggi*

Nelle riviste vengono pubblicati racconti brevi o brevissimi che dimostrano l'obbligata chiusura in senso sentimentalista della letteratura dell'epoca³³.

A concorrere con l'ideologia panaraba e socialista del regime, vi è quella islamista, maturata in Egitto a partire dagli anni venti sulla spinta di Ḥassan al-Bannā (1906-1949), fondatore del movimento degli *Iḥwān al-muslimīn*, i *Fratelli musulmani*, destinato ad inserirsi nello scenario politico egiziano in modo irreversibile³⁴. La battaglia di Nāṣir contro l'ascesa dei Fratelli musulmani è feroce ed esemplari in questo senso sono le esecuzioni di massa da lui ordinate, a seguito di rastrellamenti effettuati in tutto il Paese³⁵. Una delle vittime della persecuzione del regime è Sayyid Quṭb (1906-1966), islamista e fine esegeta, che scrive un'opera³⁶ destinata a radicalizzare il pensiero islamista, durante i suoi dieci anni di prigionia trascorsi nel bagno penale di Tura (situato nei sobborghi meridionali del Cairo) a cui erano destinati la maggior parte dei dirigenti dei Fratelli musulmani. Esaminare la produzione di questo autore è a mio avviso fondamentale per cogliere il profondo attrito presente fra il fronte socialista filo-nasseriano e quello islamista,

cit., pp. 234-238) Il secondo inserisce nella sua opera delle riflessioni sulla tirannia e sul male che l'uomo può provocare agli altri uomini. Vedi capitolo quattro di questa tesi.

La realtà dell'Egitto nasseriano viene ben descritta da Tawfīq al-Ḥakīm, autore dell'opera *'Awdat al-Wa'ī, Ritorno alla coscienza* (1974), nella quale si rievocano con toni polemicici gli eventi più salienti del regime repubblicano. Cfr. CAMERA D'AFFLITTO, *La letteratura araba contemporanea* cit., p. 261.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Il partito nasce come associazione nel 1928 a Ismā'īliya e sposta il suo quartier generale al Cairo due anni dopo, dove di fatto opera come partito politico. Questo percorso segue la predicazione del leader del movimento, il quale sceglie strategicamente di operare nelle periferie degradate e dimenticate dal governo centrale. Dialogando con contadini e operai, al-Bannā coglie presto la possibilità di raggiungere un alto consenso facendo leva sulle esigenze dei più poveri. Costruisce scuole, moschee, cliniche e istituti caritatevoli per offrire assistenza e supporto.

A livello ideologico, il partito della fratellanza si può dire più forte rispetto ai liberali, poiché basato non su interessi di classe, ma su una precisa idea che si inserisce in continuità con quella del riformismo islamico: è necessario ritornare alle fonti dell'Islam ed avviare una modernizzazione sociale alla luce della sua essenza razionale.

Cfr. LAPIDUS, "Egitto: laicismo e modernità islamica" cit., pp. 73-96.

³⁵ Se ne contano due di eclatanti: quello del 1954, all'indomani della salita al potere del colonnello, e quello del 1966. Cfr. G. KEPPEL, 2004, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Parigi, La Découverte, p. 4. Traduzione italiana: *Il Profeta e il Faraone: I Fratelli musulmani alle origini del movimento islamista*, Roma, Laterza, 2006.

³⁶ Si tratta di *Ma'ālim fil-Ṭarīq, Pietre miliari sulla via*, scritto fra il '54 e '64, anno in cui gli viene concessa una momentanea liberazione, presto seguita da un nuovo arresto e dalla sua condanna a morte. Il testo si può dire un vero e proprio manifesto del pensiero islamista anti-socialista. L'idea chiave dell'autore è che l'Egitto imperversa in una nuova *ḡāhiliyya*, dalla quale è necessario tutelarsi comportandosi come aveva fatto il Profeta a Mecca: nascondere la propria fede. Quṭb riprende poi i concetti di adorazione (*al-'ubudiyya*) e sovranità (*al-ḥakimiyya*), ricordando come entrambe siano prerogative assolute di Dio. Presenta inoltre la *sharī'a* come *la legge cosmica*, rivelata da Dio all'uomo affinché viva in armonia con il creato. Cfr. *Ivi*, pp. 22-29.

desideroso di riabilitare il messaggio islamico come collante sociale e principio identitario dell'Egitto indipendente dall'Occidente imperialista. Tutte queste ideologie emergono in modo più o meno velato in tutta la produzione letteraria coeva, anche in quella a tema religioso, laddove le vicende e i messaggi dei grandi Profeti vengono riletti secondo gli orientamenti ideologici in essere.

Il regime nasseriano termina con la morte del suo carismatico leader, profondamente colpito dalla disfatta subita da Israele nel 1967. Il governo dell'Egitto passa ad Anwār Sādāt (1970-1981), il quale promuove il ritorno ad un'economia mista e all'investimento dei privati, fatto che riapre il mercato egiziano all'influenza straniera. I nuovi attori che si affacciano sulla scena internazionale sono gli Stati Uniti d'America, interessati al petrolio, al turismo e ai pedaggi sull'attraversamento del canale di Suez. Con il beneplacito di Sādāt, essi avviano trattative segrete con gli Stati arabi conservatori al fine di finanziare movimenti islamisti radicali in funzione anti-sovietica. Questa scelta si ritorce contro Sādāt, il quale viene assassinato proprio da un militante islamista, durante una parata militare³⁷. Responsabili dei vari attentati che si susseguono in Egitto nel corso degli anni Settanta, sono le *Ġama'āt al-Islāmiyya*, ovvero associazioni islamiche, formate da studenti per lo più universitari³⁸, stanchi della condizione di degrado in cui perversa l'istruzione. A loro si aggiungono i giovani contadini che lasciano la campagna per cercare lavoro in città. La loro professionalità a livello di manodopera non viene riconosciuta e valorizzata dallo Stato, cosicché si ritrovano relegati nei quartieri periferici, senza un'occupazione³⁹. Il fenomeno dell'urbanizzazione accelera il processo di recupero dell'identità islamica da parte della massa (piccola borghesia e studenti), mentre vede l'élite statale al potere sempre più laicizzata e favorevole a facili compromessi con le potenze occidentali, con l'unico scopo di difendere i propri interessi⁴⁰.

³⁷ Il presidente viene assassinato nell'Ottobre del 1981 per mano di Khālid al-Islāmbulī, membro del gruppo terroristico degli 'Abd al-Salām Faraj. Cfr. *Ivi*, p. 12.

³⁸ La popolazione studentesca universitaria passa da duecentomila iscritti nel 1970 a oltre mezzo milione nel 1977.

Cfr. LAPIDUS, "Egitto: laicismo e modernità islamica" cit., pp. 73-96.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

1.2 Un rinnovato interesse per la figura di Gesù

Durante l'insurrezione popolare guidata da Zağlūl⁴¹, gli 'ulamā' musulmani marciano per strada sventolando bandiere con disegnato la croce e la mezzaluna assieme. Allo stesso tempo, i preti copti salgono sui pulpiti delle moschee per dimostrare la loro solidarietà ai religiosi islamici nella comune lotta contro il governo straniero⁴².

Pochi autori si sono cimentati nel comporre opere a tema religioso nel corso del XX secolo. Inoltre, si nota come gli esempi pervenutici dimostrino un interesse di tipo più umanistico che strettamente teologico o esegetico. La religione tende quindi ad essere riletta come fattore sociale, influenzato e influenzabile dal comportamento umano⁴³. Si può quindi parlare di una *letteratura moralistica*⁴⁴.

Ai fini di questo elaborato, mi interessa offrire qui una sommaria panoramica dei testi scritti fra gli anni Cinquanta e Settanta da autori musulmani, che rileggono in vario modo la figura di Gesù secondo questa prospettiva. Sembra non esserci una motivazione precisa sul perché di questo rinnovato interesse, tuttavia Borrmans ipotizza che la vicinanza con gli ambienti protestanti anglosassoni nelle grandi città come il Cairo, possa aver spinto gli autori musulmani a tentare di colmare i silenzi della Tradizione e gli accenni del Corano in merito alle figure profetiche antiche⁴⁵.

⁴¹ Si allude qui alla rivolta del 1919, che vede per la prima volta, nella storia moderna, la partecipazione del *popolo* egiziano, che aderisce al progetto indipendentista sostenuto dal partito *Wafd* di Zağlūl.

⁴² P. CACHIA, *An Overview of Modern Arabic Literature* cit., p. 137.

⁴³ *Ivi*, p. 140.

⁴⁴ *Ibidem*. «Nella letteratura egiziana moderna, la proporzione di lavori riguardanti la religione non è maggiore rispetto a quella che potremmo trovare nella letteratura di qualsiasi altro Paese occidentale ed è certamente molto inferiore nella folkloristica egiziana, dove i ricami tessuti sulle storie coraniche e le leggende riguardanti il Profeta, i Compagni e gli *Awliyā'* detengono ancora un posto dignitoso» (trad. mia).

⁴⁵ I novantatre versetti coranici riguardanti la figura di Gesù trattano soprattutto delle sue origini (concezione, nascita, infanzia), precisando brevemente i tratti prettamente umani del suo essere profetico. Inoltre, la Tradizione si dimostra estremamente severa nei confronti del Cristianesimo. Si può capire di conseguenza come i musulmani moderni, formati nella cultura occidentale, si rivelino più inclini a rivalutare la portata e il significato di questa religione. Così facendo, paiono ricollegarsi con quella produzione letteraria *ṣūfī* dei primi secoli dell'Islam che definiva Gesù come *Imām al-sā'ihīn*, la *Guida dei viandanti* oppure *Hātam al-Awliyā'*, il *Suggello dei Santi*. Cfr. M. BORRMANS, 1993, *Islam e Cristianesimo: Le vie del dialogo*, Milano, Paoline, p. 53. Per approfondimento, vedi: G. C. ANAWATI, «Īsā», in *Encyclopédie de l'Islam* cit. .

Negli anni Cinquanta compaiono in Egitto tre opere⁴⁶ che, agli esordi dell'epoca secolarizzatrice nasseriana, rimettono curiosamente al centro la figura di Muḥammad e ʿĪsā ibn Maryam⁴⁷. Di queste, ritengo più originale quella di Kāmil Ḥusayn (1901-1977)⁴⁸, dal titolo *Qarya Zālīma*, in quanto la filosofia morale ed etica dell'autore, soggiacente a tutta la narrazione, conferisce al testo una retorica elegante, che è espressione di un tema innovativo nella letteratura religiosa moderna: il ruolo determinante della coscienza nell'agire dell'uomo. Il messaggio di Cristo, ben riassunto nel noto sermone della montagna⁴⁹, costituirebbe un monito, rivolto ai fedeli di tutte le religioni, ad ascoltare i dettami della propria coscienza, in quanto parcella divina insita *naturalmente* in ogni individuo⁵⁰.

Nel 1957 è la volta di Naḡīb Maḥfūz (1911-2006), il quale comincia a pubblicare puntate del suo romanzo allegorico, *Awlād ḥārati-nā, I ragazzi del nostro quartiere*⁵¹, sul giornale cairota *al-Ahrām*. Protagonista dell'opera è il giovane Rifā'a, carpentiere di indole estremamente buona, che prende in sposa la prostituta Yasmina tentando di curarla dalla sua indomabile vanità. Se il matrimonio salva la giovane dalla morte, non risparmia il povero Rifā'a, il quale non solo viene tradito dalla ragazza ma viene anche ucciso da alcuni membri della sua comunità che non gli perdonano l'aiuto offerto alla peccatrice⁵². Ai fini del mio studio, trovo originale non solo la scelta dell'autore di identificare il protagonista con la figura di Cristo

⁴⁶ Citate nelle note n. 1,2,3,4 e presentate più ampiamente nel capitolo due di questo elaborato.

⁴⁷ Il nome ʿĪsā ricorre venticinque volte nel Corano, delle quali nove da solo e sedici con il matronimico qui citato. Ciò si deve all'interpretazione data dalla maggioranza degli esegeti musulmani in merito al versetto cinquanta della *sūrah* ventitre, nel quale si dice che Maria e Gesù costituiscono *un unico segno*. Il matronimico alluderebbe quindi alla *consustanzialità* dei due esseri. Per approfondimento, vedi: I. ZILIO-GRANDI, 1997, "La Vierge Marie dans le Coran", in *Revue de l'Histoire des Religions*, pp. 57-103.

⁴⁸ Per la biografia dell'autore, rimando al capitolo quattro di questa tesi.

⁴⁹ Si intende il discorso delle Beatitudini riportato nel Vangelo di Matteo (5, 1-12) che costituisce una reinterpretazione della legge morale biblica, presentando i dieci nuovi comandamenti basati sull'amore verso Dio e verso il prossimo, oltre che sul dovere della pietà. Cfr. *La Bibbia di Gerusalemme*, 2009, CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), Bologna, Centro editoriale dehoniano, nota al versetto uno del capitolo cinque, p. 2322.

⁵⁰ Per approfondimento, vedi la seconda parte di questo elaborato.

⁵¹ N. MAHFŪZ, 1967, *Awlād ḥārati-nā*, Beirut, Dār al-ādāb. La traduzione italiana del titolo è da me eseguita. Dell'opera originale esiste una traduzione inglese di P. Stewart (*Children of Gabalawi*, Londra, Meinemann, 1981) e una francese di J. P. Guillaume (*Les fils de la médina*, Parigi, Sindbad, 1991).

⁵² L'opera venne così duramente criticata da al-Azhar che Nasser dovette intervenire personalmente sul giornale, affinché la pubblicazione non venisse interrotta. L'opera viene pubblicata come monografia solo nel 1967 a Beirut. Cfr. BORRMANS, *Gesù Cristo e i musulmani nel XX secolo* cit., nota n. 43, p. 221.

che salva la peccatrice, ma anche la rilettura della missione di Gesù come volta a liberare l'umanità dal male che latente nella suo intimo⁵³.

Gli anni Sessanta si aprono con l'opera di Fathī 'Uṭmān (1928-2010)⁵⁴, intitolata *Ma'a al-Masīh fil-Anājīl al-arba'a, Con il Messia nei quattro Vangeli*.⁵⁵ Il testo si può dire inserito in quell'orientamento *massimalista* che Anawati riconosce all'interno della ricerca teologica cristiana volta ai rapporti con le religioni altre⁵⁶. L'autore infatti mira ad individuare le possibili convergenze fra le due fedi utilizzando un elogiabile metodo costante e preciso⁵⁷. Tuttavia, la sua formazione musulmana classica gli impedisce di approdare ad un approccio innovativo nella ricerca islamo-cristiana. 'Uṭmān finisce così per presentare il Cristianesimo come risultato dell'incontro fra fede ebraica e filosofia greca, in quanto la teologia cristiana attingerebbe alle fonti neoplatoniche⁵⁸.

Nel 1965, un altro egiziano, Ṣalāḥ 'Abd al-Ṣabūr (1931-1981)⁵⁹, dà alle stampe un dramma teatrale, dedicato al tema religioso. L'opera si intitola *Ma'sat al-Ḥallāj, Il*

⁵³ Cfr. H. P. GODDARD, 1987, "Contemporary Egyptian Muslim Views of Christianity" in *Renaissance and Modern Studies*, Nottingham, University of Nottingham, n. 31, pp. 74-86.

⁵⁴ Egiziano, promotore di una rilettura progressista dell'Islam, si distacca dalla fratellanza alla quale aveva aderito negli anni Quaranta. Negli anni Sessanta studia ad al-Azhar, per poi conseguire un dottorato in studio medio orientali a Princeton. Scrive quaranta opere in inglese e in arabo, con l'intento di far conoscere l'Islam ai non musulmani e di farne riscoprire la compatibilità con il razionalismo moderno agli stessi musulmani. Nel 1987 si sposta a Los Angeles dove collabora con impegno all'attività di ricerca e dialogo del Centro Ebraico-Islamico dell'Università del sud California. Vedi: http://en.wikipedia.org/wiki/Fathi_Osman consultato il 30-05-2014.

⁵⁵ F. 'UTHMĀN, 1961, *Ma'a al-Masīh fil-Anājīl al-arba'a*, Il Cairo, Maktabat Wahba. La traduzione italiana del titolo è di M. Borrmans.

⁵⁶ Anawati riconosce tre orientamenti nella teologia cristiana volta allo studio delle altre religioni. Alla tendenza massimalista qui riassunta, egli ne aggiunge una minimalista (caratterizzata da toni polemicamente e aggressivi volti a denigrare la validità delle fedi non cristiane) e una mediana (sostenuta da un gruppo eterogeneo di studiosi, ma accumulati dal desiderio di cogliere l'effettiva essenza delle religioni diverse dalla propria). Cfr. G. C. ANAWATI, 1974, "Foi chrétienne et foi musulmane d'aujourd'hui" in *Cristianesimo e Islamismo (tavola rotonda)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 191-207.

⁵⁷ Per ciascuno dei dieci capitoli riporta i passaggi evangelici e coranici in merito all'argomento preso in esame.

⁵⁸ Ciò che rende l'opera perfettamente moderna, ovvero in linea con il pensiero riformista della prima metà dell'Ottocento, è l'invito conclusivo dell'autore, nel quale invita a recuperare la riflessione razionale nello studio delle religioni rivelate. Cfr. BORRMANS, *Gesù Cristo e i musulmani nel XX secolo* cit., pp. 217-221.

⁵⁹ Laureato in lettere all'Università del Cairo nel 1951, questo autore egiziano lavora prima come insegnante di arabo, poi come giornalista, diventando redattore di *al-Ahrām*. Ottiene incarichi dirigenziali nell'ambito del teatro e del cinema nazionali, diventando persino sottosegretario al ministero della cultura. La sua raccolta di poesie, intitolata *al-Nās fī Baladī, La gente del mio Paese*, pubblicata nel 1956 al Cairo, segna l'inizio del movimento della poesia libera in Egitto. Vedi: <http://www.jehat.com/Jehaat/en/Poets/SalahAbd-al-Sabur.htm#bio> consultato il 30-05-2014.

*dramma di al-Ḥallāj*⁶⁰, e punta a ricordare la triste vicenda del mistico di Baghdad, condannato a morte per le sue affermazioni eretiche⁶¹. Se da un lato al-Ṣabūr riprende la sorprendente analogia riscontrata da Massignon fra la morte di al-Ḥallāj e quella di Cristo⁶², dall'altro mira a criticare in modo implicito l'abuso di potere e la corruzione dilaganti nell'Egitto degli anni Sessanta. Ciò che mi preme sottolineare è però il significato che l'autore riconosce al sacrificio del mistico iraniano: anche se impiccato invece che crocefisso, egli permette il riscatto della sua comunità, proprio come aveva fatto Gesù verso i cristiani. In questo caso quindi, non c'è solo una rilettura del messaggio di Cristo in senso morale, ma pare che ci sia un azzardato riconoscimento del significato intrinseco della crocefissione.

⁶⁰ AL-ṢABŪR, 1965, *Ma'sat al-Ḥallāj*, Beirut, Dār al-ādāb. L'opera è stata tradotta in inglese da K. I. Semaan, *Murder in Baghdad* in Arabic Translation Series of the *Journal of Arabic Literature*, I (Leiden, 1972). Cfr. *Ivi*, nota n. 49, p. 227.

⁶¹ Ibn Manṣūr al-Ḥallāj è un *ṣūfī* originario dell'Iran meridionale, vissuto fra l'858 e il 922 d.C. Portato a termine il suo cammino di formazione spirituale sotto la guida dello *ṣayḥ* al-Junejd di Baghdad, intraprende il pellegrinaggio alla Mecca dalla quale torna entusiasta. Si dedica poi alla predicazione sul continente indiano e sulle zone meridionali dell'Iran, caratterizzate da forti tensioni sociali, dovute al palese disinteresse che i sovrani dimostravano nei confronti delle realtà rurali. Al-Ḥallāj diventa famoso per il supplizio disumano che dovette subire nell'ora della sua morte. Sebbene sia probabile che il motivo della sua condanna fosse di carattere politico, la scusa che venne adottata pubblicamente fu quella di eresia. Egli, infatti, avrebbe proferito la frase *Anā al-Ḥaqq, Io sono la Verità*, interpretata come desiderio di equipararsi a Dio. Vedi: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/252727/al-Hallaj> consultato il 30-05-2014.

In realtà tale affermazione deve essere contestualizzata alla luce della spiritualità *ṣūfī*, la quale prevede un percorso di ascesi che mira allo svuotamento della personalità da parte di un individuo, al fine di percepire nell'intimo del proprio cuore una comunione con l'amore di Dio.

⁶² Louis Massignon (1883-1962), grande islamista, arabista e teologo cristiano del secolo scorso. Nasce in un paesino della regione dell'*Île-de-France*, consegue il baccalaureato in matematica, per poi laurearsi alla Sorbona in lettere. Ottiene un secondo baccalaureato in letteratura francese. I suoi studi arabistici cominciano a seguito delle sue ricerche accademiche in Algeria e in Marocco che lo avvicinano alla religione islamica. Conosce Charles de Foucault, con il quale intrattiene un fitto carteggio nei primi dieci anni del Novecento. Si trasferisce al Cairo in quanto nominato membro dell'Istituto di Archeologia Orientale della città ed è qui che matura l'idea di dedicare la sua tesi di dottorato (alla Sorbona) sulla figura di al-Ḥallāj. Partendo dall'esaminare la vicenda del martirio del mistico, Massignon arriva a formulare il concetto di *badaliyya*, ovvero *sostituzione*, in riferimento alla figura tradizionale del *badal*, musulmano particolarmente pio che dedica la sua vita all'amore disinteressato per il prossimo. Il grande islamista francese sostiene, quindi, che al-Ḥallāj sia stato uno primi *abdāl* della storia, in quanto ha *sostituito* il proprio dolore a quello dell'umanità per garantire a questa la salvezza. Il parallelo con la vicenda di Cristo sarebbe dunque lampante. Da questa ritrovata comunione di intenti fra spiritualità sufi e cristianesimo, Massignon passa a ricordare la matrice abramitica comune dei tre monoteismi.

Vedi: <http://louismassignon.org/index.php?page=biographie> consultato il 30-05-2014. In riferimento a C. Jambet (a cura di), 2009, *Écrits mémorables, Louis Massignon*, I, Parigi, Laffont collection Bouquins.

Tra le sue opere strettamente inerenti alla sua ricerca islamo-cristiana, cito: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Parigi, Geuthner, 1922; *La Passion de al-Ḥallāj*, Paris, Gallimard, 1975; *al-Ḥallāj, Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam*, Parigi, J. Vrin collection Études musulmanes, 1975; *L'hospitalité sacrée*, Parigi, Nouvelle Cité, 1987.

Negli anni Settanta, la produzione letteraria di ispirazione religiosa pare arrestarsi, probabilmente a causa dell'inesorabile crescita dei movimenti estremisti e fondamentalismi islamici. Questo non significa però che l'interesse per la figura di Gesù vada scemando.

In ambito letterario cito l'opera del dr Aḥmad Shafāt⁶³, pakistano naturalizzato canadese, che pubblica nel 1979 a New York *The gospel according to Islam, Il Vangelo secondo l'Islam*⁶⁴, testo che, seppur in lingua inglese, merita attenzione per il complesso di passi coranici ed evangelici riportati con precisione. Questi vengono commentati con note esplicative a carattere esegetico e storico inerenti a vari episodi della vita di Gesù. Analizzando l'opera nel suo complesso, è possibile vedere come l'autore si dimostri ancora legato alla prospettiva islamica classica, nonostante il suo rispetto verso la figura di Cristo resti indiscusso⁶⁵.

Ritengo interessante riportare una voce istituzionale di quest'ultimo decennio. Si tratta di Fathī Riḍwān (1911-1988)⁶⁶, il quale il 22 Settembre 1972, pubblica su

⁶³ Matematico, attualmente docente presso la Concordia University di Montreal, Quebec, Canada. Noto anche per le suoi numerosi studi in merito all'Islam. Vedi: <http://www.onislam.net/english/news/18-author/436688-Ahmad%20Shafaat.html> consultato il 30-05-2014.

⁶⁴ AḤMAD SHAFĀT, 1979, *The Gospel according to Islam*, New York, Vantage Press. Traduzione italiana del titolo inedita di M. Borrmans.

⁶⁵ Nell'introduzione dell'opera, l'autore scrive: «Un Vangelo non è un'opera di storia, ma di rivelazione, e deve pertanto scaturire dalla rivelazione. I novantatre versetti del Corano su Gesù offrono così una base di rivelazione per un nuovo Vangelo (...). In quanto crede a Cristo, lo venera e lo onora, ogni Musulmano amerebbe essere chiamato cristiano.» Cfr. BORRMANS, *Gesù Cristo e i musulmani nel XX secolo* cit., pp. 257-258. La traduzione dell'estratto qui citato è opera di Borrmans.

⁶⁶ Nasce a *Minyā* nell'Alto Egitto. Trascorre l'infanzia nel quartiere cairota che ruota attorno alla celebre moschea di *Sayyda Zaynab*, la quale fu uno dei punti di ritrovo strategici nei moti indipendentisti del 1919. Studia diritto all'università del Cairo per poi iniziare la carriera di avvocato presso la corte di cassazione. Il suo incessante interesse per la vita politica del suo paese, lo vede membro del movimento *Miṣr al-fatāh, Il giovane Egitto*, segretario del partito *al-Waṭan*, leader del nuovo partito nazionale. La sua esperienza politica gli guadagna l'incarico presso diversi ministeri all'indomani della rivoluzione del 1952. Nel 1958 riprende la sua professione di avvocato. Nell'anno successivo viene nominato membro del consiglio di amministrazione della banca nazionale egiziana. Muore nel 1988.

Oltre ad essere attivista politico, fu anche pensatore religioso e scrittore. La sua produzione conta una trentina di opere, fra cui novelle e opere teatrali. Ai suoi occhi, letteratura e politica sono strettamente legate. Ecco quindi che nelle sue opere traspare la sua adesione al pensiero pacifista non violento di Tolstoj e Ghandi, messaggio che egli ritrova nell'invito, da parte di Cristo, di amare i propri nemici e di non rispondere alla forza. Fathī Riḍwān critica la sua società in quanto talmente concentrata sul progresso da aver dimenticato la sua coscienza e il rispetto dei diritti dell'uomo. Spetta ai cristiani, maggioritari in America e in Europa, nazioni che detengono le sorti del mondo, risvegliare l'attenzione per l'uomo. Cfr. M. CHARTIER, 1973, "Le *Sermon sur la Montagne* lu par un musulman contemporain" in *Comprendre*, Parigi, 8 Novembre 1973, n. 69, pp. 1-10.

al-Ahrām, una lettera aperta a papa Paolo VI nella quale supplica il pontefice di ricordare urgentemente all'umanità i principi universali espressi da Gesù nel sermone della montagna⁶⁷, discorso che «rappresenta di fatto la sintesi, l'ideale, lo scopo supremo della vita umana⁶⁸». Riḍwān aggiunge che il messaggio di Gesù ha una precisa portata pratica e politica che deve essere riconsiderata sia dai governanti sia dagli intellettuali di tutte le nazioni, al fine di creare un *ordine sociale* che promuova il bene e metta fine alla logica della violenza. Ciò è possibile sulla base del fatto che tutti gli uomini sono fratelli, poiché figli dello stesso Padre⁶⁹. L'autore si esprime quindi all'interno di una logica *sociologica e politica* (seppur avvalorata da principi religiosi), ma è interessante notare come scelga di rileggere in senso etico il discorso delle beatitudini per metterlo alla base del suo appello⁷⁰.

⁶⁷ Nella lettera, l'autore riprende alcuni passaggi del suo libro *Ma'a l-insān fil ḥarb wal-salām, Con l'uomo nella guerra e nella pace* (mia traduzione del titolo originale), pubblicato nel 1964 al Cairo. Lo scritto si basa sullo scenario politico del secondo dopoguerra, storicamente definita *guerra fredda*, ovvero sulla forti tensioni che segnano i rapporti fra Usa e Russia e che paiono annunciare un ulteriore conflitto mondiale. Cfr. *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ L'autore infatti scrive: «Poiché una religione che considera gli uomini come una *sola e medesima* comunità, come un tutto indivisibile, una tale religione dunque non aveva mai visto la luce prima del Cristianesimo». Cfr. *Ibidem*.

⁷⁰ La lettera vuole essere un appello a tutta la coscienza umana, ma soprattutto a quella degli uomini di fede, cristiani o musulmani che siano. L'autore ritiene infatti che, anche se l'Islam, nel corso della sua storia, si è dimostrato più propenso a garantire la pace (in quanto non avrebbe usato la violenza nella sua espansione verso l'Asia e l'Africa), è necessario che i suoi rappresentanti politici collaborino con quelli cristiani dell'Occidente, poiché costoro posseggono le armi nucleari.

Inoltre, se da una parte elogia la *resistenza spirituale* compiuta dai primi cristiani sotto la dominazione romana, dall'altra ribadisce in modo esplicito la sua critica alla Chiesa, la quale si è lasciata corrompere dagli interessi temporali, arrivando a giustificare atrocità come le Crociate. L'autore infatti scrive: «ciò che noi domandiamo alla Chiesa cristiana è di diffondere il Cristianesimo di Cristo, non solo il Cristianesimo dell'Europa, il quale aspira al prestigio politico, all'espansione territoriale e all'egemonia sui poveri dell'Asia e dell'Africa».

Riḍwān si dimostra quindi nostalgico verso il Cristianesimo dei primi secoli, lontano dalle logiche di potere e dalla ricchezza, e la cui essenza sarebbe contenuta nelle beatitudini. Cfr. *Ibidem*.

1.3 Un bilancio provvisorio

Scopo di questa mia tesi è valorizzare alcune opere letterarie degli anni Cinquanta, che pur essendo debitrice della prospettiva moralistica presentata in precedenza, e pur essendo palesemente influenzate dal contesto storico-ideologico in cui vengono pubblicate, hanno il merito, a mio avviso, di inaugurare un nuovo atteggiamento nell'ambito del dialogo islamo-cristiano.

Gli islamologi da me consultati come apparato critico si dimostrano concordi nell'apprezzare l'apertura in senso *umanista* promossa dagli autori delle opere considerate. Se quindi il lettore arabofono cristiano non può mai dirsi pienamente soddisfatto (in quanto il Cristianesimo è prima di tutto una fede in una *persona* e una *comunione* nella sua morte e risurrezione⁷¹), non può però fare a meno di apprezzare l'estremo rispetto e ammirazione rivolti alla persona di Gesù, profeta in relazione con l'uomo, prima che con Dio. Questo rappresenta un'innovazione rispetto alla letteratura religiosa classica⁷².

⁷¹ Cfr. G. C. ANAWATI, 1955, "Jesus et ses juges d'après *La Cité Inique* du dr. Kāmil Ḥusayn" in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, Il Cairo, pp. 71-134.

⁷² Con l'espressione *letteratura religiosa islamica classica* mi riferisco a quelle opere di impronta *apologetica* che caratterizzano il dialogo (o meglio la *controversia*) islamo-cristiano dall'VIII al XIII secolo, epoca corrispondente all'incirca con la durata del califfato abbaside. Alcuni dei principali di questa produzione sono:

- a. la dottrina del *tahrīf*, ovvero dell'*alterazione*, secondo la quale ebrei e cristiani avrebbero *falsificato* la Rivelazione originaria fatta da Dio all'uomo modificando i testi sacri sia a livello formale sia a livello contenutistico. Inizialmente tale dottrina si basa su di un'*analisi letterale* della lingua coranica, ma con la progressiva conoscenza delle altre scritture, si comincia a guardare alla *coerenza interna* dei vari testi. Dunque Vangelo e Torah vengono duramente criticati per le loro palesi incongruenze geografiche, cronologiche, logiche e teologiche (es: se il battesimo garantisce l'entrata in Paradiso, allora non dovrebbero esservi ammessi i profeti veterotestamentari come Abramo). Tali testi vengono quindi bollati di estrema inaffidabilità
- b. l'enfasi sulla natura esclusivamente *umana* del profeta 'Īsā ibn Maryam. L'esegesi coranica si prodiga nel tentare di spiegare la sua concezione miracolosa, rimanendo in linea con i dettami coranici
- c. il rifiuto della crocefissione sia in quanto indice di *fallimento* della missione profetica di cui Dio ha investito Gesù, sia in quanto mezzo che assicura la *redenzione* della comunità cristiana. L'Islam infatti, non crede che un peccato di una persona possa essere espiato attraverso la *mediazione* di un'altra
- d. l'immagine stereotipata dei cristiani in quanto persone tristi, poiché tormentate dal rimorso, ereditato dagli Apostoli, per non aver impedito in alcun modo la morte del Maestro.
- e. l'*astrattismo* di cui pare peccare il Cristianesimo, in quanto basato su dogmi, dunque su assunti lontani dalla logica umana che richiedono al fedele uno sforzo di comprensione che va al di là delle loro capacità.

In un articolo del 1959, l'abate Henri Teissier⁷³ ricorda infatti, come prima di questa produzione *moralistica*, l'unica fonte islamica di riferimento in merito alla figura di Gesù fosse lo pseudo vangelo di Barnaba⁷⁴, opera che si limita a ribadire il carattere prettamente umano del profeta. Aggiunge poi che grazie a queste opere, il grande pubblico musulmano (soprattutto egiziano) ha potuto familiarizzare con i Vangeli sinottici, a lungo ignorati poiché considerati dei falsi della Rivelazione originale⁷⁵. Come dice Borrmans:

la morte in croce di Gesù, per amore e redenzione degli uomini, esercita uno strano fascino e propongono anche un senso a quanto la sofferenza umana e la morte dell'innocente possono rappresentare di scandaloso e di inspiegabile⁷⁶.

Inoltre, la sua tenerezza, umiltà, misericordia e senso della giustizia non possono fare di lui che un portavoce di un *umanesimo universale* che supera i confini delle singole religioni.

Anche Roger Arnaldez (1911-2006)⁷⁷ rende merito a tale produzione, dichiarando

Cfr. I. ZILIO-GRANDI, 2005, "Un genere particolare: Le opere di controversia islamocristiana" in C. D'ANCONA, (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medioevale*, vol. I, Torino, Einaudi.

Cfr. BORRMANS, *Islam e Cristianesimo: Le vie del dialogo* cit., pp. 57-70.

⁷³ Henri Teissier è un vescovo cattolico franco-algerino. Nasce nel 1929 a Lione e studia presso il seminario dei Carmelitani a Parigi. All'età di circa vent'anni si trasferisce in Algeria con la famiglia. Ottiene l'ordinazione sacerdotale negli anni Cinquanta e si reca poi, presso i domenicani del Cairo per studiare l'arabo. Nel 1980, viene nominato arcivescovo ausiliario del cardinale Duval ad Algeri. Dopo otto anni però, il cardinale si ritira e Henri Teissier diventa arcivescovo della città. Profondamente legato all'Algeria, di cui ottiene la cittadinanza nel 1966, Teissier vive la terribile crisi terroristica degli anni Novanta, nella quale numerosi religiosi cristiani vengono assassinati. Nonostante questo, Henri è sempre rimasto in Algeria con l'unica ambizione di «scoprire e suscitare dei fratelli». Nel 2007 Papa Benedetto XVI accetta le sue dimissioni e nomina al suo posto Ghaleb Bader del patriarcato latino di Gerusalemme. Ricordo una delle sue ultime opere: *Chrétiens d'Algérie, un partage d'espérance*, Parigi, Desclée de Brouwer, 2002. Per un profilo biobibliografico più dettagliato, rimando al sito web della chiesa cattolica algerina: <http://eglise-catholique-algerie.org/articles.php?lng=fr&pg=138> consultato il 30-05-2014.

⁷⁴ Opera apocrifia nella quale molti musulmani contemporanei pretendono di ritrovare l'autentico *Injil*. Nel 1907 Laura e Ragg Lonsdale pubblicano una versione italiana del presunto testo originale, scritto in variante vernacolare veneta. Il manoscritto su cui si sono basati è anonimo e risale al 1575. Il testo non pare di qualità, poiché è palese l'ignoranza dell'autore in merito alla geografia della Palestina. Il successo dell'opera arriva grazie alla pubblicazione della traduzione araba al Cairo nel 1908, su iniziativa di Rašīd Riḏā, il quale ne aveva affidato la traduzione al cristiano Ḥālid Sa'āda. Quest'ultimo si basa sulla traduzione inglese dei Ragg e scrive un'introduzione nella quale dichiara la totale inattendibilità storica del documento. Riḏā, al contrario, dimostra nella sua prefazione all'opera che il testo costituisce il vero Vangelo giudeo-cristiano, condannato da papa Gelasio I nel 482 d.C. e di cui si sono perse le tracce. Cfr. BORRMANS, *Islam e Cristianesimo: Le vie del dialogo* cit., pp. 50-52.

⁷⁵ Vedi dottrina del *tahrīf* riassunta nella nota n. 72.

⁷⁶ BORRMANS, *Islam e Cristianesimo: Le vie del dialogo* cit., p. 250.

⁷⁷ Islamista francese, vissuto fra il 1911 e il 2006. Laureato in filosofia, insegna prima al liceo di *Mont-de-Marsan* e poi al liceo francese del Cairo (1938-39) di cui verrà nominato vice direttore. Successivamente, diventa docente di filosofia all'Università di Heliopolis (1950-55). I suoi studi di

che:

Il Gesù dell'Islam, così come l'abbiamo visto disegnarsi, può ispirare ai musulmani un culto dell'amore di Dio e degli uomini almeno analogo a quello che deve ispirare ai cristiani il Gesù del Cristianesimo⁷⁸.

Ritengo però doverosa una precisazione, volta a frenare facili entusiasmi. Se questa produzione letteraria deve essere valorizzata in ciò che la rende innovativa rispetto al passato, è anche vero che usa strumentalmente le citazioni evangeliche e il discorso delle Beatitudini per ribadire l'identità classica del Messia. Nessuna attenzione viene rivolta all'aspetto prettamente dottrinale della predicazione di Cristo⁷⁹.

arabistica e islamistica gli fanno ottenere la cattedra di lingua e letteratura araba alla facoltà di Lettere di Bourdeaux, e quella di filosofia e civiltà musulmane alla facoltà di lettere di Lione. Viene poi nominato professore emerito della Sorbona in nome delle sue ricerche sulla lessicografia araba. Nel 1986 viene eletto membro dell'Accademia delle Scienze morali e politiche (una delle cinque accademie dell'Istituto di Francia) diventandone preside nel 1997. È stato anche membro associato dell'Accademia reale del Belgio e membro corrispondente dell'Accademia della lingua araba del Cairo. Delle sue opere, ricordo quella citata in questo elaborato, ovvero *Jesus, fils de Marie, prophète de l'islam* (1980), per cui rimando alla nota n. 78.

Vedi: http://www.asmp.fr/fiches_academiciens/decade/arnaldez_carriere.htm consultato il 30-05-2014.

⁷⁸ R. ARNALDEZ, 1980, *Jesus, fils de Marie, prophète de l'islam*, Parigi, Desclée de Brouwer, pp. 250-256. In questo testo, l'autore mira a sottolineare la particolare investitura spirituale che il Corano riconosce a Gesù ed è proprio questa spiritualità che rappresenta un «bene comune» per i cristiani e i musulmani.

⁷⁹ Cito brevemente una voce contemporanea dell'esegesi islamica, giusto per dare un'idea di come la prospettiva islamo-cristiana paia allargarsi per poi invece rimanere essenzialmente legata alla visione classica. Si tratta dell'algerino 'Alī Mèrad (n.1929), storico del pensiero musulmano contemporaneo e professore dell'università di Lione II e Parigi III. Partendo da un minuzioso e lodevole studio sui significati delle varie denominazioni coraniche attribuite a Gesù

(*al-Masīh*, *ʿĪsā ibn Maryam*, *al-nabī*, *al-rasūl*, *ʿabd Allah*), Mèrad arriva a dichiararlo un essere *al di sopra* della comune condizione umana. Questo però non deve illudere il lettore cristiano, poiché, per Mèrad, Gesù resta comunque un uomo, pur nella sua straordinarietà. Ciò si vede chiaramente nel momento in cui l'autore si esprime in merito alla morte di Cristo: Egli non è stato crocefisso, ma Dio, il Clemente e il Misericordioso, lo ha elevato a sé. C'è quindi un ricongiungimento con la tesi islamica tradizionale. Merito che va riconosciuto a Mèrad è il suo impegno nella ricerca sulla Parola, al fine di coglierne il significato più profondo per non fermarsi a letture semplicistiche che portino alla nascita di facili cliché. Cfr. BORRMANS, *Gesù Cristo e i musulmani nel XX secolo* cit., pp. 268-276.

Capitolo 2

Due opere in prosa sul Cristo

In questo capitolo prendo in esame due opere egiziane pubblicate a ridosso di *Qarya Zālīma*. Desidero così analizzare più da vicino gli esempi di rilettura della figura di Gesù da parte di alcuni autori egiziani.

2.1 ‘*Abqariyyat al-Masīh* di ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād

Dedico una presentazione più dettagliata a quest’opera, sia perché ho rinvenuto una monografia specifica a riguardo⁸⁰, sia perché ha inaugurato il genere *moralistico* da me riscontrato in alcuni esempi della letteratura degli anni Cinquanta.

2.1.1 *L’opera*

‘*Abqariyyat al-Masīh, Il genio del Messia*⁸¹, viene scritta dall’autore nel corso del 1952⁸² e pubblicata al Cairo l’anno successivo⁸³. Kenneth Cragg riporta, in una sua recensione all’opera, che nei primi nove mesi vennero vendute ben duecentomila copie⁸⁴ ed è al-‘Aqqād stesso ad esprimere la sua gratitudine ai lettori nella seconda

⁸⁰ Mi riferisco all’analisi compiuta dall’americano Peter Ford, autore dell’unica traduzione in lingua occidentale (inglese) dell’originale arabo. Prima di passare alla traduzione, Ford presenta l’autore e l’opera in modo chiaro e dettagliato. Vedi: F. P. FORD, 2001, ‘*Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād: The Genius of Christ*, Binghamton (New York), Global Publications.

⁸¹ Traduzione mia del titolo originale.

⁸² È lo stesso al-‘Aqqād a dirlo nella prima pagina del primo capitolo, intitolato *Fī wādi Qumrān, Nella valle di Qumrān* (mia traduzione del titolo), presente nella seconda edizione del libro. Per i dettagli sulla seconda edizione vedi più avanti.

⁸³ M. AL-‘AQQĀD, 1953, ‘*Abqariyyat al-Masīh*, Il Cairo, Dār Aḥbār al-Yawm, all’interno della collana Kitāb al-Yawm.

⁸⁴ K. CRAGG, *The Genius of Christ: A Muslim Estimate*, in “The East and West Review”, n. 20, 1954, pp. 88-98.

edizione del libro, avvenuta sempre al Cairo nel 1958⁸⁵. Le numerose ristampe che si susseguono non solo in Egitto, ma anche a Beirut⁸⁶ sembrano indicare un buon successo dell'opera sia in ambienti musulmani che cristiani.

L'opera viene tradotta in urdu e pubblicata a Lahore nel 1965 con varie ristampe a seguire, mentre in Occidente l'unica traduzione disponibile è quella in lingua inglese dell'americano F. Peter Ford⁸⁷, il quale propone anche una preziosa analisi del testo.

Sul titolo dell'opera sono state fatte diverse supposizioni. Nonostante non si possa ancora dire esattamente perché l'autore abbia scelto proprio la parola *'abqariyyat*, traducibile in italiano con *genio/genialità/talento*⁸⁸, pare valida l'ipotesi di chi sostiene un rimando al titolo di una conferenza tenuta da Thomas Carlyle (m.1881) nel 1840: *Sugli eroi, il culto degli eroi e l'eroico nella storia*⁸⁹. Il termine *'abqariyyat* deriverebbe quindi dalla parola inglese *hero*.

Passo ora ad esporre l'impianto strutturale del testo il quale rende merito all'autore per la sua precisione⁹⁰. I titoli dei vari capitoli che riporto qui in italiano sono frutto della mia traduzione dall'arabo.

L'opera⁹¹ si apre con una *Prefazione* dell'autore, nella quale egli manifesta l'intenzione di scrivere una serie di libri aventi come oggetto i principali profeti dell'Islam.

Segue un *Prologo* dal carattere lirico intitolato *L'albero benedetto*⁹², in cui è presente una serie di versetti coranici inerenti la pianta d'ulivo, albero simbolo di

⁸⁵ M. AL-'AQQĀD, 1958, *Ḥayāt al-Masīh: Fī al-Tārīḥ wa-Kuṣūf al-'Aṣr al-Ḥadīth*, Il Cairo, Dār al-Hilāl. Il nuovo titolo si tradurrebbe: la vita del Messia: nella storia e le scoperte dell'epoca moderna. Altre due novità possono dirsi l'inserimento di una prefazione dell'autore e tre capitoli aggiuntivi in apertura.

⁸⁶ Le ristampe libanesi sono effettuate da *al-Maktabah al-'Aṣrīyah*. L'ultima ristampa risale al 1996 ed è della Dār Nahḍat Miṣr, Il Cairo. Le numerose modifiche editoriali che vengono fatte al testo spingono molti a parlare di una terza edizione, ma non è così.

⁸⁷ Vedi nota n. 80.

⁸⁸ Vedi «عبرية», in *Vocabolario Arabo-Italiano*, Roma, Istituto per l'Oriente, 2004.

⁸⁹ Nel suo intervento, lo scrittore scozzese celebra Maometto come un grande leader religioso, rompendo così con la tradizionale visione denigratoria occidentale verso questo personaggio. Cfr. FORD, *Abbās Maḥmūd al-'Aqqād: The Genius of Christ* cit., p. 55.

⁹⁰ Uno dei pochi meriti che Jacques Jomier riconosce all'opera è proprio la sua chiara organizzazione strutturale, oltre che al suo stile conciso. Fatto dovuto, a parer suo, dall'intento didattico dell'autore. Cfr. J. JOMIER, "Quatre ouvrages en arabe sur le Christ", in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, n. V, 1958, pp. 367-386.

⁹¹ In questo caso, mi riferisco alla seconda edizione dell'opera (vedi nota n. 85).

Cristo e del suo messaggio, che al-‘Aqqād dice aver molto ispirato il Profeta Maometto⁹³.

Inizia, poi, la prima parte del libro, intitolata *Le scoperte della Valle di Qumrān*⁹⁴, alludente al ritrovamento di alcuni rotoli, che l’autore indica come opera dei mistici della comunità degli Esseni⁹⁵.

La seconda sezione del libro, intitolata *Il Messia nella Storia*, si focalizza sul contesto socio-politico-religioso in cui sarebbe cresciuto Gesù. Partendo da una riflessione sulla denominazione *al-Masīh* riconosciuta al nuovo profeta dalla comunità giudaica, Al-‘Aqqād arriva a descrivere la conformazione di questa (la divisione in samaritani, sadducei, zeloti, farisei, naziriti) e i tratti generali della sua religione.

Nei presentare i dominatori romani, l’autore si dimostra ambivalente: da un lato descrive il loro governo come corrotto ed oppressivo, dall’altro esalta la loro filosofia, di cui Filone sarebbe il massimo esponente⁹⁶.

Passa poi a parlare dei contrasti vigenti fra ebrei della Galilea ed ebrei della Giudea, laddove la Galilea viene descritta come una realtà più aperta e dinamica, pertanto più adatta ad accogliere un nuovo tipo di messaggio religioso⁹⁷.

⁹² In realtà, nel testo originale arabo, il capitolo non ha titolo. Riporto qui quello inserito da Ford nella sua traduzione inglese (per i dettagli vedi nota n. 80).

⁹³ La presenza di citazioni coraniche è infatti esigua e mancano completamente riferimenti alla Tradizione: scelta singolare che di certo distingue l’opera da quelle della tradizionale esegesi islamica.

⁹⁴ Vengono inseriti ben tre capitoli a riguardo, non presenti nell’edizione del ’53. Pare quindi che al-‘Aqqād fu fortemente colpito da questa scoperta e che si documentò in materia.

⁹⁵ La valle di Qumrān si trova vicino alle rovine dell’antico insediamento di Hīrbat Qumrān, sulla riva nord-occidentale del Mar Morto. Gli studi archeologici condotti nella zona fra il 1947 e il 1956 hanno portato alla luce circa 900 documenti, rinvenuti nelle grotte presenti attorno alla valle. Questi rotoli manoscritti hanno un grande significato religioso e storico, in quanto comprendono alcune fra le più antiche copie dei libri biblici e dei loro commenti. Risalirebbero infatti all’epoca del tardo giudaismo che si colloca fra 150 a.C. e il 70 d.C. I testi sono scritti in ebraico, aramaico e greco, su pergamena e papiro. Gli studiosi li hanno associati alla setta ebraica degli Esseni, separata dal resto della comunità nel II secolo d.C. quando Giovanni Maccabeo si dichiarò capo sia politico che religioso del gruppo.

Per approfondimento, vedi: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/487593/Qumran> consultato il 30-05-2014.

⁹⁶ Filone di Alessandria, noto anche come Filone l’Ebreo è un filosofo vissuto ad Alessandria d’Egitto fra il 20 e il 45 a.C. ed è noto per aver interpretato la Bibbia alla luce della filosofia platonica.

Vedi: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/456612/Philo-Judaeus> consultato il 30-05-2014.

Il fatto che al-‘Aqqād citi quest’autore è singolare sia perché si discosta dalla tendenza esegetica classica, solita a citare esclusivamente i Testi sacri dell’Islam, sia perché il pensiero del filosofo richiama le idee riformiste di al-‘Aqqād.

La terza parte dell'opera si intitola *Elementi storici inerenti la nascita di Cristo*, titolo che potrebbe far supporre un interesse specifico dell'autore nel voler risalire con esattezza alla data dell'evento. In realtà, la scarsa oggettività analitica della narrazione porta a dedurre come egli mirasse piuttosto a sottolineare l'effettiva esistenza di Cristo nella storia.

Il testo passa quindi a descrivere l'aspetto fisico e le personalità di Gesù, scelta curiosa e apprezzabile da parte del lettore cristiano. Citando vari passi presi dai Vangeli apocrifi e sinottici, al-'Aqqād presenta Cristo come un uomo eloquente, di notevole abilità oratoria, di grande determinazione e forte nel resistere alle tentazioni e alla sofferenza⁹⁸.

La parte quarta dell'opera si intitola, *La chiamata*, ed è forse la più interessante di tutto il libro. La venuta di Gesù viene riletta come una missione volta ad una nuova *qibla*, termine coranico che significa *direzione*, alludente ad come prospettiva di vita orientata sul volere di Dio. I fondamenti di tale *direzione* sarebbero gli assunti base del Cristianesimo: misericordia verso i peccatori, amore per i nemici, attenzione per gli emarginati e per i più deboli. Al-'Aqqād riconosce come predicare ciò, all'epoca di Gesù, implicasse lo scontro certo con i difensori della legge ebraica.

È proprio nel capitolo diciassette, intitolato *La legge dell'amore*, che al-'Aqqād spiega chiaramente come il messaggio di Gesù costituisse in realtà una *nuova etica*, che si baserebbe sulla legge dell'amore, a sua volta fondata sui principi eterni della *coscienza umana*⁹⁹.

La quinta parte, *I mezzi dell'apostolato*, loda il ruolo degli Apostoli, in quanto fedeli seguaci del loro maestro che vanno a costituire la sua *ummah*, altro termine coranico¹⁰⁰.

⁹⁷ L'autore si dimostra così anche un valido esperto della geografia della regione in cui è nato Gesù.

⁹⁸ Come nota Ford però, l'immagine che ne risulta è astratta, ben lontana da quel Gesù *relazionale* e dinamico che offrono i vangeli sinottici. Cfr. FORD, *Abbās Maḥmūd al-'Aqqād: The Genius of Christ* cit., pp. 53-62.

⁹⁹ Il termine usato dall'autore per *coscienza* è « الضمير », lo stesso che userà Kāmil Ḥusayn nel suo romanzo. La riflessione che al-'Aqqād fa su questo argomento viene da lui esposta nell'*Epilogo* dell'opera.

¹⁰⁰ Già negli ultimi capitoli della parte precedente, al-'Aqqād aveva paragonato la situazione di Gesù e dei primi discepoli a quella di Maometto e dei suoi primi credenti a Mecca. Come spiegherò meglio nel capitolo tre di questa tesi, il giudizio di Kāmil Ḥusayn nei confronti dei dodici sarà molto più severo.

La sesta e ultima parte dell'opera è dedicata alla questione dell'attendibilità dei Vangeli (titolo della sezione è appunto *I Vangeli*). Al-'Aqqād scrive:

abbiamo ricorso ai Vangeli per studiare la vita del Messaggero e per comprendere pienamente le fasi della sua missione e le condizioni circostanti e non abbiamo trovato altra fonte più affidabile di questi.

Qualche riga più avanti, sottolinea che, pur non condividendo il punto di vista degli evangelisti, *ricosce l'attendibilità storica* dei loro testi, in quanto le contraddizioni interne costituirebbero una prova della loro autenticità. Infatti, se gli autori avessero voluto traviarne il messaggio, si sarebbero di certo preoccupati di eliminare qualsiasi incongruenza¹⁰¹.

Tocca poi il tema dei miracoli di Gesù, sostenendo che non possono essere spiegati sulla base dei fenomeni naturali, pertanto non possono essere il motivo scatenante che induce una persona a credere¹⁰².

Il capitolo ventitre, il secondo della sezione dedicata ai Vangeli, si dimostra il più lungo dell'opera. L'autore tenta di ricostruire passo passo la vita di Gesù sulla base dei Vangeli canonici. Si interroga quindi sul suo battesimo, sull'episodio delle tentazioni, sullo scopo e modalità della sua missione, sui suoi appellativi. La descrizione si arresta alla scena del Getsemani: l'autore si limita ad alludere al successivo arresto di Gesù e preferisce ricordare, con un flash-back, il giorno della sua entrata a Gerusalemme, fatto che convinse gli ebrei ad intervenire.

A questo punto, la narrazione si interrompe in modo sbrigativo con l'espressione: «e qui il corso della storia finisce, mentre comincia quello della fede¹⁰³».

Al-'Aqqād risolve così facilmente la questione della crocefissione e resurrezione di Cristo, affermando che le forti discrepanze dei Vangeli rendono inattendibili le informazioni che comunicano. Piuttosto, dice al-'Aqqād, meglio credere alla versione della *Aḥmadiyya*¹⁰⁴, il quale sostiene che Gesù, di natura esclusivamente

¹⁰¹ Posizione assolutamente innovativa, poiché rompe con l'assunto dell'apologetica classica che reputa i testi sacri cristiani come dei veri e propri falsi. Vedi nota n. 72.

¹⁰² Così facendo, l'autore si scansa abilmente dal condannarli, come invece prescriverebbe la sua dottrina islamica. È bene precisare che l'Islam non condanna il miracolo in sé, ma il fatto che Gesù dichiarò di farlo in quanto Figlio di Dio, cioè come se fosse Dio stesso a farli.

¹⁰³ Dall'arabo: «وهنا ينتهي دور التاريخ ويبدأ دور العقيدة». Questa affermazione è particolarmente importante per cogliere come l'autore affronta il tema della crocefissione. Nel corso del capitolo tre, spiegherò invece la visione di Kāmil Ḥusayn.

¹⁰⁴ Movimento religioso organizzato, di estrazione sunnita ma considerato eretico dai musulmani. Nasce nel 1889 in un villaggio indiano del Punjab per opera di Mirzā Ġulām Aḥmad (1835-1908), il quale si proclamò l'annunciatore del Giudizio Universale. Il credo di tale movimento si basa

umana, avrebbe lasciato Gerusalemme per andare a predicare in India dove poi sarebbe morto¹⁰⁵.

L'opera si chiude con un breve ma originale *Epilogo*, il quale oltre a contenere un estratto del noto romanzo russo *I Fratelli Karamazov* di Dostoevskij¹⁰⁶, si dimostra di fatto un sunto della filosofia morale dell'autore. Kāmil Ḥusayn, di cui avrò modo di parlare ampiamente in seguito, non è quindi l'unico scrittore egiziano ad affrontare il tema della coscienza in epoca moderna. La differenza è che, se Kāmil Ḥusayn presenta la sua riflessione filosofica attraverso i comportamenti e le azioni dei suoi personaggi, Al-‘Aqqād preferisce esporla in modo diretto e solo nelle ultimissime pagine della sua opera. Inoltre, al-‘Aqqād tende a parlare di *libertà di coscienza*. Dunque, dopo aver citato il dialogo, immaginato da Dostoevskij, fra Il Grande Inquisitore e Cristo, riapparso sulla Terra nella Siviglia del XVI secolo, l'autore egiziano incalza sull'accusa mossa dal primo verso il secondo: la libertà di coscienza concessa agli uomini, ha impedito loro di discernere fra il bene e il male, procurando un insanabile struggimento interiore. Merito degli uomini che

principalmente sull'appello alla pace, alla fratellanza universale e sulla sottomissione a Dio. Pecca tuttavia di un certo sincretismo religioso che giunge persino a dichiarare che il Profeta Muḥammad sarebbe sì il *sigillo dei profeti*, ma non l'ultimo in ordine di tempo. Questo perché, per gli Ahmadi, Dio è sempre Libero di mandare altri profeti seppur seguenti il modello massimo e definitivo di Muhammad. La *Aḥmadiyya* è diffusa in più di cento Paesi ed ha la sua sede a Londra.

Tale propensione mistica dell'autore pare essere una caratteristica del suo pensiero. Vedi paragrafo n. 2.1.4.

¹⁰⁵ Jomier riscontra questa tendenza ad inserire elementi sufici nella vicenda di Cristo in varie opere della letteratura araba moderna. A suo avviso, tale scelta degli autori sarebbe finalizzata a dare una parvenza di innovazione rispetto alla visione tradizionale.

Cfr. JOMIER, "Quatre ouvrages en arabe sur le Christ" cit., pp. 367-386.

Cfr. ANAWATI, «'Īsā», in *Encyclopédie de l'Islam* cit., pp. 85-90.

¹⁰⁶ Romanzo scritto da Fëdor Michajlovič Dostoevskij (1821-1881) e pubblicato a puntate sul giornale *Il Messaggero Russo* fra il 1878 e il 1880. L'opera ruota intorno alla storia della famiglia Karamazov, all'interno della quale matura l'assassinio del capofamiglia.

L'estratto del romanzo citato da al-‘Aqqād appartiene al capitolo intitolato *Il Grande Inquisitore*, nel quale uno dei protagonisti racconta al fratello un aneddoto che racconta il ritorno di Cristo sulla Terra. Si tratterebbe di una visita semplice, senza i fasti della gloria, avvenuta nella Siviglia del XVI secolo. Al-‘Aqqād cita l'incontro che vede Cristo al cospetto di uno degli inquisitori della città. Inserisce tuttavia una variazione rispetto alla narrazione dell'originale russo: Gesù, infatti, non proferirebbe alcuna parola e se ne andrebbe, ubbidendo alla volontà dell'arrabbiato inquisitore.

Cfr. FORD, *‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād: The Genius of Christ* cit., p. 365.

È bene sottolineare che le prospettive dei due autori sono diverse: Dostoevskij mira a sottolineare come Dio regali la salvezza alla debole umanità, mentre l'autore egiziano interpreta la scena alla luce della sua filosofia in merito alla libertà di coscienza, di cui Gesù sarebbe il promotore nella storia dell'uomo.

detengono l'autorità¹⁰⁷ sarebbe quindi stato di aver sollevare l'umanità da questo fardello, offrendo loro regole e rituali. La scena si conclude con l'Inquisitore che, infuriato, ordina a Gesù di andarsene. Costui ubbidisce senza proferir parola.

Ciò che al-'Aqqād vuole trasmettere è che la presenza del male è una costante della storia umana.¹⁰⁸ Quindi:

Se il Messia tornasse sulla Terra, misconoscerebbe molti di quelli che lavorano oggi nel suo nome e riconoscerebbe fra i suoi seguaci degli scribi e dei farisei ai quali rimprovererebbe l'ipocrisia e insegnerebbe di nuovo che: "il sabato è per l'uomo e non l'uomo per il sabato"; che l'importante risiede nella coscienza, non in ciò che si dice o che si vede; che l'ispirazione viva si trova nelle convinzioni dell'uomo e non nei principi dei libri e delle carte¹⁰⁹.

Al-'Aqqād riconosce quindi un ruolo importante alle religioni¹¹⁰: queste sarebbero l'unico mezzo che permetterebbe all'umanità di riflettere su ciò che è bene e ciò che è male. Merito della missione di Gesù è quindi quello di aver ricordato agli uomini la loro libertà interiore, di cui la coscienza è portavoce.

Per quanto riguarda lo stile dell'opera, posso dire che, anche se il linguaggio si rivela arcaico ed impegnato, esso permette comunque una lettura scorrevole. L'opera non deve essere scambiata per un elaborato di tipo saggistico, poiché mancano totalmente note bibliografiche ad indicare le fonti consultate dall'autore per effettuare la sua analisi.

Le scelte lessicali sono, a mio avviso, curiose, poiché comprendono sia termini coranici, sia parole tipicamente cristiane, sia espressioni classicheggianti, sia termini tecnici non propriamente arabi¹¹¹.

¹⁰⁷ Dostoevskij, quando parla di uomini che detengono l'autorità, si riferisce in particolar specifico agli ecclesiastici. Al-'Aqqād, invece, non punta affatto a criticare la Chiesa. Il suo è un interesse più filosofico e moraleggiante.

¹⁰⁸ Questa nota pessimistica che si intravede nel pensiero dell'autore è dovuta alla depressione affrontata negli anni di profonda depressione vissuta nel primo decennio del Novecento. Tale visione negativa della vita umana traspare anche da altre sue opere, come avrà modo di spiegare nel capitolo dedicato alla biografia dell'autore (vedi di seguito).

¹⁰⁹ La traduzione italiana qui presentata è da me eseguita. Vedi p. 166 dell'originale, ed. 1958.

¹¹⁰ Anche questo può essere considerato un elemento innovativo. L'autore non allude solo all'Islam, ma guarda a *tutte* le religioni, riconoscendo loro una funzione della medesima portata. Vedi sempre p. 166 dell'originale, ed. 1958.

¹¹¹ Cfr. FORD, *'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād: The Genius of Christ* cit., pp. 48-49.

2.1.2 *Uno sguardo critico*

Una buona base per cominciare un'analisi critica dell'opera può essere valutare l'utilizzo delle fonti consultate dall'autore. Come detto in precedenza, al-‘Aqqād non riporta in nota i precisi riferimenti ai testi su cui si è basato, ma alla luce della sua biografia è possibile dedurre quali fossero i suoi principali interessi letterari e gli affini ambiti di ricerca.

Emerge chiaramente la familiarità dell'autore con la produzione letteraria occidentale di epoca moderna e questo per due espliciti riferimenti: quello rivolto ai Fratelli Karamazov di Dostoevskij, contenuto nell'*Epilogo*, e quello dell'opera di Albert Schweitzer (m.1965), intitolata *The Question of the Historical Jesus*, citata nel capitolo diciotto¹¹².

Per quanto concerne le fonti più antiche, al-‘Aqqād cita i nomi di al-Ġazālī, al-Ġāhiz, al-Marrī, e quelli dei due filologi classici Flavio Giuseppe e Filone di Alessandria. Di questi, vengono riportate varie citazioni senza precisare le opere di provenienza. Inoltre, le espressioni riprese non sono sempre fedeli all'originale¹¹³.

Posso aggiungere che dal capitolo dedicato ai rotoli del mar morto si evince il grande fascino suscitato da questi scritti sull'autore. Al-‘Aqqād stesso allude all'esistenza di un'opera specifica in materia, ma non ne cita né il titolo né l'autore¹¹⁴.

Infine, ritengo che lo scrittore egiziano conoscesse la Bibbia, probabilmente nella traduzione araba più diffusa all'epoca, ovvero quella del missionario americano Van Dyck¹¹⁵. Al-‘Aqqād, infatti, riporta numerosi passi sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, anche se lo fa in modo distratto, omettendo frasi o alterando i significati.

¹¹² Teologo tedesco e missionario, la cui ricerca si concentra sull'escatologia promossa da Cristo, ovvero sul suo rammentare l'incombere della fine del mondo. Diversamente, al-‘Aqqād preferisce vedere la *legge dell'amore* come fulcro del messaggio cristiano. L'egiziano, quindi, richiama l'autore tedesco in modo funzionale alla sua prospettiva, cosa già vista in merito alla citazione del romanzo di Dostoevskij. Cfr. *Ivi*, nota n. 7, p. 332.

¹¹³ *Ivi*, pp. 48-53.

¹¹⁴ Ford ipotizza che si tratta dell'opera di Millar Burrows, 1955, *The Dead Sea Scrolls*, New York, Viking Press.

¹¹⁵ VAN DYCK, ELI SMITH (a cura di), 1865, *Al-Kitāb al-Muqaddas*, Beirut, Dār al-Kitāb al-Muqaddas fi al-‘Ālim al-‘Arabī.

La voci francesi da me consultate, paiono apprezzare l'interesse dell'autore per il messaggio morale di Gesù, nonostante il suo studio si dimostri riduttivo nell'ambito dell'esegesi cristiana¹¹⁶.

Anche i critici inglesi si dimostrano complessivamente positivi. Kenneth Cragg riconosce ad al-'Aqqād il merito di essersi avventurato per primo in un'opera che rimette al centro la figura di Gesù nella storia, scelta ammirabile dato il contesto socio-politico in cui vive e il pubblico egiziano a maggioranza musulmana¹¹⁷.

Robert Gottard, poi, sottolinea la novità della rivalutazione dei Vangeli come scritti *storicamente* autentici¹¹⁸.

Infine, l'americano Peter Ford ricorda che al-'Aqqād non menziona mai il Vangelo di Barnaba, opera che, come ricorderò anche in seguito, rappresenta il principale riferimento per la maggior parte dell'esegesi islamica moderna¹¹⁹.

¹¹⁶ George Farès apprezza la sincera simpatia dimostrata da al-'Aqqād nei confronti di Gesù e il suo riconoscerne i valori trascendenti attraverso uno stile ponderato e obiettivo. Cfr. G. FARÈS, "Le Christ et l'Islam contemporain" in *Méditerranée, carrefour des religions*, n. 28, *Recherches et débats* del C.C.I.F., 1959, pp. 31-52.

Anche George Anawati, in un suo intervento del 1972, si dimostra particolarmente favorevole all'opera, in quanto lo scrittore egiziano si rivela: rispettoso e interessato verso la figura del Cristo, grande difensore della sua effettiva esistenza nella storia, protettore dell'autenticità dei Vangeli (in quanto uniche fonti disponibili per conoscere Gesù), celebratore del suo messaggio morale (riassunto nella legge dell'amore e nel richiamo alla spiritualità). Il fatto che, l'aspetto dogmatico di Cristo e i suoi miracoli non vengano trattati, non basta quindi per discriminare *in toto* l'opera di al-'Aqqād. Cfr. ANAWATI, "Foi chrétienne et foi musulmane d'aujourd'hui" cit., pp. 191-207.

¹¹⁷ K. CRAGG, "The Genius of Christ – A Muslim Estimate. Review of 'Abqariyyat al-Masīḥ of Maḥmūd al-'Aqqād" in *The East and West Review*, n. 20, 1954, pp. 88-98.

¹¹⁸ H. P. GOTTARD, *Contemporary Egyptian Muslim Views of Christianity* cit., pp. 74-96.

¹¹⁹ In realtà, al-'Aqqād rivela, in un suo articolo, che un antico originale del Vangelo di Barnaba sarebbe davvero esistito, ma avrebbe subito diverse manipolazioni nel corso del tempo, così da giungerci in modo inattendibile. Cfr. "Injīl Barnaba" in *al-Aḥbār*, n. 2277, 26 Ottobre 1959, p. 10. Traduzione inglese di K. CRAGG, "The Gospel of Barnabas." In *The News Bulletin of the Near East Council of Churches*, 1961, pp. 9-12.

2.1.3 Profilo biobibliografico di Maḥmūd Ḥusayn al-‘Aqqād (1889–1964)¹²⁰

Maḥmūd Ḥusayn al-‘Aqqād nasce nel 1889 ad Aswān nell’Alto Egitto da genitori di origine curda. Familiarizza presto con la cultura occidentale, poiché stringe amicizia con i molti degli inglesi residenti *in loco*¹²¹ per la costruzione della nota diga. Pare possibile che questa presenza abbia suscitato in lui quell’insaziabile curiosità verso la letteratura inglese che lo accompagnerà dagli anni della sua maturazione artistica fino alla morte.

In gioventù, al-‘Aqqād ha modo di conoscere il grande Muḥammad ‘Abduh, destinato a diventare il suo punto di riferimento intellettuale¹²².

Comincia gli studi secondari, ma è costretto a sospenderli per seguire la famiglia al Cairo in cerca di un’occupazione. Dal 1907 al 1909 lavora come co-editore al giornale *al-Dustūr, La Costituzione*, fondato da Muḥammad Farīd Wajdī¹²³, allievo di ‘Abduh, dedicandosi nel tempo libero alla lettura dei più recenti romanzi europei, soprattutto quelli inglesi.

Dal 1910 al 1912, l’autore vive una profonda crisi depressiva che ben si intravede nel pessimismo che impera nella sua prima opera, *Ḥulaṣāt al-Yawmiyya, Le cose essenziali di ogni giorno*, pubblicata nel 1911 al Cairo¹²⁴. Questa fase tormentata si dimostra tuttavia fondamentale per la sua maturazione artistica. Vivendo fra Il Cairo, Aswān ed Alessandria, ha infatti la possibilità di conoscere ‘Abd al-Qādir al-

¹²⁰ Non è stato facile stilare questo profilo biobibliografico, poiché l’unica analisi dell’autore presente in una monografia di lingua occidentale è quella di Ford. Mi sono quindi basata sul suo testo, comunque ben dettagliato, e sulla voce «al-‘Aqqād» dell’Enciclopedia dell’Islam (2 ed., voce scritta da Roger Allen, cit.). Ford dice di essersi basato a sua volta sull’autobiografia scritta dall’autore intitolata *Anā, Io*, (Il Cairo, Dār Nahḍah Miṣr, 1964), e su di un testo di Ṣawqī Dayf, *Ma’a al-‘Aqqād, Assieme ad al-‘Aqqād* (Il Cairo, Dār al-Ma’ārif, 1988).

Aggiungo inoltre, che pochissime opere dell’autore sono state tradotte in lingue occidentali.

¹²¹ In *Anā*, si legge infatti: «ho visto l’Oriente e l’Occidente incontrarsi in Aswān e ho assistito gradualmente alla cultura europea in tutta la sua varietà e da ogni angolazione». Vedi: AL-‘AQQĀD, 1964, *Anā*, Il Cairo, Dār Nahḍah Miṣr, p. 35.

¹²² D. ṢAWQĪ, *Ma’a al-‘Aqqād* cit., p. 15. L’autore riporta l’episodio del loro incontro: Muḥammad ‘Abduh si sarebbe recato ad Aswān nel 1902, in occasione dell’inaugurazione della diga e avrebbe quindi fatto visita alla scuola dove studiava al-‘Aqqād. L’insegnante avrebbe chiesto al ragazzo di leggere una delle composizioni dello *shayḥ* in sua presenza. Al termine della lettura, questi avrebbe detto: «Questo ragazzo merita proprio di diventare uno scrittore un giorno.»

¹²³ Giornale indipendentista fondato nel 1907 al Cairo.

¹²⁴ M. AL-‘AQQĀD, 1911, *Ḥulaṣāt al-Yawmiyya*, Il Cairo, Maṭba’at al-Hilāl. La traduzione del titolo italiano è da me eseguita. Nell’opera, l’autore sostiene che il comportamento dell’umanità non supera di molto quello degli animali.

Māzinī (1889-1949) e ‘Abd al-Raḥmān Šukrī (1886-1958), scrittori e giornalisti con i quali collabora all’interno della cosiddetta scuola *al-Diwān*¹²⁵, interessata alla produzione lirica. Sulla scia di questa riflessione in ambito poetico, l’autore pubblica nel 1916 la sua prima raccolta di versi, intitolata *Yaḳḳat al-Šabāh, Il mattino terminò*¹²⁶, alla quale segue una seconda, chiamata *Wahaḡ al-Zāhira, Il divampare del percepibile*¹²⁷, l’anno successivo.

Gli anni Trenta sono un periodo di grande impegno politico per l’autore, che già aveva cominciato a frequentare le attività del partito *Wafd* negli anni precedenti¹²⁸. In seguito alla revoca della Costituzione per mano di Ismā‘īl Šidqī¹²⁹, lo scrittore pubblica un’opera di critica al governo, intitolata *Ḥukm al-Muṭlaq fīl-qarn al-‘Išrīn, Il governo libero del XX secolo*¹³⁰, per la quale verrà condannato a nove mesi di carcere e che lo porterà ad abbandonare progressivamente la politica.

In questo periodo, dà alle stampe: altre tre opere di poesia (*Waḥy al-arba‘īn, La Rivelazione dei Quaranta, Hadiyyat al-karawān, Il regalo del chiurlo, ‘Ābir sabīl,*

¹²⁵ Il nome deriva dall’opera che di fatto ne inaugurò le idee, ovvero il *Kitāb al-Diwān, Libro del Diwān*, scritto a due mani da al-‘Aqqād e al-Māzinī nel 1921. Il nome ufficiale del movimento era, in realtà, *al-Ittiḡāh al-taḡdīdī al-dīhnī*, ovvero *La corrente innovatrice/razionalista*. La scuola si ispirava alla poesia romantica inglese (caratterizzata da unità organica del poema, dall’espressione dei moti dell’anima del poeta, dall’uso dell’immaginazione, dallo sguardo sull’attualità) e si opponeva alla poesia di ispirazione classica tornata in voga all’epoca (basata su astrattismo e formalismo). Il successo del gruppo fu scarso, sia per le limitate possibilità economiche dei rispettivi componenti sia perché il gusto neoclassico continuava a prevalere fra il pubblico egiziano. I toni della lirica di *al-Diwān* divennero di conseguenza malinconici e lamentosi.

Cfr. R. ALLEN, «al-‘Aqqād» cit. .

¹²⁶ *Ibidem*. Opera non pervenuta. La traduzione del titolo in italiano è da me eseguita.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Sul fronte politico, al-‘Aqqād non si candida apertamente ma è un fervente sostenitore della causa nazionalista tanto che diventa editore del giornale del partito *Wafd*, intitolato *al-Balaḡ*. Molti dei suoi scritti politici sono raccolti in due opere: *Murāḡa‘at fīl-ādāb wal-funūn* e *Muṭāla‘at fīl-kutub wal-ḥayāt*. Vedi: *Ibidem*.

¹²⁹ Politico egiziano, affiliato al partito *Wafd*, che governò l’Egitto in qualità di primo ministro dal 1930 al 1933 e per alcuni mesi del 1946. Negli anni Trenta, fu uno dei principali soggetti che trattarono l’indipendenza del Paese con gli inglesi. Vedi: http://en.wikipedia.org/wiki/Isma%27il_Sidqi consultato il 30-05-2014.

¹³⁰ Cfr. R. ALLEN, «al-‘Aqqād» cit. . Non vengono forniti ulteriori dettagli. La traduzione del titolo italiano è da me eseguita.

*Il viandante*¹³¹), il romanzo *Sāra*¹³² e una serie di opere biografiche su alcuni dei più importanti personaggi del primo Islam¹³³.

Proprio all'interno di quest'ultimo repertorio, rientra l'opera da me considerata. È bene dire che tali testi sono stati più volte criticati per la loro discutibile oggettività, dovuta all'eccessiva enfasi posta dall'autore sulle virtù dei protagonisti, tralasciando invece eventuali loro mancanze¹³⁴. Al-'Aqqād stesso risponde a questi attacchi affermando che i suoi libri non vogliono essere delle biografie vere e proprie, bensì delle semplici analisi introspettive che mettano in luce l'alto profilo morale dei personaggi¹³⁵.

La fase più ricca dal punto di vista della produzione letteraria si può quindi collocare fra il 1942 e 1961¹³⁶, tanto è che nel 1960 l'autore ottiene un premio nazionale per la letteratura. Opera magna viene considerata *Ibn al-Rūmī, ḥayātuh min šī'rih, Ibn al-Rūmī, La sua vita dalla sua poesia*, nella quale al-'Aqqād espone la sua teoria poetica e psicologica partendo dalla figura del noto mistico¹³⁷. È proprio qui che, secondo Allen, emerge la novità del pensiero letterario dell'autore in linea con le posizioni sostenute dalla scuola *al-Diwān*.

Al-'Aqqād si spegne improvvisamente nel 1964 al Cairo e gli viene concesso il funerale di Stato.

Azzardando una valutazione complessiva sul suo operato, Ford ritiene che lo scrittore si sia dimostrato più valido come prosatore che come poeta¹³⁸. Per quanto mi riguarda, non posso confermare o smentire tale tesi poiché la mia breve analisi

¹³¹ *Ibidem*. Non vengono forniti ulteriori dettagli. La traduzione dei titoli in italiano è da me eseguita. Preciso però che la traduzione della seconda opera citata potrebbe essere scorretta, in quanto la parola *karawān* si può rendere sia con *chiurlo* che con *corona*.

¹³² M. AL-'AQQĀD, 1960, *Sārah*, Il Cairo, Dār Nahḍat Miṣr. Tradotto in inglese da M. Badawi nel 1978 al Cairo.

¹³³ *Abqariyyat al-Imām* (Il Cairo, 1943), *Abqariyyat Ḥālīd* (Il Cairo, 1945), *Abqariyyat al-Masīh* (Il Cairo, 1953), *Abqariyyat Muḥammad* (Il Cairo, 1942), *Abqariyyat al-Šiddīq* (Il Cairo, 1943), *Abqariyyat 'Umar* (Il Cairo, 1942). Vedi: FORD, *Abbās Maḥmūd al-'Aqqād: The Genius of Christ* cit., p. 372.

¹³⁴ FORD, *Abbās Maḥmūd al-'Aqqād: The Genius of Christ* cit., pp. 34-35.

¹³⁵ *Ivi*, pp. 32-35.

¹³⁶ N. SAFRAN, "Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952" in *Harvard Middle East Studies*, n. 5, 1961, Harvard University Press, pp. 136-137.

¹³⁷ Letterato e poeta sciita mu'tazilita di Baġdād, vissuto fra il 836 e l'896 d.C. È noto per il suo *Diwān* di poesie principalmente a carattere encomiastico. L'opera di al-'Aqqād viene considerata da Allen il suo migliore prodotto di analisi letteraria. Cfr. R. ALLEN, «al-'Aqqād» cit.

¹³⁸ Cfr. FORD, *Abbās Maḥmūd al-'Aqqād: The Genius of Christ* cit., p. 31.

non è di certo sufficiente per trarre delle conclusioni in merito. Alla luce del taglio critico che desidero dare a questo elaborato, tengo però a sottolineare il contributo innovativo dato dall'autore nel quadro della letteratura religiosa degli anni Cinquanta. Passo ora a presentare in modo più approfondito il pensiero che caratterizza l'autore.

2.1.4 Il pensiero

Come anticipato in alcune note integrative della sezione precedente, il pensiero dell'autore pare contenere degli interessanti elementi innovativi rispetto alla produzione dell'esegetica islamica classica, pur non essendoci mai un netto distacco dalle posizioni tradizionali.

Come tutti i *riformisti islamici*, Al-'Aqqād ritiene che l'Islam sia perfettamente compatibile con la modernità e che quindi sia necessario riscoprirne i principi alla luce della ragione per riformare una comunità in grado di gestire i cambiamenti dell'epoca moderna. Questo non indica però una visione secolare¹³⁹.

Tratto singolare del pensiero dell'autore, che si può intravedere nel suo appello alla libertà di coscienza, è la sua concezione di *religione* come *percezione interiore*, piuttosto che come adesione ad una dottrina. Quest'ultima, infatti, non sarebbe in grado di trasmettere alcuna certezza in merito a Dio. Di conseguenza, il compito dell'uomo è solo quello di *prendere coscienza* del fatto che la realtà divina sia, in realtà, un'essenza percepibile nell'intimo più profondo del suo cuore.

Alla luce di tali convinzioni, la fede di al-'Aqqād è stata definita con l'espressione *al-ḡawwāniyya*, ovvero *internalismo*, laddove è palese il richiamo all'approccio *ṣūfī*¹⁴⁰.

¹³⁹ Vedi la sua concezione tradizionale riguardo la posizione sociale della donna. Cfr. FORD, 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād: *The Genius of Christ* cit., pp. 29-31.

¹⁴⁰ L'inclinazione *ṣūfī* dell'autore è palese in vari capitoli dedicati al tema presenti in alcune delle sue opere. Ford ricorda come nel libro *Allāh: Kitāb fi Naš'at al-'Aqīdah al-Ilāhiyah* (Cairo, 1947), l'autore riconosca ai *ṣūfī* il merito di possedere un *genio religioso* ('*abqariyya dīniyya*) particolare, che li rende particolarmente predisposti a cogliere la realtà divina. Cfr. *Ivi*, p. 31.

Aggiungo che questa caratteristica dell'autore pare, da un lato, metterlo in contrasto con quella prospettiva etica riscontrata nelle opere degli autori egiziani a lui coevi. Tuttavia, la mia analisi vuole focalizzarsi esclusivamente su '*Abqariyyat al-Masīh*, opera nella quale questa fede interiore viene appena accennato nell'Epilogo finale.

2.2 *Ma'an 'alā-l-ṭarīq: Muḥammad wa-l-Masīḥ* di Ḥālid Muḥammad Ḥālid

Passo ora a presentare un altro scrittore egiziano, la cui opera che mi interessa viene pubblicata alla fine degli anni Cinquanta, in piena epoca nasseriana. La pressione ideologica esercitata dal regime sulla società egiziana è ben visibile nella rilettura della missione di Gesù che l'autore ci offre.

2.2.1 *L'opera*

Ma'an 'alā-l-ṭarīq: Muḥammad wa -l-Masīḥ, Insieme sulla strada: Muḥammad e il Messia, viene pubblicato per la prima volta nel 1958 al Cairo¹⁴¹. Non esiste ancora alcuna traduzione integrale del testo, né in italiano né in altre lingue europee, così come manca un'analisi approfondita sull'opera. Mi baso dunque sulle uniche due fonti riscontrate: un articolo di Jacques Jomier pubblicato in MIDEO nel 1958¹⁴² e le brevi presentazioni del testo che Maurice Borrmans offre in due suoi libri incentrati sul dialogo interreligioso¹⁴³.

Venendo all'impianto dell'opera, questa si apre con l'introduzione dell'autore, nella quale dice di rivolgersi sia a coloro che credono nel Messia sia a coloro che credono in Muḥammad, poiché entrambe le comunità sono chiamate a proteggere l'uomo e la vita, concetti su cui ritornerà nel corso della narrazione.

Il testo si sviluppa poi in sei capitoli dai titoli significati: *1. Socrate suona le campane*, *2. La guida manda i suoi vascelli*, *3. Insieme sulla strada del Signore*, *4. Insieme sulla strada dell'uomo*, *5. Insieme sulla strada della vita*, *6. E ora, Barabba o il Messia?*¹⁴⁴

¹⁴¹ M. ḤĀLID, 1958, *Ma'an 'alā-l-ṭarīq: Muḥammad wa -l-Masīḥ*, Il Cairo, Dār al-Kutub al-hadīṭa.

¹⁴² JOMIER, "Quatre ouvrages en arabe sur le Christ" cit. . Jomier inserisce anche delle traduzioni in francese di alcuni passi.

¹⁴³ BORRMANS, *Islam e Cristianesimo: Le vie del dialogo* cit., e cit. .

¹⁴⁴ Le traduzioni italiane dei titoli dell'opera sono eseguite da Borrmans in *Gesù Cristo e i musulmani nel XX secolo* cit., p. 207.

I primi tre capitoli vengono dedicati rispettivamente a Socrate, Buddha e Confucio, rendendo omaggio alla loro spiritualità e rimproverando gli egiziani di averla tralasciata in nome del materialismo. Coloro che camminano «insieme sulla strada del Signore» sarebbero i profeti, i quali vengono paragonati a dei fratelli ma di madri diverse. In questo senso, a Gesù e Muḥammad sarebbero state assegnate delle missioni *parallele*, in quanto maturate all'interno di contesti storici e sociali simili¹⁴⁵. Anche il loro scopo sarebbe quindi lo stesso: «innalzare l'uomo e far risplendere la vita»¹⁴⁶. Ḥālid inserisce poi una serie di passi evangelici e versetti coranici a sostegno della sua tesi¹⁴⁷.

Gli ultimi tre capitoli sono quelli che più mi interessano. In questi, l'autore mette a raffronto Gesù e Maometto attraverso vari temi: il loro modo di presentarsi all'umanità, l'amore, il peccato, la coscienza, la paternità di Dio, la pace, e il loro possibile ritorno.

Procedendo nell'ordine: Gesù si presenta come salvatore del mondo, pane di vita, e appellandosi a Dio come Padre. Ḥālid interpreta tutto ciò in vista di quella che lui ritiene essere la missione dei profeti sulla Terra, senza quindi fare alcun riferimento all'incarnazione del verbo divino.

L'amore viene descritto dall'autore come l'unica legge universale che possa regolare l'esistenza umana. Tale legge sarebbe stata dettata da Dio, ma poi sostituita dalla *legge della giungla*. La missione dei profeti consiste nell'incitare gli uomini a praticare la legge di Dio per assicurare loro la salvezza¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Anche in al-‘Aqqād era presente questo parallelo fra i contesti storici dei due profeti. Così come il profeta del Cristianesimo entra nella storia in un momento di massima corruzione morale, allo stesso modo Maometto cresce circondato dall'idolatria e corruzione dei meccani. Tale parallelo può dunque dirsi uno dei tratti della produzione letteraria moralistica degli anni Cinquanta.

Per Ḥālid, il parallelo con Maometto si situa su di un orizzonte comune nello stile di vita sobrio, nell'inclinazione alla misericordia e nell'insistenza sull'*azione* e sul *lavoro* verso i proprio seguaci (elemento che tradisce la simpatia socialista dell'autore).

¹⁴⁶ FARÈS, "Le Christ et l'Islam contemporain" cit., pp. 31-52.

¹⁴⁷ Anche Ḥālid sceglie di riportare citazioni dei testi sacri cristiani, superando quindi la tradizionale reticenza verso tali scritti ritenuti, dalla corrente tradizionale maggioritaria, dei vergognosi falsi. Ecco quindi che l'innovazione annunciata da al-‘Aqqād si ripresenta.

¹⁴⁸ Jomier nota qui un richiamo all'idealismo di Rousseau e vi scorge un allontanamento dalla dimensione teocentrica tipica della religione islamica. Cfr. JOMIER, "Quatre ouvrages en arabe sur le Christ" cit. .

Riguardo l'idea di peccato, l'autore afferma che il male non esiste di per sé, bensì come prodotto di azioni *non-buone*, compiute in uno specifico contesto di vita. La nozione di male è dunque relativa¹⁴⁹.

Ḥālid passa poi a parlare di Dio, definendolo una «forza sublime, giusta, che riempie il cosmo, che è diffusa in tutti gli esseri, in modo grande e possente (...). Libera l'uomo; libera la coscienza.¹⁵⁰». Ecco quindi che il tema della coscienza ritorna nella produzione letteraria, questa volta venendo presentata come oppressa dalla schiavitù dell'idolatria¹⁵¹ laddove per idoli si intendono quegli uomini che si dicono *mediatori* di Dio, facendosi adorare in Suo nome¹⁵².

L'autore dimostra sincera ammirazione per l'umiltà e la compassione dimostrate da Gesù. Ricorda il suo discorso delle beatitudini, il suo ordine rivolto a Pietro di perdonare settanta volte sette, l'episodio della lavanda dei piedi e il perdono concesso all'adultera¹⁵³. Tutto questo viene però inserito all'interno di una precisa rilettura della missione di Cristo: ammonire l'umanità alla *libertà di coscienza*¹⁵⁴, cosa che gli procura feroci attacchi da parte degli ebrei¹⁵⁵.

L'ultima parte del libro si concentra sul tema della pace, argomento che Ḥālid affronta iniziando con un richiamo all'«era atomica» in cui vive, nella quale si è soliti liberare una colomba bianca durante le solennità internazionali come simbolo di buon auspicio¹⁵⁶. L'autore ricorda quindi come il messaggio di Gesù avesse fra i suoi capisaldi proprio l'annuncio della pace e di come, anche Muḥammad, avesse resistito, in nome di questa, alle accuse mossagli dai meccani per ben trent'anni. Il discorso si conclude con una personale teoria dell'autore in merito alla guerra. Tale evento accadrebbe qualora l'uomo si ostini ad ostacolare il naturale corso della

¹⁴⁹ Lampante è quindi la differenza dal pensiero di al-ʿAqqād per quel che concerne l'idea di *male*. Quest'ultimo autore, infatti, lo vede come una realtà assoluta e onnipresente nella storia dell'uomo, laddove le religioni fungono solo da attenuanti.

¹⁵⁰ Citazione da me tradotta dal francese. Cfr. JOMIER, "Quatre ouvrages en arabe sur le Christ" cit.

¹⁵¹ L'autore non si spinge oltre, dimostrandosi quindi ben lontano dall'articolata filosofia morale elaborata in merito da Kāmil Ḥusayn. Vedi in seguito.

¹⁵² La critica alla *mediazione* è uno dei capisaldi dell'apologetica islamica classica (vedi nota n. 72) alla quale l'autore si dimostra debitore.

¹⁵³ BORRMANS, *Gesù Cristo e i musulmani nel XX secolo* cit., p. 209.

¹⁵⁴ Ḥālid riprende in questo caso la tesi di al-ʿAqqād, testimoniando quindi la sua rilettura moralistica del Cristianesimo.

¹⁵⁵ Presentati come stereotipati, poiché fissati nelle convenzioni sociali alla base della loro legge religiosa. Una possibile rilettura del testo in chiave antisemita?

¹⁵⁶ Come avrò modo di dire più avanti, anche Kāmil Ḥusayn riprende il tema della pace nella sua opera.

storia. Dunque, Muḥammad non può dirsi colpevole di aver fomentato scontri, poiché si è limitato ad ascoltare quanto la storia suggeriva¹⁵⁷.

Le ultime pagine dell'opera si concentrano sulla scelta fatta dagli ebrei nel liberare Barabba al posto di Gesù. Ḥālīd sostiene che si tratta di una decisione che l'umanità è chiamata continuamente a prendere. Gli ebrei hanno salvato Barabba poiché il messaggio di Cristo danneggiava la loro libertà. Il Profeta Muḥammad, invece, dimostra di aver scelto Cristo, in quanto ne annuncia il ritorno. A questo punto, l'autore condensa in pochi paragrafi l'essenza del suo pensiero. Prima afferma che la venuta di Cristo sulla Terra, annunciata dal Profeta, allude in realtà alla «vittoria dei valori che il Cristo rappresenta: vittoria dell'uomo, vittoria della vita, regno dell'amore, regno della pace¹⁵⁸», poi dichiara che tale regno si tradurrà nell'era del Socialismo¹⁵⁹.

2.2.2 *Uno sguardo critico*

A mio avviso, la rilettura della missione di Cristo effettuata da Ḥālīd pare più scontata di quella eseguita da al-‘Aqqād e Kāmil Ḥusayn. Il fattore ideologico appiattisce l'orizzonte della ricerca, rendendo prevedibile il pensiero dell'autore.

Lo stile poi appare meno raffinato di quello di al-‘Aqqād, probabilmente per il fatto che Ḥālīd era solito scrivere quando aveva già maturato pienamente l'idea del testo che si accingeva a scrivere¹⁶⁰. Anche il lessico è palesemente ideologizzato¹⁶¹.

Tuttavia, come nel caso dell'autore presentato nel capitolo precedente, un indiscutibile merito da riconoscere all'autore è quello di aver inserito nell'opera molte citazioni prese sia dai Vangeli canonici del Cristianesimo¹⁶².

¹⁵⁷ L'autore chiude il discorso dicendo che così come Cristo «ha portato la sua croce per la causa della pace», allo stesso modo Muḥammad «ha portato la sua spada per la causa della pace». Mia traduzione dal francese. Cfr. JOMIER, “Quatre ouvrages en arabe sur le Christ” cit. .

¹⁵⁸ Ci tengo a precisare che non vi è alcuna allusione alla Resurrezione di Cristo. Il discorso resta ancora una volta a livello morale, su quelli che vengono considerati i grandi valori universali dell'umanità. Cfr. *Ibidem*.

¹⁵⁹ In questo senso si può dire che Ḥālīd rompe con la tradizione di al-Azhar, in quanto si fa portavoce di un ordine sociale e politico ereditato dal pensiero occidentale e differente da quello previsto da quella che si può definire *ortodossia islamica*. Secondo Jomier, tale scelta è probabilmente dovuta alla paura dell'allora dilagante *concordismo scientifico* fra gli intellettuali islamici. Cfr. *Ibidem*.

¹⁶⁰ FARÈS, “Le Christ et l'Islam contemporain” cit., pp. 31-52.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² JOMIER, “Quatre ouvrages en arabe sur le Christ” cit.

Numerosi sono però le critiche che vengono mosse a Ḥālid dagli islamisti cristiani da me consultati. Jomier rimprovera all'autore di aver riletto la figura del Cristo in chiave progressista, laddove valori di matrice socialista prevalgono su quelli prettamente religiosi¹⁶³. Anche Borrmans concorda con questa opinione, dicendo:

Stupito per il lato profondamente umano del Messia e le dimensioni eminentemente sociali del suo messaggio, l'autore finisce per dimenticarne le dimensioni religiose e le esigenze spirituali¹⁶⁴.

Alla luce di questi contributi, pare possibile affermare che la rilettura della figura di Gesù lo vede come un paladino difensore dei diritti fondamentali dell'umanità.

Altra voce è quella di Farès, il quale sottolinea come la religione venga presentata nell'opera come una necessità sociale che ciascun popolo rende propria in modo differente. Così, la religione rischia di diventare funzionale non solo alla promozione della fratellanza, ma anche all'esercizio della tirannia¹⁶⁵.

¹⁶³ Il critico francese evidenzia sono la concezione di peccato esposta dall'autore. Pare che le mancanze più gravi nei confronti di Dio siano solo quelle di tipo sociale. L'autore, ad esempio, ricordando il sermone della montagna, dice che tutti i peccati saranno perdonati tranne quello di accaparrarsi i beni del popolo. Sorvola quindi su altre mancanze che tale discorso rimprovera all'uomo: superbia e orgoglio prima di tutto. Cfr. Jomier "Quatre ouvrages en arabe sur le Christ" cit. .

¹⁶⁴ BORRMANS, *Gesù Cristo e i musulmani nel XX secolo* cit., p. 210.

¹⁶⁵ FARÈS, "Le Christ et l'Islam contemporain" cit. .

2.2.3 Profilo bio-bibliografico dell'autore (1920-1996)¹⁶⁶

Ḥālīd Muḥammad Ḥālīd nasce in un villaggio del delta del Nilo, nella provincia di Šarqīyya da una famiglia contadina di media estrazione sociale.

Il padre è lo *šayḥ* del villaggio ed iscrive il figlio al *kuttāb* locale, trasmettendogli la sua sofferenza per l'ingiusto sistema feudale al quale sono costretti i contadini egiziani. Il giovane eredita la forte devozione religiosa di quest'uomo e sceglie di intraprendere gli studi accademici nella prestigiosa al-Azhar, dalla quale uscirà dottore nel 1947. Diventa quindi professore di lingua araba, cosa che gli permette di dare voce alla sua passione per la scrittura che considera un mezzo per esprimere il proprio punto di vista in ambito politico e sociale. Ne consegue che, partendo dall'esame della sua produzione letteraria, è possibile ricavare l'evoluzione del suo pensiero.

Prima di passare a presentare la sua produzione letteraria, è bene spendere qualche parola in più sul suo impegno sociale. In epoca nasseriana, collabora con il ministero dell'istruzione all'interno del progetto *Mille Libri*. A lui il compito di scegliere i testi da tradurre e revisionare per mano del Ministero, così come selezionare i progetti editoriali da approvare. Nello stesso periodo, diventa anche membro e presidente del Consiglio Superiore delle Arti, dunque referente per il patrimonio artistico nazionale presso il ministero. Questo tipo di collaborazione perdura fino al 1976, quando Ḥālīd rassegna le sue dimissioni in vista del pensionamento. Si ritira dunque ad una sobria vita privata, stanco della frenesia tipica dell'impegno istituzionale¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Anche in merito a questo autore manca una monografia completa in lingua occidentale. Per tracciarne il profilo bio-bibliografico mi sono dunque basata sugli articoli citati nelle note. Fra questi, segnalo quello di Paolo Branca, unica fonte rintracciata in lingua italiana (P. BRANCA, "Riformismo e identità islamica nel pensiero di Ḥālīd Muḥammad Ḥālīd" in *Islam: Storia e civiltà*, Rivista edita dalla Accademia della Cultura Islamica (U.I.O.), anno V (1986), pp. 97-107). Rimando invece alla voce «خالد محمد خالد» della versione dell'enciclopedia online Wikipedia che si dice dei musulmani: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF_%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF consultato il 25-03-2014. La voce si dimostra carente nella biografia dell'autore, ma è utile l'elenco delle sue opere, dato che non sussiste altra fonte a riguardo.

¹⁶⁷ Vedi:

http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF_%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF consultato il 25-03-2014.

Il rapporto con il regime pare positivo, in quanto si dice che Nāṣir fosse solito leggere i libri dello scrittore e persino distribuirli ai suoi ufficiali¹⁶⁸. Ciò si spiega alla luce della sincera fiducia che l'autore riponeva nel sistema socialista, anche se non accettò mai i metodi violenti del regime. Ḥālīd, infatti, propendeva per un'impostazione più democratica del governo, in linea quindi con il progetto di Naǧīb. Da questa esperienza politica, matura un'importante opera di cui parlerò a breve.

Prima di passare alla bibliografia dell'autore, concludo questa breve presentazione della sua vita dicendo che morì all'età di settantasei anni dopo una lunga malattia. Il rito funebre viene svolto ad al-Azhar, mentre il suo corpo viene sepolto nel villaggio natale, da lui sempre ricordato con affetto.

La produzione letteraria dell'autore comprenderebbe circa trentasei testi, composti fra gli anni Cinquanta e gli anni Ottanta. Opera d'esordio è *Min hunā nabda'*, *Da qui cominciamo*, pubblicato nel 1950. Il testo in realtà era uscito l'anno prima con il titolo di *Bilād Man?*, ovvero *Paesi di chi?*, ma viene subito confiscato. L'autore riesce a ripresentare l'opera alle stampe poiché un cambio di attori nell'*entourage* politico del paese gli si dimostra favorevole¹⁶⁹. Jomier sostiene che il movente che avrebbe spinto l'autore a scrivere tale libro sarebbe stato un articolo pubblicato su *al-Ahrām* da uno dei più noti '*ulamā'* del tempo¹⁷⁰. L'articolo, intitolato *al-Faqr al-maḥbūb*, ovvero *L'amata povertà*¹⁷¹, difendeva l'ordinamento sociale tradizionale, giustificandolo con precise argomentazioni religiose. Ḥālīd, furioso, avrebbe scritto di getto la sua opera scagliandosi contro quella che definisce la *casta sacerdotale*, complice del governo tiranno e pronta ad avvalorare le sue scelte con facili giustificazioni religiose. Arriva persino a rifiutare la concezione teocratica del potere. La condanna da parte della commissione delle *fatawā* di al-Azhār non tarda ad arrivare. Fortunatamente, l'autore viene riabilitato da un tribunale civile, che

¹⁶⁸

Vedi:

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF_%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF consultato il 25-03-2014.

¹⁶⁹ Per tutte le informazioni sull'opera, vedi BRANCA, "Riformismo e identità islamica nel pensiero di Ḥālīd Muḥammad Ḥālīd" cit. .

¹⁷⁰ Cfr. JOMIER, "Quatre ouvrages en arabe sur le Christ" cit. .

¹⁷¹ La traduzione del titolo è da me eseguita.

definisce il libro una «glorificazione della religione e difesa dei diritti del popolo¹⁷²».

Nel 1953 pubblica un'opera di natura politica, *al-Dīmuqrātiyya abadan, La Democrazia mai*. Il fatto che sia stata pubblicata solo sei mesi dopo l'inizio della rivoluzione del 1952, è già indice del suo contenuto. L'autore insiste, infatti, sulla necessità di impostare l'ordine sociale dell'Egitto secondo uno schema socialista-cooperativista, sinonimo, a suo avviso, di un'impostazione democratica¹⁷³.

Sempre nel '53, Ḥālīd dà alle stampe un'opera di impronta più sociologica, intitolata *Hādā...aw al-ṭūfān*, ovvero *Questo e...il diluvio*¹⁷⁴, nella quale analizza i fattori psicologici e culturali che influiscono sui singoli e sulla collettività. Come soluzione del quadro, l'autore suggerisce di affidarsi alla ricerca razionale libera.

A partire dal 1954, Ḥālīd comincia a scrivere articoli più o meno critici in merito al ruolo di al-Azhar sul quotidiano *al-Jumhūriyya, La Repubblica*. Essendosi formato al suo interno, l'autore aveva infatti avuto l'opportunità di conoscere a fondo lo spirito dell'istituzione e dei suoi circoli, dunque ben sapeva cosa le mancasse per essere al passo con la modernità¹⁷⁵.

Il 1955 è la volta di un'altra opera contro il potere delle istituzioni religiose in Egitto. Si tratta del libro *Likay lā taḥriṭū fīl-baḥr, Perché non seminate nel mare!*, il quale prende le mosse da una campagna promossa dalla stampa egiziana, nella quale si chiedeva il passaggio di alcune competenze dei tribunali sharaitici alla giustizia ordinaria¹⁷⁶.

Questa prima carrellata di opere dimostra come la prospettiva iniziale dell'autore fosse di tipo riformista, con particolare attenzione alle questioni socio-economiche del Paese. Temi come la limitazione delle proprietà fondiari, partecipazione degli operai agli utili delle fabbriche, riforma delle carceri e controllo dell'andamento demografico rimbalzano da un libro all'altro. La critica al sistema religioso è poi una costante.

¹⁷² BRANCA, "Riformismo e identità islamica nel pensiero di Ḥālīd Muḥammad Ḥālīd" cit. .

¹⁷³ *Ibidem*. La traduzione italiana del titolo è da me eseguita.

¹⁷⁴ *Ibidem*. La traduzione italiana del titolo è da me eseguita.

¹⁷⁵ Cfr. JOMIER, "Quatre ouvrages en arabe sur le Christ" cit. .

¹⁷⁶ BRANCA, "Riformismo e identità islamica nel pensiero di Ḥālīd Muḥammad Ḥālīd" cit. . La traduzione italiana del titolo è da me eseguita.

A partire dagli anni Sessanta, la produzione prende un carattere più filosofico-religioso, dimostrandosi più conciliante con un *recupero* piuttosto che con una *riforma*. Protagonista di questa svolta è proprio l'opera *Ma'an 'alā-l-ṭarīq* esposta nel capitolo precedente.

Una seconda fase nella produzione letteraria di questo autore si può riscontrare a partire dal 1981, anno in cui pubblica *al-Dawla fīl-Islām, Lo Stato nell'Islam*, inerente alla questione del rapporto fra religione e Stato. L'autore finisce col definire *esagerata* la teoria espressa nella sua opera esordiente e smentisce le accuse di *clericalismo* da lui rivolte alla religione islamica nel suo complesso. Questa, piuttosto, si limiterebbe a richiedere ai propri fedeli un impegno volto a costituire uno Stato che *applichi* i principi del credo islamico. Non si tratterebbe quindi di un'entità islamica di per sé. L'autore prosegue nella sua apologia ricordando come:

- a. Muḥammad sia stato al contempo capo religioso e capo militare
- b. l'Islam sia suggello delle religioni e quindi abbia l'obbligo di realizzare un sistema di governo che garantisca l'applicazione dei principi sharaitici
- c. lo Stato islamico sia orientato per natura alla libertà poiché Dio ha dettato al Profeta il principio della *ṣūra* (alla base della democrazia odierna).

Alla luce di tutto ciò, conclude affermando che il capo dello Stato islamico sarebbe un semplice uomo, il cui compito principale è di vigilare sull'applicazione della *ṣary'a*. La costituzione dovrebbe poi essere scritta a partire dal Corano, facendo uso del principio dell'*iğmā'*¹⁷⁷.

Concludo riprendendo una valutazione di Branca sull'autore il quale dice che è bene guardarsi da giudizi affrettati, in quanto il cambio di prospettiva di Ḥālid deve essere letto nel suo complesso, alla luce del contesto storico-ideologico in cui vive. In questo senso, la scelta di recuperare la figura del Messia, così come quella di scrivere una serie di opere inerenti alle più importanti figure dell'Islam¹⁷⁸, può forse essere spiegata dalla necessità di distendere i rapporti con le istituzioni religiose e

¹⁷⁷ Per tutto il paragrafo, confronta: BRANCA, "Riformismo e identità islamica nel pensiero di Ḥālid Muḥammad Ḥālid" cit. .

¹⁷⁸ Si tratta di una serie di testi pubblicate una dopo l'altra nel corso degli anni Sessanta, fino al 1972. Fra queste, ricordo: *Bayna yaday 'Umar* (1961), *Wa ḡā'a Abū Bakr* (1962), *Lā yazālu al-Rasūl yataḥaddat* (1972). Cfr. *Ibidem*.

assicurarsi il consenso del grande pubblico egiziano, ancora profondamente radicato in una visione religiosa della sfera pubblica.

PARTE 2

QARYA ZĀLIMA DI KĀMIL ḤUSAYN

Capitolo 3

Qarya Zālīma

Questa parte costituisce il vero nocciolo del mio studio, in quanto Kāmil Ḥusayn si distingue dai due autori egiziani precedentemente analizzati, poiché incentra un intero *romanzo* sulla vicenda della condanna di Cristo.

3.1 Edizioni e traduzioni

Prendendo in esame l'opera del dr. Kāmil Ḥusayn, si scopre che non esiste ancora una monografia che analizzi in modo completo e sistematico tutta la sua produzione. Per reperire i dati riguardanti le edizioni e le traduzioni di *Qarya Zālīma*, ho potuto basarmi solo su di un articolo pubblicato da Helène Expert-Bezancon in *ISLAMOCRISTIANA*¹⁷⁹ e sul catalogo online *WorldCat*. Secondo queste fonti, dunque, l'opera sarebbe stata pubblicata per la prima volta al Cairo nel 1954 dalla *Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyya*, la quale ne avrebbe riproposto una seconda edizione nel 1975¹⁸⁰. A queste edizioni si aggiungerebbero poi quelle del 1960, 1974 e 1984, offerte sempre dalla medesima casa editrice¹⁸¹. Pubblicazioni più recenti, invece, risalirebbero al 1997 e al 2007, presentate entrambe dalla *al-Hay'a al-Miṣriyya al-‘āmmat lil-kitāb*¹⁸². La mia traduzione

¹⁷⁹ H. EXPERT-BEZANCON, "Regard d'un humaniste égyptien, le Dr Kāmil Ḥusayn, sur les religions non-musulmanes" in *ISLAMOCRISTIANA*, n. 14 (1988), pp. 17-49. Avrò modo di spiegare più avanti, nel capitolo dedicato al profilo bio-bibliografico dell'autore chi sia questa studiosa.

¹⁸⁰ *Ibidem*. Da WorldCat emerge però un'ulteriore edizione del '54 presentata da Maṭba'at Qasr šarikat Musahama Miṣriya. Vedi: http://www.worldcat.org/title/qarya-zalima/oclc/48287660/editions?sd=desc&referer=br&se=yr&qt=facet_ln%3A&editionsView=true&fq=ln%3Aara consultato il 17-05-2014.

¹⁸¹ Vedi: http://www.worldcat.org/title/qarya-zalima/oclc/48287660/editions?sd=desc&referer=br&se=yr&qt=facet_ln%3A&editionsView=true&fq=ln%3Aara consultato il 17-05-2014.

¹⁸² Un'ulteriore edizione del 2007 sarebbe stata fatta dalla Dār al-šurūq. Vedi: <http://www.goodreads.com/work/editions/2551776> consultato il 17-05-2014.

italiana di alcuni estratti dell'originale arabo che propongo nel capitolo cinque di tale elaborato si basa sull'edizione del 1997 di quest'ultima casa editrice¹⁸³.

Alla luce dei dati appena riportati, pur non avendo a disposizione alcune statistiche relative alle vendite, è deducibile che l'opera sia stata, e sia tutt'ora, gradita al pubblico egiziano.

Il successo del testo pare confermato anche dalle traduzioni in lingue occidentali.

L'opera, infatti, risulta tradotta in inglese, francese e spagnolo. Riportando in ordine cronologico tali traduzioni, troviamo:

- a. *City of Wrong: A Friday in Jerusalem* di Kenneth Cragg, pubblicata nel 1959 dalla casa editrice Djambatan di Amsterdam, con l'aggiunta di una prefazione ed introduzione scritte dal traduttore. Il testo sembra avere avuto notevole risonanza in Occidente, dato che è stato riedito dalla *G.Bles* di Londra sia nello stesso anno sia in quello a seguire. Il 1966 è poi la volta della *Seabury Press* di New York, finché nel 1994 non giunge l'edizione della *Oneworld* di Oxford¹⁸⁴
- b. *La Ciudad inicua* di José Mari Fòrneas, pubblicata a Madrid nel 1963 dall'Istituto ispano-arabo di Cultura, con un'introduzione di George Chehata Anawati e commento di Alejandro Martínez. Di tale testo non risultano ulteriori edizioni¹⁸⁵
- c. *Kamel Hussein: La cité inique. Récit philosophique* di Roger Arnaldez, pubblicata dalla Sindbad a Parigi nel 1973 con introduzione del traduttore e prefazione di Jean Grosjean¹⁸⁶.

¹⁸³ K. HUSEYN, 1997, *Qarya Zālīma*, Il Cairo, al-Hay'a al-Miṣriyya al-'āmmat lil-kitāb. L'edizione contiene un'introduzione di Sūzān Mubārak (n.1941), moglie dell'ex presidente egiziano, la quale dice di aver inserito l'opera nella libreria di famiglia, in quanto esempio dell'eredità letteraria e intellettuale dell'Egitto.

¹⁸⁴ Per tutte le informazioni sulle varie edizioni, vedi: http://www.worldcat.org/search?qt=worldcat_org_all&q=city+of+wrong+a+friday+in+jerusalem consultato il 17-05-2014. Come supporto e confronto alla traduzione dall'arabo, ho consultato l'edizione del 1994 della *Oneworld*.

¹⁸⁵ Vedi: <http://www.worldcat.org/title/ciudad-inicua-por-m-kamil-husayn-traduccion-del-arabe-por-jm-forneas-introduccion-por-el-p-anawati/oclc/221732860> consultato il 17-05-2014.

¹⁸⁶ R. ARNALDEZ, 1973, *Kamel Hussein: La cité inique. Récit philosophique*, Parigi, Sindbad-UNESCO. Nel 1977, Arnaldez presenta un'ulteriore traduzione, questa volta parziale, in un articolo di ISLAMOCRISTIANA. Vedi: R. ARNALDEZ, "Deux chapitres non traduits de La Cité inique, de Muhammad Kāmil Ḥusayn" in *ISLAMOCRISTIANA*, n. 3 (1977), pp. 177-195. Capitoli: «*La malade*» e «*Les ténèbres recouvrèrent la terre*».

Un'ulteriore traduzione in francese, tuttavia parziale, viene offerta da Anawati in un articolo pubblicato in MIDEO, al Cairo, nel 1955¹⁸⁷.

3.2 Il titolo

Nell'introduzione alla sua traduzione, Cragg ricorda come l'espressione *qarya zālīma* sia di origine coranica e di come, più precisamente, si trovi nella *sūra* XXI al versetto undici e nella *sūra* XXII nei versetti quarantaquattro e quarantasette¹⁸⁸.

Consultando un dizionario arabo-italiano¹⁸⁹, si vede come la parola *qarya* faccia riferimento a *villaggio, paese*, mentre *zālīma* risulti il participio attivo del verbo *zālama*, che significa *agire ingiustamente* oppure, in senso transitivo, *maltrattare, opprimere qualcuno*. Ecco quindi come una traduzione italiana dell'espressione potrebbe essere: *Una cittadina ingiusta*¹⁹⁰.

Cragg ricorda come la radice *z-l-m* compaia più di centocinquanta volte nel Corano, fatto dovuto all'importanza del significato del termine *ẓulm* nella prospettiva islamica. Questo, infatti, il quale allude a *deviare ciò che è retto, giusto, considerato buono*. In senso allargato poi, tale parola finisce per comprendere tutte quelle mancanze che si possono compiere in ambito politico e sociale¹⁹¹.

Tale spiegazione è essenziale per cogliere a pieno la portata del titolo dato da Kāmil Ḥusayn al romanzo. Il *villaggio* a cui si riferisce è in realtà la *città* di Gerusalemme, luogo in cui è ambientata l'intera vicenda narrata. Che si tratti di questa o di un'altra città non pare però avere importanza secondo la filosofia dell'autore. Questi sceglie

¹⁸⁷ L'articolo è di fatto una presentazione generale della trama dell'opera con una breve ma densa critica nei paragrafi finali. Come avrò modo di spiegare più avanti, Anawati sottolinea certo come Kāmil si dimostri lontano dal cogliere l'essenza della dottrina cristiana, ma nello stesso tempo gli conferisce il merito di aver trattato la figura di Cristo con estremo rispetto, fatto che potrebbe inaugurare un nuovo dialogo islamo-cristiano. Cfr. G.C. ANAWATI, "Jésus et ses Juges d'après *La Cité Inique* du dr. Kamel Hussein" in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, n. 2 (1955), pp. 71-134.

¹⁸⁸ K. CRAGG, 1959, *City of Wrong: A Friday in Jerusalem*, Amsterdam, Djambatan, p. 17.

¹⁸⁹ Vedi voce « *قريّة* » e « *ظلم* » in *Vocabolario arabo-italiano*, 2004, Roma, Istituto per l'Oriente.

¹⁹⁰ Mi permetto quindi di non concordare con la traduzione francese del titolo proposta da Anawati, il quale preferisce usare l'articolo determinativo (vedi articolo in MIDEO citato nella nota n. 186). Alla luce di quanto dirò nelle righe successive, la scelta dell'islamologo rischia di sovraccaricare negativamente la città di Gerusalemme, quasi ad indicare una posizione prevenuta di Kāmil Ḥusayn nei confronti del luogo-simbolo del popolo ebraico. Sempre sulla base di quanto mi accingo a spiegare, preferisco tradurre *qarya* con *cittadina* piuttosto che con *città*: ciò esprime meglio, a mio avviso, il fatto che l'ambientazione del romanzo rappresenti una realtà-esempio per l'autore.

¹⁹¹ CRAGG, *City of Wrong: A Friday in Jerusalem* cit., p. 17.

Gerusalemme perché ritiene che lì sia avvenuto il crimine più grande di cui si è macchiata *tutta* l'umanità, senza riconoscere una colpa specifica al popolo di Israele. Non pare quindi esserci alcun intento antisemita da parte dell'autore, semmai un suo voler elevare Gerusalemme a città-simbolo del male¹⁹².

3.3 La struttura narrativa¹⁹³

Il romanzo inizia con una breve capitolo intitolato *Un Venerdì*, per passare poi a tre parti più ampie. Nell'ordine di comparsa, queste sono: *Secondo gli Ebrei*¹⁹⁴, *Secondo gli Apostoli*, *Secondo i Romani*.

Kenneth Cragg divide quest'ultima sezione in due parti, mantenendo la prima sotto il medesimo titolo e assegnandone uno di sua invenzione alla seconda: *Golgotha and After*. Il motivo di tale scelta non viene spiegato dal traduttore, ma è supponibile che Cragg mirasse a distinguere la parte più filosofica del romanzo, contenuta appunto negli ultimi tre capitoli, da quella principalmente narrativa.

Le tre macro-sezioni che danno voce ai gruppi di personaggi contengono vari capitoli. L'opera risulta quindi articolata nel mondo seguente:

- a. Un Venerdì
- b. Secondo gli Ebrei: La cima del monte, L'accusatore, La bottega di un fabbro, Il *muftī*, Lazzaro, Caifa, Il Sinedrio
- c. Secondo gli Apostoli: La Maddalena, Il soldato cristiano, Una malata, La riunione degli Apostoli, La partenza degli Apostoli
- d. Secondo i Romani: Un capo risoluto, Il traditore, Il processo, Pilato, E le tenebre coprirono la Terra, Ritorno al sermone della montagna, Conclusione.

¹⁹² Su cosa esattamente Kāmil Ḥusayn intenda per male, si veda il capitolo riguardante la filosofia dell'autore.

¹⁹³ Rimando all'indice dell'opera presentato nell'appendice A.

¹⁹⁴ «عند بني اسرائيل». Cragg traduce in vario modo la preposizione *'inda*, rendendo così i titoli delle tre sezioni: *In Jewry*, *With the Disciples*, *Among the Romans*. Tale traduzione non mi sembra fedele all'originale arabo. Inoltre, ritengo che la preposizione *secondo* renda meglio l'intento dell'autore nel voler presentare i differenti punti di vista in merito alla condanna di Cristo. Vedi capitolo relativo alla trama del romanzo (n. 3.4).

3.4 La trama

Presento ora la trama dell'opera, offrendo in traduzione italiana le frasi che ritengo più rappresentative¹⁹⁵. Mi permetto di aggiungere alcune personali riflessioni in merito alle scelte narrative dell'autore. Riguardo certi capitoli sarò più concisa, poiché rimanderò alla lettura dell'intero estratto in traduzione. Riporto in nota i termini arabi scelti dall'autore per indicare certi concetti o figure particolari.

La sezione esordiente, intitolata *Un Venerdì*, viene da me riproposta in italiano, poiché condensa in poche pagine la rilettura di Kāmil Ḥusayn in merito alla vicenda della condanna di Cristo. L'autore comincia col presentare i principali attori della vita a Gerusalemme, per poi passare rapidamente ad anticipare il vero tema di tutto il romanzo: la coscienza¹⁹⁶. Gli uomini che non prestano ascolto ai dettami di questa, sono paragonabili ad una città oscura, nella quale tutto ciò che è familiare risulta un insormontabile ostacolo per procedere lungo la via. Ebrei e romani avrebbero quindi cospirato contro Gesù, poiché avrebbero ritenuto pericoloso il suo appello ad ascoltare la voce della coscienza. Ecco quindi che la sua condanna non è tanto un fatto *storico*, collocabile in un preciso tempo e spazio, ma piuttosto il simbolo di quell'implacabile desiderio umano di voler oltrepassare i limiti che la coscienza impone.

La seconda sezione del testo, *Secondo gli Ebrei*, inizia con il capitolo *La cima del monte*, il quale regala al lettore un affresco di quel luminoso Venerdì mattina di primavera a Gerusalemme, dove pastori e commercianti si apprestano al lavoro quotidiano. Il capitolo si apre con un'immagine di tipo agreste: una giovane pastorella conduce il suo magro gregge dal monte degli Ulivi verso il Calvario. Cercando riparo dal sole, raggiunge la cima desolata del monte chiamata Golgota, dove trova un unico albero, all'ombra del quale sedersi. La fanciulla rimane nel

¹⁹⁵ Tutte le citazioni italiane qui riportate sono mie traduzioni dal francese. Vedi: ANAWATI, "Jésus et ses Juges d'après *La Cité Inique* du dr. Kamel Hussein" cit. .

¹⁹⁶ «الضمير»

luogo aspettando mezzogiorno, ignara di quanto vi sarebbe accaduto di lì a poche ore.

All'atmosfera pacifica, quasi spirituale, di questa scena, l'autore contrappone la frenesia della vita cittadina, laddove un unico argomento è sulla bocca di tutti: l'assemblea dei capi della comunità aveva deciso, la sera precedente, di chiedere ai romani la condanna a morte di quell'uomo che andava predicando una nuova religione, autentica minaccia per la legge del popolo ebraico. Il ritmo narrativo, quindi, incalza, assecondando il susseguirsi delle voci che mano a mano si inseriscono nella scena.

Il capitolo successivo, *L'accusatore*, vede Kāmil Ḥusayn sfoggiare per la prima volta la sua abilità nell'indagare l'animo dei suoi personaggi. Protagonista dell'episodio è un ebreo della città che, dopo essersi pronunciato a favore della condanna di Gesù nell'assemblea della sera precedente, comincia pian piano a sentirsi assalito dai rimorsi di coscienza. L'autore riesce ad esprimere il travaglio dell'uomo attraverso la conversazione che questi intrattiene con la moglie la mattina di Venerdì. Il marito esordisce dicendo alla donna di non poter rimanere a casa, nonostante sia il giorno del suo compleanno, poiché deve assolutamente recarsi al Sinedrio per trattare una questione urgente. La moglie lo interroga dunque sui motivi della condanna di Gesù, chiedendo gli quanto del loro amore fosse pronto a sacrificare in nome di una tale faccenda.

La fermezza e la profonda umanità di questa prima figura femminile dell'opera emerge soprattutto attraverso la sua ultima affermazione:

Lo crocefiggeranno oggi con il pretesto di aver negato Dio. In realtà, ha solo negato l'idea che si sono fatti di Dio... Ah! Se potessi andare là dove vogliono crocifiggerlo e guardare colui che afferma che Dio è amore. Chi lo sa? Forse, potrei consacrarmi a quel nuovo amore.

Il capitolo successivo si intitola *La bottega di un fabbro*, sito che si trova proprio di fronte la casa dell'accusatore. L'uomo non è solito fermarsi, poiché mira a difendere con convinzione la propria superiorità sociale rispetto al misero artigiano, tuttavia quella mattina, un particolare attira la sua attenzione. All'ingresso della bottega infatti, un commerciante stava imprecando contro il fabbro con grande

collera. Esigeva spiegazioni per la mancata consegna dei quattro chiodi¹⁹⁷ di ferro, commissionatigli il giorno prima. Lo accusava quindi di tradire quelle virtù che rendevano gli ebrei tanto stimati dai romani: serietà e fedeltà. Il commerciante aveva messo sul tavolo il doppio della somma iniziale prevista per il lavoro, pretendendo che fosse eseguito subito. Il fabbro aveva preso il denaro e tentato di gettarlo nella fornace, ma il commerciante lo aveva fermato appena in tempo.

A questo punto, giunge l'apostolo Pietro: uomo dalla barba lunga, lo sguardo triste, un'espressione seria e con in mano una grande chiave¹⁹⁸. Il mercante lo riconosce come uno dei seguaci del condannato e capisce che era lui ad aver convinto il fabbro a rinunciare alla commessa. Pietro aveva infatti capito che quei chiodi erano destinati a crocifiggere Gesù.

Pare che la figura silenziosa, ma grave, dell'apostolo interPELLI la coscienza del mercante, il quale inizia un lungo discorso in sua difesa, cercando di presentare la sua mediazione fra il fabbro e i romani come non determinante ai fini del processo.

Dice infatti:

Io so a cosa servirà questo ferro, ma non sono io che lo fabbrico. Io mi accontento di venderlo e comprarlo. Ora, Dio non punisce la vendita e l'acquisto. La Torah non dice nulla a riguardo... . Lo invierò ai romani per mano di un bambino¹⁹⁹ che ignora completamente la natura dell'oggetto che trasporta e che non verrà punito per quello che fa.

Assistendo a tale discussione, l'accusatore si sente ancora più confuso rispetto a quando era uscito di casa, preoccupato dall'aver offeso in qualche modo la moglie. Arriva quindi a chiedersi quanto e come il bene e il male finiscano per mescolarsi nella vita di un qualsiasi uomo e di come questo renda difficile stabilire se il bene e il male siano possano dirsi delle categorie relative. Il procuratore decide, quindi, di recarsi da un amico per chiedere consiglio.

¹⁹⁷ Il lettore cristiano non può fare a meno di intuire immediatamente il riferimento alla crocefissione di Cristo, che risulta così anticipata nella sua crudezza.

¹⁹⁸ Interessante questo dettaglio dell'apostolo Pietro. La chiave che tiene in mano allude, secondo la tradizione cristiana, alla porta del Paradiso, di cui costui sarebbe il guardiano. Ecco un primo esempio di come l'autore riesce ad inserire con maestria la tradizione religiosa cristiana in un romanzo dalla prospettiva prettamente islamica (vedi la tristezza che caratterizza Pietro, come anche gli altri Apostoli che verranno presentati più avanti).

¹⁹⁹ Molto acuta la scelta di inserire l'immagine di un bambino, la cui ingenuità crea contrasto con la cattiveria che sottende l'azione del mercante.

L'autore mostra al lettore quale sia il vero cruccio del personaggio sia attraverso il suo lungo monologo, sia nel corso del dialogo con l'amico. Quest'ultimo conclude così:

chiedilo solo alla tua coscienza. Poi restale fedele. Non ti è dato sapere se gli uomini considerano la tua azione come giusta fra qualche anno. Non è dato all'uomo conoscere ciò.

Neppure queste parole però, convincono il procuratore: la verità è che il suo attaccamento alla ragione gli impedisce di ascoltare la voce della sua coscienza.

La narrazione prosegue con un capitolo dedicato ad un saggio e pio *mufī* della città, che gli ebrei solevano interpellare nell'esegesi dei Testi Sacri, al fine di dedurne delle leggi esatte. Kāmil Ḥusayn tradisce una sottile ironia nello scrivere:

era responsabile dell'emanazione dei responsi giuridici fra gli ebrei, i quali sono un popolo che necessita costantemente di questo tipo di responsi o opinioni legali.

Entra quindi in scena un altro personaggio, ossia il figlio del *mufī* il quale, nell'entusiasmo della sua gioventù, riferisce al padre quello che era stato a parer suo uno dei più bei discorsi di retorica tenuti all'assemblea. Si riferisce alla stupefacente eloquenza, logica e fervore esibiti dall'accusatore nel suo intervento presso l'assemblea avvenuta la sera prima²⁰⁰.

La presentazione del procuratore, primo personaggio comparso nel racconto, continua quindi adesso, poiché il giovane riporta al padre le parti più salienti del suo discorso all'assemblea.

L'anziano ascolta con pazienza le parole del figlio e risponde²⁰¹:

Che sbaglio appellarsi alla difesa della purezza della nostra religione e pretendere di voler salvare i nostri compatrioti! La decisione presa nell'assemblea sarà probabilmente la causa in futuro della morte di migliaia di ebrei. Comunque sia, c'è una voce duplice che induce l'uomo ad errare all'occorrenza: rivolgersi alla storia al fine di trarne un insegnamento per il futuro, e fare calcoli sull'avvenire al fine di arrangiare la propria condotta. Invece, bisogna lasciare il futuro a Dio! La scienza non vi può arrivare. Dunque, che il nostro giudizio sia basato sulla nostra capacità di apprezzare il presente, a condizione di non sorpassare i limiti della coscienza. Ora, la

²⁰⁰ Un arabista non può non cogliere in queste parole un chiaro riferimento alla qualità della lingua araba classica, ritenuta migliore nell'espressività e la più melodiosa nel suono.

²⁰¹ Ecco un'altra figura simbolo della tradizione arabo-islamica, quella dell'anziano saggio che giunge sempre con il responso migliore e lungimirante.

coscienza di nessuno di noi accetta che l'uomo sia crocefisso. È solo la nostra ragione che ce lo richiede.

Risulta quindi abbastanza chiaro che lo scopo dell'autore sia quello di attaccare l'eccesso di *ratio* che caratterizza l'accusatore pubblico e di quanti abbiano fiducia nel suo esempio.

L'autore dedica il capitolo successivo alla figura di *Lazzaro*, personaggio riletto in modo particolarmente originale. Indicativa in questo senso è proprio la frase: «una volta resuscitato, sembrava che gli fosse stata restituita solo la vita, e non l'anima». Rimando quindi alla traduzione dell'intero estratto per non anticipare nulla, ma tengo a sottolineare l'abile uso di immagini-simbolo da parte dell'autore, anche questa volta con palese riferimento al dolore fisico che può causare la crocefissione. Inoltre, viene inserito nuovamente un elemento di contrasto: la guarigione del commerciante alla vista del sangue che cola dalla mano del fabbro in cui si sono conficcati dei chiodi. Kāmil gioca quindi sull'opposizione malattia/guarigione, riuscendo a cogliere con finezza e attenzione i moti dell'anima dei suoi personaggi. Una delle battute conclusive, pronunciate dal commerciante ad uno dei dotti di Israele venuto a fargli visita in seguito al tragico incidente accaduto presso il fabbro, ben riassume il cambiamento di quest'uomo:

Non ti è ancora capitato di perdere un occhio, né di avere un chiodo conficcato nella tua mano. Se tu fossi passato per ciò che è capitato a me, avresti creduto.

Il racconto passa quindi a presentare *Caifa*²⁰², personaggio caro all'autore poiché si fa portavoce della sua filosofia morale²⁰³, attraverso il monologo con il quale rivela al lettore i profondi dubbi della sua coscienza in merito alla condanna di Gesù.

²⁰² Caifa fu sommo sacerdote e capo del sinedrio ebraico di Gerusalemme dal 18 al 36 d.C. . In quanto sadduceo, si distinse per i buoni rapporti tenuti con i dominatori romani. Nel Cristianesimo, viene ricordato nel Vangelo di Luca e in quello di Giovanni come colui che chiese la crocefissione di Gesù. Vedi: <http://www.treccani.it/enciclopedia/caifa/> consultata il 17-05-2014.

Kāmil Huseyn rilegge maestralmente questa figura, riconoscendole un'umanità sconosciuta al lettore cristiano. È possibile che l'autore abbia costruito la sua reinterpretazione, partendo proprio dalle parole riportate in Giovanni 18, 14-15: «Caifa era quello che aveva consigliato ai giudei: "È conveniente che un solo uomo muoia per il popolo"». Vedi: Gv 18, 14-15 in *La Bibbia di Gerusalemme*, 2009, CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), Bologna, Centro editoriale dehoniano.

²⁰³ Spiegata in modo più esauriente nel capitolo n. 4.2.

Caifa è stimato dagli ebrei per la sua saggezza, bontà e senso di giustizia, cosa che gli fa guadagnare da loro un paragone con la figura di Solone²⁰⁴, filosofo noto per aver saputo coniugare devozione religiosa con impegno politico.

A questo punto, si inserisce una rapida riflessione sulla filosofia dei Greci, popolo stimato dagli ebrei, sia poiché crede nella speranza pur non avendo ricevuto alcuna Rivelazione, sia perché confida nella coscienza nonostante il loro pensiero non sia guidato da alcuna religione.

La narrazione ritorna quindi su Caifa, dicendo che non tutti si dicono convinti del suo modo di governare: il suo principio di non violenza non pareva, infatti, vincente. L'uomo sosteneva che, qualora il male tenti di prevalere sul bene, la coscienza umana interviene a sanare il precipitarsi del corso della storia. Tuttavia, se la verità utilizza la forza bruta per trionfare, allora la coscienza non potrà fare nulla per impedire al male di vincere. L'esercizio del potere ha quindi dei limiti ben precisi per tale personaggio: rifiuto della violenza, della sete di ambizione e dell'esibizione spudorata della propria autorità. In nome di tali principi, Caifa rimprovera ai politici la convinzione di poter dominare la storia, senza tenere conto che non sussiste distinzione fra l'ordine sociale dettato dalla morale e quello stabilito da Dio²⁰⁵. Ciò gli rende anche la stima dei governatori romani.

È il messaggio di Gesù che fa vacillare la solidità del personaggio. Caifa, infatti, si sente interpellato nel profondo sia dalla frase «date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio», sia dalla promessa del Regno dei Cieli rivolta ai poveri, agli umiliati e agli emarginati della società.

Se il lettore cristiano può fin qui sentirsi soddisfatto, vede presto scemare il suo entusiasmo, poiché l'autore si affretta a ribadire alcuni principi prettamente islamici, senza mai sfociare in un qualche attacco.

²⁰⁴. Giurista e poeta ateniese vissuto fra il 638 e il 558 a.C che attuò una serie di riforme per tentare di sanare gli squilibri sociali ed economici della città. In queste, promuove: l'abolizione della schiavitù per debiti, la riforma censoria e la riforma del sistema di misurazione. Il suo operato, tuttavia, non si dimostrò vincente, perché non modificò in realtà le disuguaglianze sociali in essere. Vedi: <http://it.wikipedia.org/wiki/Solone> consultato il 17-05-2014.

Ritengo che il riferimento di Kāmil Ḥusayn a questo personaggio e al suo contesto non sia casuale. L'autore mirerebbe a comunicare al lettore la situazione di degrado sociale e morale del popolo ebraico all'epoca di Cristo, quindi l'assoluta necessità di un leader della portata di Caifa.

²⁰⁵ Anche in questo passaggio vi è un chiaro rimando al pensiero dell'autore. Per approfondimento, rimando al capitolo n. 4.2.

Caifa afferma quindi di non condividere il perdono che Cristo concede alla donna ritenuta colpevole di adulterio, né le sue accuse all'ipocrisia dei farisei. L'uomo, infatti, ritiene che manifestare pubblicamente la propria devozione religiosa sia cosa buona, in quanto esempio di testimonianza della fede. Inoltre, sarà Dio a dover giudicare l'intenzione, sincera o meno, del credente che si dimostra devoto. Quanto al caso dell'adultera, si tratta chiaramente di una trasgressione all'ordine sociale imposto da Dio; pertanto, per quanto nobile possa essere il perdono concesso da Cristo, la mancanza di lei necessita di una punizione. Solo così non si facesse, la legge di Israele non avrebbe più senso!

Ecco quindi che il lettore intuisce ciò che il personaggio rimprovera nello specifico al messaggio del nuovo profeta: il fatto di non preoccuparsi di curare la *coscienza collettiva*, per provvedere invece a soccorrere quella *individuale*. Questo avrebbe automaticamente portato alla guarigione dell'intera società. Gesù pone così la coscienza del singolo al di sopra della legge, sia ebraica che romana. Caifa dice infatti:

Egli vuole mettere l'umanità al di sopra dell'amore per la patria²⁰⁶ e per la nazione²⁰⁷, ma l'amore per la patria lo distruggerebbe prima che l'umanità possa liberarlo.

Sottolineo come, i due termini presi dall'originale arabo riportati in nota, tradiscano il contesto storico-ideologico in cui scrive l'autore, inserendo così, a mio avviso, una nota di stono nella narrazione.

Tornando al romanzo, Caifa affronta la questione della crocefissione di Gesù, chiedendosi perché colui che si proclama figlio di Dio paia destinato a fallire nella missione per la quale sarebbe stato inviato sulla Terra. Assunto questo che si riallaccia alla prospettiva islamica in merito. Per Caifa, tutto ciò non può di certo essere indice di divinità!

Aggiunge poi, che i veri riformatori della storia non chiedono agli uomini di elevarsi al di sopra delle proprie possibilità umane, riferendosi al fatto che il Cristianesimo invita i suoi fedeli a vivere in questo mondo aspirando e guardando al Regno dei Cieli, luogo ultimo dove la loro buona condotta verrà premiata. A Caifa, una tale predicazione pare astratta e priva di senso, poiché la storia è il tempo in cui

²⁰⁶ «الوطنية»

²⁰⁷ «القومية»

L'uomo deve *testimoniare* concretamente il suo credo e la sua capacità di influire sul corso degli eventi.

L'autore contribuisce a mitigare il rapido susseguirsi dei pensieri che avvolgono il personaggio, ribadendo che nessuno di vari punti di vista gli pareva convincente. Caifa quindi continua a rimuginare tutto ciò fra sé e sé, procedendo verso il Sinedrio.

L'uomo arriva a percepire una consapevolezza dell'innocenza di colui che si accingeva a condannare, tuttavia dice:

Come posso salvarlo ora che tutti sono convinti che rappresenti un pericolo pubblico? Se mi oppongo a loro e provo a sostenere la sua innocenza, mi accuseranno a mia volta di empietà, mi destituiranno, e non potrò più fare nulla per lui. D'altro canto, se accetto la loro decisione, lo metteranno a morte. In entrambi i casi... non potrei salvarlo... Se Dio vuole che sia messo a morte, non potrò fare niente per lui. Se, al contrario, Dio vorrà salvarlo, non sta a me trovare il modo.

Attanagliato dai dubbi, Caifa finisce con l'assumere un atteggiamento neutrale e passivo: appoggia l'accusa dei dotti di Israele, perde fiducia in se stesso, nelle istituzioni e si sente un fallito. Kāmil Ḥusayn conclude così il capitolo:

Se fosse riuscito almeno a dedicare uno sguardo al condannato alla crocefissione, avrebbe visto un uomo serenamente in pace con se stesso, turbato da alcun dubbio o indecisione. Avrebbe anche capito che il segreto del contrasto consisteva nel fatto che il nuovo profeta parlava con ferma convinzione, senza preoccuparsi delle reazioni che avrebbe avuto il suo messaggio. Tutto ciò che gli importava era la Verità. Il suo insegnamento riguardava interamente la coscienza e non si preoccupava delle politiche del popolo, tenendo solo allo spirito e alla coscienza.

L'ultimo capitolo della sezione dedicata agli ebrei si intitola *Il Sinedrio*.

Una folla inferocita grida «uccidetelo, crocefiggetelo, bruciatelo! Uccidete i suoi seguaci, traditori e inducenti a deviare dalla via²⁰⁸!».

L'accusatore rimane immobile e muto, con lo sguardo perso.

Uno scriba, che aveva partecipato all'assemblea della sera precedente, prende la parola dicendo di essere stato frainteso: ciò che rimprovera a Cristo non è di sostenere una morale troppo *elevata*, ma di aver voluto inserire questa morale all'interno della fede. La colpa di Gesù consiste, dunque, nell'aver preteso un superamento dei limiti imposti della religione. Dio avrebbe, infatti, rivelato all'umanità quanto basta per credere.

²⁰⁸ «المارقين»

Un *mufī* prende poi la parola, dicendo a sua volta di essere stato malinterpretato in merito al suo discorso sui possibili miracoli²⁰⁹ effettuati da Cristo. Espone quindi la sua teoria, dicendo che questi non devono essere considerati come dei fenomeni che fuoriescono dall'ambito delle leggi naturali, bensì come degli eventi straordinari nel *modo* e nel *tempo* in cui avvengono. Infatti, dichiara: «quando un miracolo si riallaccia a delle questioni psicologiche sulle quali la fede ha una certa presa, non è il caso di dubitare della sua autenticità».

L'assemblea non pare però comprendere il suo ragionamento, dunque il *mufī* si affretta a concludere, dicendo:

Che il mio punto di vista sui miracoli sia vero o falso, c'è una cosa che non può essere messa in discussione: tutti i miracoli che Egli ha fatto, li ha fatti per il bene degli altri.

La narrazione passa, quindi, ad un terzo oratore che si pronuncia contrario all'accusa di tradimento rivolta a Gesù, poiché il suo appello all'amore verso l'uomo e verso Dio rappresenta in realtà un monito all'ultima tappa del naturale progresso morale dell'uomo. Tale processo inizierebbe amando se stessi, poi riversarsi sulla famiglia, sul paese di appartenenza, sulla città e infine sulla nazione, suscitando quindi il sentimento patriottico. Pertanto, Gesù non può essere condannato in nome del progresso morale a cui invita.

Il capitolo si conclude con l'irruzione della folla, stanca di aspettare il verdetto definitivo, nella sala del Sinedrio. L'autore traccia un rapido ma ironico profilo di questa massa dai tratti animaleschi, scrivendo:

Le società come queste sono sempre più inclini a comportarsi in modo brutale piuttosto che badare alla ragione, e a pensare alla sopravvivenza anche al prezzo della menzogna, piuttosto che guardare alla verità.

Di seguito, aggiunge:

mentre erano in questo stato di indecisione, alcuni proprietari terrieri, mercanti e artigiani, le persone influenti del mondo, entrarono nella sala volendo porgere le loro congratulazioni per la validità del loro verdetto.

²⁰⁹ «المعجزات»

La scena si conclude nel caos più totale. L'autore, la cui voce riecheggia in quella del narratore onnisciente, pare commentare con un misto di stupore e rabbia la sentenza finale favorevole alla condanna di Gesù:

Così, Cristo venne condannato a morire in croce per aver rinnegato Dio²¹⁰! Di conseguenza, chi può avere ancora una minima fiducia nella capacità di giudizio dell'uomo?

E prosegue poi:

Il crimine dell'umanità si compì nel momento in cui Cristo venne condannato a morte. Il fatto che Dio l'abbia elevato a sé, non cancella in alcun modo ciò che ne conseguì.

Come avrò modo di spiegare meglio più avanti, a questo punto del racconto, Kāmil Ḥusayn non si sofferma nel raccontare l'evento della crocefissione, poiché preferisce insistere nel denunciare l'ingiustizia della condanna. Il suo orizzonte resta di tipo morale.

La terza sezione del libro, dedicata agli Apostoli, si apre con un capitolo dedicato alla *Maddalena*²¹¹, altra figura che l'autore, musulmano, riprende dal repertorio tradizionale cristiano e che riesce a reinterpretare alla luce di un'umanità così vera da poter costituire difficilmente oggetto di accusa da parte dei più ferventi religiosi, cristiani o musulmani che siano.

La narrazione, quindi, comincia con il descrivere il villaggio di Magdala, il cui capo, appartenente alla famiglia più ricca e nobile, possiede una figlia di estrema bellezza, che viene ammirata e contesa dai numerosi giovani del paese. La fanciulla però, malata di un indomabile orgoglio, rifiuta ogni proposta, e di fatto causa la

²¹⁰ «من أجل رفعه الله»

²¹¹ «المجدلية». Personaggio ridiscusso dalla Chiesa Cattolica nel 1969, a seguito dello spirito riformista del Concilio Vaticano II, in quanto più volte confusa con Maria di Betània, sorella di Lazzaro, la quale avrebbe cosperso i piedi di Gesù con olio profumato durante la cena alla quale era stato invitato dall'amico. L'episodio viene spesso confuso con uno analogo, che Kāmil Ḥusayn riporta nel suo romanzo: una peccatrice segue Gesù all'interno di una casa di uno del popolo (secondo i cristiani si tratta di Simone, il fariseo), si inginocchia davanti a lui, gli lava i piedi con le sue lacrime per poi asciugarli con i suoi capelli. Se l'esegesi cristiana, dopo secoli di discussioni, è arrivata a stabilire che tale donna non è né Maria di Betània né la Maddalena, l'autore egiziano la identifica con certezza con quest'ultima.

Per approfondimento sulla figura della Maddalena, vedi: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/367422/Mary> consultato il 17-05-2014.

morte dell'amato fratello, sceso a combattere in difesa del suo onore contro chi cominciava a criticare la sua reticenza. Maddalena si incupisce, chiudendosi in casa e preoccupando sempre più i genitori. Disperata e senza pace, decide di lasciare la casa, per tentar fortuna a Gerusalemme. Qui, sceglie di vivere da prostituta assieme a quelle donne che vengono giudicate la feccia della società, sperando così di curare il suo orgoglio e liberarsi dal fardello che portava nell'animo.

Rimando al capitolo in traduzione italiana di cui riporto in allegato anche un estratto del testo originale. A mio avviso, è proprio in questo capitolo che l'abilità di romanziere di Kāmil Ḥusayn emerge maggiormente.

Mi limito a ricordare come anche in questo caso, l'autore citi un passo contenuto nei Vangeli canonici²¹², ovvero quello della parabola della pecorella smarrita, paragonata appunto a Maddalena.

Segue un capitolo intitolato *Il soldato cristiano*, uomo innamorato della giovane protagonista appena presentata. Il ragazzo decide di tornare a farle visita presso la casa in cui lei viveva assieme alle altre prostitute, ma viene a sapere che se ne è andata senza dare nessuna spiegazione e senza spiegare dove si sarebbe diretta. Angosciato e affranto, il giovane comincia a cercarla in tutta la città, finché non la intravede in mezzo alla folla che seguiva Gesù.

Riporto un breve estratto che racconta il reincontro dei due innamorati per far capire, seppur con l'imbarazzo della traduzione, la sensibilità tipica dell'autore, resa in una narrazione dai toni lirici:

Lo accolse in un modo che non è quello che una ragazza darebbe ad un vecchio amante tornato da lei. Anche se non lo aveva respinto, come farebbe una che teme gli sviluppi di un nuovo amore, non lo riconosceva più. Ciò a cui lui si trovava dinanzi non era né rifiuto, né affetto, e questo lo rese confuso e distratto. Nella sua perplessità, non sapeva come interpretare il comportamento di lei. Non riusciva a capire come potesse amarlo ancora, non più come una donna ama un uomo, o persino come ci si ama fra uomo e donna. Il suo amore per lui era semplicemente parte dell'amore per tutti, un amore sacro che trascendeva il particolare²¹³.

²¹² Lc 15, 3-7 oppure Mt 18, 12-14.

²¹³ Dato che nell'Islam non è concepita un tipo di vita *consacrata*, ovvero interamente dedicata al legame di amore con Dio, sull'esempio del celibato di Cristo, trovo davvero sorprendente come l'autore, musulmano, riesca a cogliere il cambiamento interiore che caratterizza la scelta della *vocazione*. Tale sensibilità di Kāmil Ḥusayn non può che essere maturata, a mio avviso, dal contatto con gli ambienti cristiani.

Il racconto prosegue narrando la conversione del giovane soldato, fino ad allora servitore inflessibile della legge di Roma, al momento dell'incontro con Gesù. Ascoltando la sua difesa della donna adultera, rimane colpito dalla frase: «chi di voi è senza peccato scagli la prima pietra». Riflette, dunque, sulla natura del peccato, arrivando a concludere che spetta solo a Dio giudicare. Dice infatti:

La gente confonde ciò che è contrario alla religione con ciò che è contrario all'ordine stabilito. La punizione della prima spetta a Dio, mentre solo la conseguenza del secondo è affar nostro.

Dunque, i responsabili dell'ordine sociale non devono strumentalizzare il messaggio religioso ai propri fini, poiché l'unica vera autorità, in grado di guidare l'uomo, è la voce della coscienza che proviene da Dio e che distingue l'uomo dall'animale.

Il capitolo si chiude con l'immagine del soldato convertito, che decide di lasciare Gerusalemme assieme ad alcuni compagni dissidenti e risoluti nel voler impedire alla legge di opprimere le loro coscienze²¹⁴.

Il capitolo successivo si intitola *Una malata* e narra la storia di una ragazzina che, nel fiore dei suoi anni è costretta ad affrontare ogni giorno una sofferenza atroce dovuta ad una malattia incurabile. L'autore riesce ancora una volta a rendere perfettamente l'immagine del personaggio, sfoggiando toni lirici con espressioni realistiche.

La fanciulla è assistita costantemente dalla madre e da alcune donne, fra le quali la Vergine Maria e Maria Maddalena. In merito alla madre, l'autore scrive:

Era una donna molto a modo, di corporatura delicata ed una voce calma che nei momenti più intensi non si era mai elevata al di sopra del tono comunemente usato dalla gente nelle conversazioni ordinarie. Dio aveva benedetto sia lei che sua figlia con l'inestimabile dono di riuscire a diffondere attorno a loro una calma serenità che pervadeva chiunque ne entrasse in contatto, senza eccezioni.

La capacità narrativa di Kāmil Ḥusayn emerge in due descrizioni relative a due personaggi minori che intervengono nella scena. La prima riguarda un bambino disobbediente e dispettoso, che bazzica per la casa, ignorando i vari rimproveri

²¹⁴ In questo passo, è presente a mio avviso un'implicita accusa al regime nasseriano, volto a inquadrare la società in uno preciso schema ideologico che permetta di controllarne l'azione, ma soprattutto il pensiero. Il tema dell'autorità opprimente e approfittatrice ricorre più volte nel romanzo, ma è possibile coglierla maggiormente nel capitolo dedicato ad un capo delle truppe romane (vedi in seguito).

fattigli dalle donne che assistono la malata. Il piccolo si reputa il custode della ragazza, unica persona con la quale si comporta in modo educato. Il racconto quindi recita:

Sembrava temere che qualcuno potesse farle del male, quando lui non vegliava su di lei. Tutti, nella casa, percepivano che c'era una meravigliosa intesa fra il bambino e la giovane malata. Era come se l'età non avesse nulla a che fare con il legame delle loro anime.

La seconda descrizione effettuata dall'autore si concentra su Maria Maddalena nell'atto di porgere l'estremo saluto alla malata:

Fu la donna di Magdala che le si avvicinò, la coprì e le diede il bacio d'addio. Era stata l'infermiera più gentile ed aveva mantenuto sempre lo sguardo fisso su di lei. Ora, quando la sua tenerezza non potè più fare nulla, la lasciò....

Il capitolo prosegue riportando il dialogo fra la Vergine Maria²¹⁵ e uno degli apostoli, tornato da lei dopo essersi recato da Gesù per chiedere un intervento salvifico nei confronti della malata. I due si trovano a discutere sulla sofferenza degli innocenti, laddove il discepolo sostiene che la sofferenza fisica altro non è se non una mera conseguenza naturale di una mancanza del corpo e che quindi non ha nulla a che fare con i moti dell'anima. Di conseguenza, non sussisterebbe alcun rapporto fra la fede di una persona e la sua salute. Dio punisce solo attraverso i turbamenti della coscienza. A ciò, Maria risponde:

Dio ha una saggezza che noi non comprendiamo e di cui non cogliamo la portata. Tuttavia, temo che dei dubbi assalgano gli uomini riguardo il tuo Maestro. Temo che dubitino della sua divinità e persino del suo essere profeta. Presto potrebbero dubitare anche della sua umanità²¹⁶.

L'apostolo non incalza nella discussione, ma si limita a riferire alla donna la condanna a morte stabilita per Gesù in via definitiva. La notizia sconvolge tutte le donne della casa che scoppiano a piangere disperate. L'autore, tuttavia, riserva un rispettoso contegno alla Vergine, scrivendo:

Lei stessa aveva appreso la notizia in modo calmo e pacato. L'unico segnale che tradiva il suo dolore era un leggero tremolio delle sue labbra. Restava sempre quella persona dall'animo grande, dignitosa e pura, nonostante tutto.

²¹⁵ «السيدة مريم»

²¹⁶ L'autore non vuole polemizzare, ma semplicemente infierire su quanto l'umanità possa sbagliare qualora non ascolti la voce della coscienza. Non è quindi in linea con lo spirito dello scrittore sforzarsi di intravedere qui allusioni alla dottrina dell'incarnazione .

Gli ultimi due capitoli della sezione sono dedicati agli Apostoli, i vengono presentati come persone dall'animo nobile, dai sentimenti puri e con una solida fede che si propone di obbedire sempre alla propria coscienza. Si riuniscono in dieci per valutare il da farsi dato che la condanna del loro Maestro é definitiva.

Ci sono due assenti, dice Kāmil: il traditore (di cui non fa il nome) che se ne era andato, e uno mandato direttamente da Gesù per chiedere consiglio.

Nel gruppo è presente anche uno dei tre magi, giunti a Betlemme il giorno della nascita di Cristo. La stella seguita aveva raggiunto il massimo dello splendore nel giorno del sermone della montagna, ma poi aveva lentamente cominciato ad affievolirsi. Si erano quindi recati a Gerusalemme per capirne il motivo.

L'autore rende merito proprio ad uno di questi tre uomini, il quale, inizialmente ascolta in silenzio le perplessità degli Apostoli, ma poi interviene spronandoli a trovare una soluzione alla luce della loro fede.

Si avvia una discussione nel gruppo. Mi limito a riassumere gli interventi che ritengo più significativi. Fra questi, vi è quello dell'apostolo (di cui non è detto il nome) che dichiara l'assoluta necessità di salvare l'*umanità* di Gesù, poiché chi non è pronto a dare la propria vita per le persone che ama, non ama veramente.

Un altro afferma che bisogna salvare il Maestro per salvare la *religione* cristiana. Un altro ancora sostiene che bisogna salvarlo utilizzando la forza, poiché parlando di giustizia e amore si ottiene solo la derisione della folla. C'è però chi lo contraddice ricordando come Gesù avesse ordinato a Pietro di rimettere la spada nel fodero per non combattere coloro che erano venuti a prenderlo. Dunque, tale apostolo conclude dicendo che non farà nulla senza un previo avviso di colui che, finché vivo, resterà la sua *ragione e coscienza*.

Un altro discepolo critica questa posizione, vedendola come mero desiderio di salvare la religione in sé, piuttosto che la persona di Cristo.

La discussione continua serrata finché Pietro non prende la parola, dichiarando che la loro rinuncia alla violenza non è dettata da viltà, ma da amore.

Infine, interviene uno dei Magi presenti, personaggio che fino ad allora era rimasto in silenzio. Questi insiste nell'adottare un'intenzione pura: è il sentimento di amore che lega gli Apostoli a Gesù che deve essere il loro motivo nell'agire; l'amore non

spinge mai a nuocere. Aggiunge poi, che la verità deve sì trionfare, ma non attraverso la violenza.

Il capitolo si conclude con l'arrivo dell'apostolo inviato da Gesù, il quale riferisce:

Vi ordina di consacrarvi al culto e alla preghiera, e che lasciate che Dio porti a termine in lui ciò per cui l'ha destinato, e che voi vi distribuiate per il mondo a predicare la verità. Vi annuncia che vi ritroverà fra tre giorni in un villaggio della Galilea. Qualunque siano le sofferenze che Egli sopporterà domani, non sta a noi opporci; è la volontà di Dio. Vi mette in guardia contro la violenza e vi rimprovera il vostro comportamento al momento del suo arresto. (...) Dobbiamo lasciarci guidare dal discorso della montagna che abbiamo pressoché dimenticato. Forse faremo bene a prestare attenzione alle parole di questo uomo saggio che si ha colto nel profondo il significato del sermone e vi crede con una fede superiore alla nostra. Dobbiamo seguire il suo consiglio e la sua saggezza.

Questa straordinaria apertura dell'autore nei confronti della dottrina cristiana viene però subito smentita dal suo ribadire l'apologetica islamica classica. Gli Apostoli infatti decidono di non intervenire e questo, secondo Kāmil, avrebbe segnato per sempre la storia e il pensiero dei credenti in Cristo. Da quel momento in poi, avrebbero vissuto nella tristezza, nel rimorso, nell'ossessione del peccato e nel terrore dell'Inferno, piuttosto che nell'attesa gioiosa del Paradiso.

L'ultimo capitolo della sezione vede agli Apostoli lasciare Gerusalemme per diffondere nei vari villaggi quanto avevano deciso. Il mago sarebbe stato la loro guida nei tre giorni di attesa che li aspettavano dopo che Dio aveva elevato Cristo al cielo.

Il capitolo sembra avere un'impronta più filosofica che narrativa. Partendo dalla riflessione degli Apostoli sul male e sull'ingiustizia, l'autore arriva ad esporre la sua idea di coscienza. Nel dibattito fra i personaggi, emergono due scuole di pensiero. La prima sostiene che la sofferenza capitata ad un innocente può spiegarsi solo come la nostra ignoranza nei confronti della sua trasgressione agli ordini di Dio. Questi, infatti, è misericordioso e giusto con chi crede in lui.

La seconda sostiene, invece, che la sofferenza possa capitare sia agli innocenti che ai colpevoli, indifferentemente, senza riconoscervi la responsabilità di Dio.

Le due opinioni non convergono ad una soluzione, che invece l'autore tenta di dare al lettore. L'errore risiede, a suo parere, nel fatto che l'uomo si crede creato da sé medesimo e al fine di se stesso. In realtà, l'uomo è uno dei tanti esseri creati da Dio,

o meglio è un animale creato dalla polvere sulla quale Dio ha soffiato per dargli vita. E aggiunge: «Ciò che ha soffiato in noi altro non è stato se non la coscienza, dono di Dio, il cui possesso ci distingue dagli animali».

L'autore passa poi a spiegare come esistano due tipi di male: il primo è legato al nostro essere creature animali all'interno di leggi naturali. Una malattia ad esempio, è una conseguenza fisico-naturale che non può essere considerata ingiustizia divina. Il secondo tipo di male, invece, proviene dalle azioni degli uomini, verso le quali Dio chiede di essere responsabili. Non spetta quindi a Dio giudicare o intervenire, ma a noi, poiché la coscienza di cui ci ha fatto dono, ha la facoltà di ricordarci a cosa siamo chiamati.

Il capitolo si chiude con un paragrafo lirico, ovvero con una preghiera dei Discepoli a Dio, nella quale chiedono di aiutarli a rimanere fedeli alla propria coscienza. Dato il particolare stile, ho ritenuto opportuno rendere il testo in traduzione italiana²¹⁷.

La quinta sezione del romanzo si intitola *Secondo i romani* e comprende quattro capitoli a loro dedicati.

Il primo di questi, *Un comandante risoluto*, contiene la scena più truce dell'intera opera. L'autore riesce ancora una volta a rendere la sua idea attraverso le parole e le azioni di uno dei suoi personaggi, in questo caso di un comandante delle truppe romane. L'episodio si può riassumere così: una delle reclute più giovani (ed è probabile che anche la scelta dell'età sia una strategia dell'autore per ingrandire la ferocia del comandante) rientra ubriaco la sera, trasgredendo agli orari prefissati. Il comandante coglie l'occasione per punirlo di fronte agli altri soldati, stabilendo come punizione cinquanta frustate. Il racconto dell'evento è conciso, ma espressivo:

Il soldato venne tenuto fermo con una corda per essere fustigato. Il primo colpo della frusta comportò un'immediata fuoriuscita di sangue. Il grido della vittima terrificò persino lo stesso comandante, ma egli resistette al pensiero di diminuire la punizione. Il futuro del valore militare e di Roma, per non citare poi il suo stesso futuro, dipendevano dal suo proteggere il suo ruolo, e dalla sua indifferenza verso i sentimenti umani. I colpi continuarono finché le urla del soldato disgraziato non si fecero più deboli.

²¹⁷ Vedi capitolo n. 5.5.

Il tono della narrazione passa dal tragico, quasi sadico, all'ironico. Terminato il lavoro, il fustigatore viene interpellato dagli astanti. Sostiene di aver scelto di fare quel lavoro, pur essendo conscio del dolore che avrebbe causato. In fondo poi, nessuno era mai morto sotto le sue frustate. Il suo agire è in realtà un atto di amicizia verso le sue vittime, poiché a queste viene offerta l'occasione di raggiungere la gloria. Continua dicendo che i vincitori sono coloro che hanno il potere di essere ingiusti verso gli uomini, senza dare alcuna valida spiegazione. Nulla rafforza un uomo più della sua crudeltà.

L'immagine che l'autore dà delle truppe romane pare un po' forzata, sia in questo capitolo sia nel corso di tutto il romanzo. A mio avviso, la loro figura viene spinta al paragone con l'apparato repressivo nasseriano. Inoltre, il capitolo può essere letto come una velata denuncia all'abuso del potere, vista la ferocia esibita e *voluta* dal fustigatore.

Capitolo seguente è *Il Traditore*, sezione nella quale l'autore si focalizza su di un gruppo di giovani soldati che, pur rimanendo all'interno dell'esercito, discutono segretamente gli ordini ricevuti. Il comandante, consapevole della loro propensione al pacifismo, decide, con una scusa, di assalire una città al fine di rinvigorire i loro animi.

Lungo la strada, i giovani soldati discutono segretamente sul senso della guerra, ricordando il lungo ed esaltante discorso fatto loro dal comandante. Tutti si dicono concordi nel considerare la guerra come un sacrificio di molti per la gloria di pochi, e sul fatto che le nazioni non hanno di certo bisogno di questa per vivere. Inoltre, nessun onore può imputarsi a dei soldati morti in battaglia.

Kāmil Ḥusayn ripiega poi su uno dei principi del credo islamico: l'unica guerra ammissibile è quella *difensiva* verso coloro che oltrepassano i confini della propria nazione invadendo il territorio di un'altra. In questo caso, il popolo attaccato ha il diritto di difendersi anche con la forza. Conclude dicendo che se si applicasse questo principio non ci sarebbe più la guerra.

Il gruppo giunge, quindi, nei pressi della cittadina e l'assedio comincia. Episodio chiave che reintroduce la filosofia morale dell'autore ruota intorno ad un soldato cristiano, il quale, dopo un combattimento con alcuni abitanti della città, si ferma a

soccorrere l'unico avversario sopravvissuto e morente. Dato che si trovava lontano dagli altri soldati, decide di riaccompagnare il ferito a casa.

Gli abitanti del villaggio sono riluttanti nei confronti di questo strano romano, apparentemente compassionevole e gentile. Decidono di rilasciarlo, dicendo di non voler rispondere con la forza al suo gesto.

L'autore ci regala poi uno scorcio della personalità del giovane, descrivendo la sensazione di sollievo e soddisfazione che percepisce nel profondo, a seguito dell'aiuto offerto. Tuttavia, Kāmel si affretta a precisare che la sua azione non era stata fatta in modo naturale, bensì come *sfida* verso il male. Un tale gesto quindi, non può essere giudicato positivo.

La narrazione torna sugli eventi. Presto, il comportamento del soldato cristiano è sulla bocca di tutti. Gli ebrei lo esaltano, ma i romani lo ritengono un tradimento verso la patria. Il consiglio di guerra decide di riunirsi quel Venerdì. Nel discorso, tenuto dal comandante alla vigilia del processo, questi non fa che ribadire l'estrema necessità di mantenere l'ordine fra le truppe, attraverso la repressione dei disubbidienti. Il coraggio e l'audacia maturano, infatti, alla luce della paura della morte.

Il capitolo termina con una sorta di confessione del comandante, laddove l'autore svela la denuncia sociale e politica:

Questo è il sistema che ci forma. Sono il primo che ne approfitta. Quindi lasciatemi proseguire, che sia oppressivo o giusto, sensibile o folle, e lascio morire chi morirà come conseguenza del mio aderirvi. È il sistema in sé che fa morire gli uomini. Sono solo io e miei interessi che porto avanti per mezzo di esso. Per quanto riguarda coloro che muoiono, essi preferiscono la morte alla quale sono guidati dal sistema, piuttosto che ribellarsi e resistere ad essa, accettandone le conseguenze. Tutto va a mio favore. La responsabilità è su di loro, la vergogna sul regime, su di me la gloria.

Segue il capitolo incentrato sul processo al soldato cristiano, intitolato *Processo e sentenza*. L'intera sezione è incentrata sul dialogo fra il soldato cristiano e il comandante, prima della sua esecuzione. Il giovane viene accusato di aver tradito la patria, misconosciuto il valore della guerra e di essersi innamorato di una miserabile ebrea che l'ha convertito ad un messaggio distruttivo per Roma. Il soldato si difende dicendo di aver tradito solo l'ingiustizia e la tirannia: i soldati non devono pagare con la vita la follia dei loro capi ambiziosi e fautori di un sistema che sacrifica gli uomini.

A scatenare l'ira del comandante sono i tre consigli che la vittima gli porge alla fine del proprio discorso. Per prima cosa, i capi militari dovrebbero giurare di consultare i propri uomini prima di dichiarare guerra. In secondo luogo, nessun soldato dovrebbe permettersi di oltrepassare i confini della propria *nazione*. Infine, i capi non dovrebbero avere il diritto di disporre della vita di coloro che disapprovano l'ordine di combattere al di fuori dei confini nazionali.

Il comandante ordina l'immediata esecuzione della sentenza. Le braccia e le gambe del soldato vengono legate ciascuna ad un cavallo che, al segnale, viene spinto a correre davanti a sé. Così, in un istante, la vita del giovane si spegne con un urlo di paura.

La folla che riempiva l'arena assiste allo spettacolo senza dire nulla, immersa in un silenzio di terrore. L'autore, tuttavia, aggiunge:

Il più colpito di tutti era lo stesso comandante. Non riusciva a scacciare quel grido dalla sua mente e a far uscire quello spettacolo dalla sua testa. I suoi pensieri non gli davano pace e ne derivò uno sguardo di pazzia che crebbe su di lui con il passare dei giorni.

Molto d'effetto è poi l'immagine dei cani che accorrono nell'arena fiutando l'odore del sangue. I compagni del soldato li cacciano, ma questi si allontanano abbaiando furiosamente. Uno dei compagni si interroga quindi su quale differenza esista fra tali animali e l'uomo.

Ultimo capitolo della sezione è dedicato a *Pilato*, governatore romano di Gerusalemme che aveva studiato in parte la filosofia greca e che aveva maturato una certa rettitudine morale grazie alla frequentazione di religiosi ebrei. Quel Venerdì viene obbligato a condannare Gesù, uomo al quale, lui personalmente, non poteva condannare nulla.

Il racconto si focalizza sulla discussione fra il romano e un suo amico filosofo, il quale si dice indignato per la crudeltà dell'esecuzione del soldato cristiano. Pilato inizia una vera e propria critica della filosofia, in quanto disciplina incapace di risolvere concretamente i problemi, limitandosi a giudicare le azioni dopo che queste sono avvenute. La critica di Pilato passa, poi, agli uomini di religione i quali predicano il bene, ma decidono di crocifiggere un uomo in nome del loro credo. Essi non sanno distinguere ciò che è essenziale da ciò che è superfluo.

Il pensiero di Kāmil Ḥusayn emerge nelle parole che mette in bocca al suo personaggio:

Le nostre virtù riguardano la vita civica, le vostre quella intellettuale, quelle degli ebrei la vita religiosa. Mi sono convinto che non ci può essere riconciliazione fra loro. Quindi, lasciaci svolgere i nostri affari in accordo con ciò che ci sembra giusto e valido.

A questo punto, il filosofo rimprovera a Pilato di mancare di misericordia, la quale non toglie nulla alla forza della giustizia, ma anzi la allevia, poiché nel caso di condanna, frena il ricorrere alla violenza. Pilato però, non si dice convinto: preferisce la giustizia alla misericordia.

La discussione si sposta sul ruolo dei teologi, ai quali il filosofo rimprovera una fondamentale mancanza: non sanno provare l'esistenza di Dio. Essi infatti, sono avvezzi a proporre ipotesi senza provarle. Mescolano ciò che è credenza con ciò che è saggezza, religione con ragione.

Pilato controbatte ricordando che anche i filosofi non riescono a verificare tutte le loro ipotesi; quanto all'ipotesi religiosa, essa è un principio fissato nell'anima che si giustifica con tutto ciò che c'è di buono e di ammirabile nel mondo. La verità di quest'ultimo assunto risulta quindi *necessaria* alla ragione.

Il capitolo si conclude con una professione di fede del romano, il quale dice di mirare a perseguire la verità coniugando ragione e religione. Tuttavia, il comportamento degli ebrei, i quali hanno condannato a morte un uomo in nome della religione, lo ha profondamente deluso e scoraggiato. Sceglie, quindi, di abbandonare la sua prospettiva, per restare un romano fedele ai costumi e principi dei suoi antenati. In ciò, confessa all'amico di sentirsi un fallito, sconfitto nella sua ricerca.

La narrazione scivola veloce alla scena del Calvario. Rimando alla traduzione del capitolo E le tenebre ricoprirono la Terra, dove è contenuta un'interessante discussione sulla natura della fede fra il saggio magio e il filosofo, amico di Pilato.

Il penultimo capitolo si intitola *Ritorno al discorso della montagna*, anche questo riportato per intero in traduzione. Protagonista indiscusso è il magio, il quale raggiunge gli Apostoli in Galilea, al fine di incoraggiarli a non abbandonarsi alla tristezza. Dice loro di fare ritorno al discorso delle beatitudini, il quale promette il

Regno dei Cieli ai poveri, agli afflitti, agli umili, ai misericordiosi, ai puri di cuore, ai predicatori di pace e ai ricercatori della verità.

Il personaggio riassume poi i capisaldi dell'insegnamento cristiano: non avere idoli, amare il prossimo, ed evitare la passione quando questa porta lontano dalla coscienza. Conclude dicendo che la religione non deve elevarsi troppo al di sopra della natura umana, in quanto gli uomini devono avere la possibilità di capire il loro credo e di viverlo in linea con ciò che sono.

Il mago prosegue il suo discorso dicendo che la religione deve rimanere separata dalle istituzioni²¹⁸

La *Conclusion* dell'opera si dispiega in poche pagine, ma costituisce un vero e proprio compendio della filosofia morale dell'autore. Lo stile saggistico, che pare ridondante, permette di cogliere in modo chiaro il messaggio dell'autore. Questi sostiene che l'umanità vive continuamente nell'errore e tenta di spiegarne il perché. L'uomo sarebbe combattuto da tre tipi di forze: la forza vitale, la ragione e la coscienza. Solo l'armonia fra queste può portare ad uno stato esistenziale che impedisca di compiere il male. Inoltre, ciascuna di queste forze è incompleta di per sé, poiché manca di qualcosa.

La forza vitale è puro istinto che mira al soddisfacimento degli impulsi fisici. Essa dunque genera energia vince l'apatia dell'uomo. Suo difetto è che agisce in modo pressante e cieco, senza occuparsi dei bisogni intellettuali o morali della persona.

D'altro canto, la ragione è assolutizzante, monoreferenziale e spiega la realtà solo sulla base dell'esperienza sensibile. Essa è quindi una mera facoltà tecnica.

La coscienza, infine, è una forza pura di per sé, ma rischia di essere *costrittiva*, poiché *impera* sulle altre due forze. Essa opera come freno della forza vitale e come limite alla ragione. È dunque l'unica forza che ha un referente *al di là dell'uomo*, ovvero in Dio.

Ogni persona è più o meno suscettibile ad uno di questi tre elementi e tende così a farlo prevalere sugli altri, creando uno sbilanciamento in senso estremo. Al giorno d'oggi, dice Kāmil, la forza che prevale negli uomini è la ragione, poiché il

²¹⁸ Questione questa che, seppur abbozzata, è di estrema importanza qualora proferita da un autore musulmano. Il contesto storico in cui si forma Kāmil Ḥusayn è la culla dell'ideologia islamista dei fratelli musulmani, i quali saranno i principali fautori dell'intersezione religione-Stato. La posizione di Husein pare chiaramente avversa a questa prospettiva.

progresso scientifico ha rinvigorito la sua attitudine. La soluzione, a suo avviso, risiede nel porre un limite a queste tre componenti, abituandole a non prevalere l'una sull'altra. Afferma infatti:

Solo nella moderazione, queste tre saranno tenute assieme in modo retto. L'impulso vitale sarà così la matrice dell'attivismo, la facoltà razionale farà da guida, mentre la coscienza agirà come un freno sopra entrambe, contro gli estremi. Ciascuna avrà il suo proprio ambito in cui agire, un ambito in cui si estenderà con la varietà delle inclinazioni umane e attitudini e secondo il grado con cui siamo sensibili al bene in noi.

3.5 Una breve analisi dei personaggi

La trama mette presenta già da sé in modo chiaro le caratteristiche dei vari personaggi. Tento qui di elaborare una loro schematizzazione, dividendoli in positivi e negativi, alla luce della filosofia dell'autore. Fattore determinante in questo è, a mio avviso, l'andamento del ritmo della narrazione che tradisce la simpatia di Kāmil Ḥusayn per certe figure in particolare.

L'accusatore è il primo personaggio che viene assalito dal dubbio in merito alla validità della condanna di Gesù, tanto che non riuscirà a prendere una decisione neppure dopo aver consultato un amico e assistito alla truce scena presso la bottega del fabbro. Il suo silenzio e immobilismo, ricordato più volte nel capitolo del Sinedrio, lascia stupita la folla inferocita che irrompe nella sala. Tengo a sottolineare come la crisi del personaggio abbia inizio, in realtà, attraverso la discussione avuta con la moglie. È quindi a questa che l'autore affida il ruolo di poter cambiare l'animo del marito. Il personaggio non si risolve nel corso dell'opera, tuttavia la sua fissità iniziale viene messa in discussione.

Secondo personaggio che prendo in esame è il commerciante, che va a riscuotere il lavoro commissionato al fabbro. Nella sua furia e nel suo tentativo affannato di trovare giustificazione per ciò che chiede, l'autore fa uso di un tono narrativo ironico e di un ritmo rapido, cose che concorrono a creare quasi un'immagine comica del personaggio. Contrariamente all'accusatore però, quest'uomo trova un riscatto nel momento in cui decide di soccorrere il fabbro ferito. Egli è quindi l'esempio di coloro che cedono all'appello della propria coscienza.

La figura di Lazzaro non viene presentata in modo positivo, tuttavia la sua descrizione così umana, lo rende originale soprattutto agli occhi del lettore cristiano. L'iniziale apatia che lo caratterizza si riscatta grazie alle preghiere delle sorelle, e quindi solo per volere di Dio. Nemmeno Lazzaro può quindi dirsi un personaggio statico, anche se si intravede in lui una delicata allusione a quella tristezza e inerzia che, in seguito, verrà presentata come caratteristica pregnante degli Apostoli.

Personaggio caro all'autore è sicuramente Caifa, in quanto il tono narrativo si fa serio e il ritmo del racconto lento. Il senso della misura che caratterizza l'uomo lo rende apprezzato sia dai romani (simbolo dei valori civili) che dagli ebrei (simbolo della legge religiosa), e pare rimandare a quell'armonia interiore che ogni uomo potrebbe raggiungere se solo controllasse le forze che agiscono in lui. L'equilibrio iniziale del personaggio decade, tuttavia, al momento della sua presa di posizione in merito alla condanna di Gesù. Caifa, infatti, dopo un lungo ragionamento fra sé e sé, conclude di non poter salvare Cristo, riconoscendo la responsabilità della sua sorte a esclusivamente a Dio. Il personaggio trova quindi una soluzione all'interno dell'opera, ma non è vincente: Caifa rimane irrequieto e perseguitato da un senso di fallimento personale.

In merito alla scena del Sinedrio, mi soffermo solo sulla folla, la quale seppur presentata con immagini rapide, costituisce un attore determinante nell'intero racconto. Nessuna voce si alza dal gruppo: essa costituisce, infatti, un essere unico, impaziente nel conoscere il verdetto finale, e disinteressato alle ragioni del dibattito in corso fra i dotti riunitisi. La folla si esprime ripetendo uno slogan che riassume la sua volontà, senza fornire alcuna spiegazione. L'autore si limita a presentare con ironia queste «persone influenti del mondo», le quali risultano quindi stereotipate.

Maria Maddalena, invece, è un altro personaggio che conosce un'evoluzione nel romanzo. Descritta inizialmente come fanciulla viziata di un casato nobile, viene poi descritta con toni quasi lirici al momento del suo incontro con Cristo. A rendere ancora più spirituale la sua nuova immagine, l'autore inserisce la parabola evangelica della pecorella smarrita. La capacità introspettiva di Kāmil Ḥusayn non può che dirsi indiscussa al momento del rincontro fra la donna e il giovane soldato, suo ex amante.

L'episodio della straziante morte del giovane soldato, affrontata nel secondo capitolo della sezione dedicata ai romani, rappresenta un ulteriore esempio della sensibilità tipica dell'autore. Se il capo militare, che condanna a morte il giovane per l'atto di misericordia da questi compiuto verso un nemico, risulta stereotipato, il soldato, convertitosi al cristianesimo, rivela la sua originale personalità nel coraggio di trasgredire all'ordine militare. Il personaggio pare, quindi, guadagnarsi la simpatia dell'autore, anche se la sua decisione di soccorrere il nemico pare più un'autoforzatura che un'effettiva convinzione. Ed è proprio questo, ciò che Kāmil rimprovera alla coscienza: la sua imperatività rischia di costringere l'uomo a fare il bene senza che ne sia davvero convinto²¹⁹.

Altra figura di donna che a mio avviso risulta in un certo senso *scontata* è quella della malata, in quanto personaggio strumentale solo al fine di sollevare la discussione fra la Vergine Maria e un apostolo in merito alla sofferenza degli innocenti. Nonostante l'immane sensibilità dell'autore nel descrivere l'accettazione della malattia da parte della ragazza e la sua profonda serenità, il personaggio non spicca per un qualche particolare. La sua vicenda, inoltre, permette al lettore di conoscere un'altra figura femminile, di indiscusso valore nell'Islam, ovvero quella della Vergine Maria, madre di Gesù, donna che l'autore distingue per la sua fermezza d'animo di fronte alla tragedia della morte di un'innocente.

In merito agli Apostoli mi limito qui a trarre una conclusione generale della loro presenza nell'opera. Nel complesso, paiono figure stereotipate, poiché incapaci di decidere come reagire alla condanna del Maestro. Lo spazio che l'autore lascia ai loro discorsi sembra una strategia narrativa atta ad evidenziare il preferire la disquisizione oratoria all'azione vera e propria. Forse è la figura di Pietro a tradire una qualche simpatia da parte dell'autore nel momento in cui ricorda di aver sfoderato la spada per difendere Gesù dall'arresto.

Colui che rende dinamica la figura degli Apostoli è il Magio. A lui va infatti il merito di aver guarito la loro tristezza e inerzia, spronandoli ad andare per il mondo. L'autore presenta in modo magistrale, con un linguaggio semplice ma dai toni lirici, la concezione che il personaggio ha della fede: essa sarebbe quel senso che permette all'uomo di percepire i valori spirituali che lo circondano e di comprenderne i

²¹⁹ Vedi capitolo dedicato alla filosofia morale dell'autore.

significati. Aggiunge poi che non è necessario conoscerla intellettualmente per ammettere la sua esistenza.

La tesi del Magio viene ribadita da Pilato, il quale spiega ad un amico filosofo come l'ipotesi dell'esistenza di Dio sia un principio fissato nell'anima e pertanto verificabile solo all'interno di essa. Tuttavia, se questo personaggio pare meritarsi la stima dell'autore alla luce di quanto appena detto, è anche vero che l'autore stesso opta per un suo fallimento. Pilato, infatti, dopo aver assistito al comportamento degli ebrei nei confronti di Gesù, perde la fiducia in quella *retta via* che si era promesso di osservare. Sceglie di essere un romano come gli altri, interessato solo a rispettare le usanze e le tradizioni dei suoi antenati.

Concludo dicendo che l'unico personaggio che emerge come pienamente positivo è il Magio. Ciò, a mio avviso, tradisce una sorta di pessimismo dell'autore, il quale vede nella condanna di Cristo l'emblema dell'incapacità umana di prestare ascolto alla propria coscienza.

3.6 Genere, stile e linguaggio dell'opera

L'opera di Kāmil Ḥusayn si colloca a metà fra un romanzo, immerso in un'atmosfera realistica, e un saggio di filosofia morale²²⁰. La vicenda della condanna di Cristo, così come i suoi personaggi, vengono infatti riletti alla luce del suo pensiero e caricati, in certi casi, di significati che discostano dalla tradizione religiosa a cui appartengono.

Guardando all'opera nel suo complesso, l'autore dimostra di saper condurre abilmente la narrazione sposandosi da una voce all'altra dei numerosi personaggi che si esprimono in merito alla condanna di Gesù. Il tono narrativo è quindi duttile: prende carattere neutro nella cronologia delle azioni, per diventare ironico negli interventi dei personaggi palesemente antipatici all'autore, o ridondante per dare enfasi ai discorsi delle figure più riflessive e critiche.

Anche il ritmo narrativo risente della visione dell'autore: si fa lento nei ragionamenti dei personaggi positivi, mentre diventa più rapido nei pensieri e discorsi di quelli negativi. Anawati aggiunge a ciò il fatto che l'opera sembra essere in continuità con il carattere analitico e discontinuo tipico dell'esposizione araba, la quale preferisce procedere per immagini successive piuttosto che per tavole contenutistiche sintetiche²²¹.

Lo stile dell'opera risulta complessivamente scorrevole, anche se a tratti retorico e quasi lirico²²². La sintassi è per lo più piana e facilitata nella sua comprensione dalla punteggiatura e da un'attenta suddivisione in paragrafi del testo.

Come si può vedere dall'estratto in lingua originale che riporto in appendice, il linguaggio usato dall'autore è semplice e chiaro. Come già anticipato in alcune note integrative presenti nella trama del romanzo, certi termini tradiscono il contesto ideologico in cui questi vive.

²²⁰ FARÈS, "Le Christ et l'Islam contemporain" cit. .

²²¹ ANAWATI, "Jésus et ses Juges d'après *La Cité Inique* du dr. Kamel Hussein" cit. .

²²² Vedi capitolo n. 5.5, in cui propongo in traduzione la preghiera rivolta dagli Apostoli a Dio prima di lasciare Gerusalemme. Pur essendo conscia della pochezza della traduzione rispetto all'estratto originale, credo emerga comunque la differenza di stile che intercorre fra questo estratto e quello dedicato alla Maddalena (vedi capitolo n. 5.4).

3.7 Letteratura critica

Maurice Borrmans, che scrive un breve sunto delle opere incentrate sulla figura di Cristo esposte in questa tesi²²³, pare dimostrare una spiccata simpatia per il romanzo di Kāmil Ḥusayn, poiché vi dedica maggior spazio all'interno del suo libro²²⁴. A parer suo, l'originalità dell'autore risiede nell'aver integrato i dati cristiani nella visione islamica dell'evento relativo alla crocefissione di Gesù. Scrive infatti:

Approccio nuovo, quindi, poiché fa della condanna di Gesù, il “giusto”, una sfida rivolta a tutte le coscienze umane. Onesto fino in fondo, Kāmil Ḥusayn riconosce che musulmani e cristiani non sono in grado di andare oltre nel loro modo di vedere il crocifisso²²⁵.

D'altro canto, Borrmans riconosce come l'ampio spazio dedicato al sermone della montagna assegni al messaggio di Cristo un valore straordinario.

Anche Ṭaha Ḥusayn (1889-1973) si esprime sull'opera e dichiara:

Un libro da leggere prendendosi il tempo di contemplare e pensare, fermandosi spesso e realizzando diversi passaggi. Non ci possiamo accontentare di percorrerlo saltando da un passaggio all'altro (...). Lo si legge per comprendere il suo autore e ciò che vuole esprimere, poi per vedere se accettiamo i suoi pensieri con piacere ed entusiasmo o se li rifuggiamo come la peste. È indirizzato allo spirito (...) che è in grado di andare in profondità e scoprire una grande pace interiore a partire da ciò che coglie²²⁶.

A queste due voci si aggiunge quella di Anawati, il quale sostiene che Kāmil Ḥusayn sia il primo scrittore musulmano nella storia della letteratura araba ad aver affrontato il tema della condanna di Gesù con estremo rispetto ed eleganza di stile. Ciò sarebbe testimoniato dalle citazioni di passi tratti dai Vangeli canonici, al fine di aprire a riflessioni sui valori umani universali senza imporre una sua visione personale. Questo, secondo Anawati, non può che essere segno di speranza per un effettivo dialogo islamo-cristiano²²⁷.

²²³ BORRMANS, *Gesù Cristo e i musulmani nel XX secolo* cit. .

²²⁴ Borrmans stesso scrive al termine della presentazione: «Questa è, dunque, l'opera originale di Kāmil Ḥusayn, forse analizzata troppo a lungo...». *Ivi*, p. 205.

²²⁵ *Ivi*, p. 206.

²²⁶ Mia traduzione dal francese. Vedi: EXPERT-BEZANCON, “Notes biographiques sur le docteur Kāmil Ḥusayn, médecin et humaniste égyptien” cit. .

²²⁷ ANAWATI, “Jésus et ses Juges d'après *La Cité Inique* du dr. Kamel Hussein” cit. .

Jomier definisce l'opera come:

un'autentica meditazione, tra le più belle, sui valori umani più pregiati: coscienza, pace, amore, giustizia ecc..., i quali vengono messi in crisi quando Gesù sta davanti al tribunale, laddove l'autore tace sul motivo principale della condanna a morte come invece viene riferito nel Vangelo²²⁸

Roger Arnaldez presenta un suo giudizio sul romanzo nell'introduzione alla sua traduzione²²⁹. Dopo aver ribadito che *Qarya Zālīma* è una meditazione di un pensatore musulmano su di un giorno divenuto memorabile per i cristiani, dichiara:

L'opera costituisce un'impresa difficile e delicata: è del tutto nuova ed è segnata da una volontà di comprensione e simpatia poco comune. Ed è anche audace. Il Corano, infatti, rivela ai suoi credenti ciò che essi devono sapere della storia e del significato delle Rivelazioni anteriori: è lui che, Parola di Dio, insegna che cosa sono il Giudaismo e il Cristianesimo. Esso conferma tutte le Scritture e, quando consiglia ai fedeli di interrogare la gente del Libro, lo fa non perché apprendano da loro qualche verità, ma perché constentino la verità da questa conferma. È ciò che ha fatto il dr. Kāmil Ḥusayn affrontando i Vangeli? No. Ha fatto molto di più e, se si vuole, molto meglio. Ha integrato, nella sua riflessione, elementi, fatti, personaggi e idee che il Corano e la tradizione musulmana non hanno preso in considerazione. (...) L'opera è essenzialmente una riflessione molto densa sulla *rahma* scesa da Dio su Gesù e sui suoi effetti miracolosi. In nome di questo valore, Kāmil Ḥusayn riprende i racconti evangelici e li sviluppa, senza smettere di essere fedele ai principi dell'Islam.

Ultimo contributo critico che riporto è quello di Kenneth Cragg, traduttore del romanzo in inglese a cui dedico un'appendice apposita. Nella sua introduzione ricorda come l'originalità dell'opera risieda innanzitutto nella scelta del tema da parte dell'autore musulmano. In seconda istanza, riconosce al racconto il merito di far notare, soprattutto al pubblico cristiano, che la crocefissione non è stata opera di un gruppo di assassini sanguinari, bensì di uomini devoti alla loro religione e alle loro tradizioni, i quali hanno semplicemente deciso di mettere a tacere un predicatore, giudicato pericoloso ai fini del loro ordine sociale. Si tratta quindi di un crimine che l'umanità ha compiuto contro se stessa, prima che contro un singolo individuo. Cragg conclude dicendo che la celeberrima frase pronunciata da Pilato nel presentare Cristo alla folla prima di procedere alla sua crocefissione, *Ecco homo*, contiene in realtà una risonanza al plurale, poiché si fa eco della colpa di cui

²²⁸ JOMIER, "Quatre ouvrages en arabe sur le Christ" cit. .

²²⁹ ARNALDEZ, *Kamel Hussein: La cité inique. Récit philosophique*, cit., p. 5.

si macchia l'umanità intera. La frase, dunque, potrebbe quindi meglio rendersi con:
*Ecce homines*²³⁰.

Capitolo 4

Kāmil Ḥusayn (1901-1977)

Presento ora l'autore del romanzo analizzato nel capitolo precedente. Oltre ad un profilo bio-bibliografico, offro una sintesi della sua originale filosofia esposta nell'opera.

4.1 Profilo bio-bibliografico²³¹

4.1.1 *La famiglia*

Muḥammad Kāmil Ḥusayn nasce nel 1901 nel piccolo villaggio di Subq al-Dahak, a nord del Cairo. Il padre, Muḥammad 'Alī, è maestro di arabo presso l'unico *kuttāb* del paese ed è grande amico di Muḥammad 'Abduh. L'uomo muore quando Kāmil ha solo tre anni. La madre 'Ā'īša, proveniente da una famiglia contadina di media

²³⁰ CRAGG, *City of Wrong* cit., p. 11.

²³¹ La vita e la produzione letteraria dell'autore vengono ampiamente documentate da Hélène Expert-Bezancon in un suo articolo, pubblicato in IBLA. Per tutte le informazioni riportate nel corrente capitolo rimando quindi alla sua analisi.

Nata nel 1911 a Lille (Francia), studia all'università di St. Joseph a Beirut. Lavora prima come insegnante presso il liceo franco-libanese della città, per poi tornare in Francia dove, nel 1982, consegue un dottorato dal titolo: *Il dr. Kāmil Ḥusayn, medico e umanista egiziano: 1- l'uomo secondo alcuni testimoni; 2- il campo semantico della coscienza in "Una Città Iniqua"* (traduzione da me eseguita a partire dal titolo francese).

L'editore dell'articolo dichiara che l'islamologa ha consultato persone che hanno conosciuto di persona Kāmil Ḥusayn, così da integrare e approfondire maggiormente la sua personalità e carriera. Cfr. EXPERT-BEZANCON, "Notes biographiques sur le docteur Kāmil Ḥusayn, médecin et humaiste égyptien (1901-1977)" in *Institut des belles lettres arabes*, n. 155 (1985), pp. 19-43.

estrazione, viene quindi presa in sposa dal fratello del defunto e dalla nuova unione nascono Emma e Aḥmad.

Kāmil si trasferisce al Cairo assieme al nuovo capofamiglia, grazie all'ospitalità offerta da un fratello della madre che lavora come giurista nella capitale. Questa occasione permette al ragazzo di frequentare la realtà urbana e di entrare in contatto con l'ambiente degli 'ulamā' a cui lo zio era avvezzo. Il giovane capisce presto che le disquisizioni giuridiche non lo attirano affatto e che preferisce di gran lunga i circoli letterari in voga nella capitale.

Uno dei fratelli dell'autore, Muḥammad al-Şādiq, riesce a fare carriera diventando alto funzionario della finanza, senza tuttavia venir meno alla sua irrefrenabile passione per la letteratura che Kāmil eredita.

Il fratello Aḥmad, invece, diventa professore in una scuola secondaria, mentre Emma si sposa giovanissima per poi rimanere vedova con tre figli a carico.

Fatto curioso è che nessuno dei tre fratelli si sposa. In merito a Kāmil, si suppone che non abbia mai trovato una donna colta quanto lui oppure che non abbia avuto il tempo per investire in alcuna relazione dato che la famiglia gli faceva pressione affinché lavorasse.

Quanto alla personalità dell'autore, Bezancon riferisce che i suoi studenti ed amici lo descrivono come una persona pacata ed equilibrata, che però sapeva dimostrare una grande fermezza nel sostenere le sue idee e una passione contagiosa per lo studio della medicina.

A partire dagli anni Venti, la famiglia si riunisce nel quartiere di Ḥilmīyet Zaytūn, nella periferia nord del Cairo. La casa sarebbe stata interamente ricostruita negli anni Cinquanta e, almeno fino agli anni Settanta²³², sarebbe stata abitata dalla nipote e pronipote.

4.1.2 *Gli studi*²³³

Giunto al Cairo, il giovane Kāmil frequenta prima la scuola primaria statale per poi iscriversi ad una secondaria privata (*Madrasat al-Ilhāmiyya*). Sceglie poi la facoltà

²³² Periodo in cui la Bezancon compie le sue ricerche.

²³³ EXPERT-BEZANCON, "Notes biographiques sur le docteur Kāmil Ḥusayn, médecin et humaniste égyptien (1901-1977)" cit. .

di medicina di *Qaṣr al-‘Aynī* al Cairo e si laurea nel 1923 con il voto più alto. In questi anni di studio conosce Ḥusayn Fawzi²³⁴, destinato a diventare il suo più caro amico e collega. I due partecipano assieme alle continue manifestazioni di protesta che si susseguono nel corso del 1918 e che impediscono lo svolgersi delle lezioni universitarie. Il primo anno è dunque perso, ma permette a Kāmil di entrare in contatto con i partiti nazionalisti e indipendentisti dell’epoca, in particolare con quello di Zağlūl.

L’autore affianca presto agli studi scientifici quelli linguistici, frequentando la Berlitz School del Cairo che gli permette, in soli due anni, di apprendere il francese, cosa che lo rende fin da subito un accanito lettore delle principali opere francofone. Conseguita la laurea, compie il praticantato biennale presso l’ospedale dell’università, spostandosi saltuariamente a Ṭantā. La Bezancon ricorda come fosse solito fare ritorno al villaggio natale nelle pause dallo studio: un’occasione che non si faceva mancare per allontanarsi dal caos della capitale.

Nel 1926 parte per l’Inghilterra per seguire un corso di specializzazione in chirurgia ossea a Liverpool. Durante il suo soggiorno, si reca però spesso in Francia per far visita all’amico Fawzi. Anche all’estero, Kāmil segue con attenzione gli avvenimenti politici dell’Egitto, scrivendo articoli per il giornale *al-Siyasa*²³⁵, nella cui redazione rientrava anche Ṭaha Ḥusayn, persona a cui l’autore avrà l’onore di scrivere l’orazione funebre. Il tono di questi testi tradisce l’entusiasmo generale che si percepiva nell’Egitto degli anni ’20 per il contatto sempre più forte con la realtà occidentale, simbolo del progresso. Questo atteggiamento cambia con l’avvento di Nāṣir.

²³⁴ Nasce nel 1900, studia medicina prima al Cairo, poi a Tolosa, specializzandosi in oculistica. Diventa preside della facoltà di scienze dell’università di Alessandria e sotto-segretario al Ministero egiziano della cultura. Come autore, è noto per aver scritto un’opera a carattere antropologico, pubblicata al Cairo nel 1961, nella quale dà una interpretazione dello sviluppo della personalità egiziana attraverso i secoli. Il testo si intitola: *Sindbād Miṣrī*.

È proprio sulla base del fitto carteggio che intrattengono questi due scrittori, che la Bezancon è in grado di offrirci preziose informazioni sulla vita di Kāmil. Cfr. EXPERT-BEZANCON, “Notes biographiques sur le docteur Kāmil Ḥusayn, médecin et humaiste égyptien (1901-1977)” cit. .

²³⁵ Era solito firmare i suoi articoli con vari pseudonimi. Fra questi: Ibn Sīnā e Ibn al-Muqafā’.

4.1.3 Il medico²³⁶

Kāmil ritorna in Egitto nel 1930 e fino al 1950 insegna chirurgia alla facoltà di medicina di Qaṣr al-‘Āyn. Promuove e contribuisce alla fondazione della sezione di osteologia, amputazione e chirurgia del cervello, per la quale dovette scontrarsi più volte con i docenti più anziani, ostinati a procedere le lezioni con metodi e strumenti tradizionali. Kāmil si dimostra, tuttavia, ferreo nel suo spirito di innovazione e riesce così ad aprire un centro di ricerca di chirurgia ossea, ottenendo un enorme successo.

Apre, poi, una sua clinica privata specializzata in infortuni, presso l’ospedale Criossant Rouge, lungo la via Ramses. Al di là della indiscussa professionalità del dottore, ciò che contribuì a renderlo ancora più noto fu l’intervento chirurgico che effettuò a re Farūq, fratturatosi il bacino in un incidente d’auto nel 1942. Il chirurgo di corte aveva consigliato al sovrano di rivolgersi a Kāmil Ḥusayn. L’operazione riesce alla perfezione e questo non fa che aumentare la fama del dottore non solo fra gli egiziani ma anche fra i sempre più numerosi inglesi che venivano a risiedere al Cairo. Inoltre, molti giovani europei erano soliti seguire le sue lezioni all’università, poiché si era diffusa l’idea che formarsi presso di lui fosse una garanzia di successo. Kāmil si rivela un medico appassionato e instancabile²³⁷. Lavora sedici/diciotto ore al giorno nel suo studio, per poi dedicare il poco tempo libero alla lettura e alla frequentazione dei circoli legati all’accademia della lingua araba. Concepisce la medicina come una vocazione e come l’unica vera disciplina completa. I suoi interventi nelle varie conferenze non si limitavano mai solo all’ambito scientifico, ma vi aggiungevano riflessioni di natura filosofica e logica, maturate alla luce delle sue letture. Kāmil, infatti, si interessò in particolar modo agli scritti di al-Rāzī²³⁸ e al

²³⁶ EXPERT-BEZANCON, “Notes biographiques sur le docteur Kāmil Ḥusayn, médecin et humaniste égyptien (1901-1977)” cit. .

²³⁷ Tanto da vincere nel 1967 il Premio Nazionale per la Scienza.

²³⁸ Filosofo e medico persiano vissuto fra il 1149 e il 1209 d.C. che scrive principalmente in arabo. Noto è il suo commentario al Corano intitolato *Mafātīḥ al-ġayb*, *Le chiavi dell’occulto*, nel quale traspare la sua critica alla Tradizione e la sua celebrazione dell’autonomia dell’intelletto umano, assunto che gli comportò numerosi attacchi da parte della classe degli ‘*ulamā*’. Vedi: http://en.wikipedia.org/wiki/Fakhr_ad-Din_ar-Razi consultato il 17-05-2014.

Qanūn di Ibn Sīnā²³⁹, di cui avrebbe effettuato una traduzione inglese mai pubblicata.

In questi anni di intenso lavoro, l'autore riesce a trovare il tempo anche per frequentare i circoli politici, senza però mai esporsi in prima persona.

4.1.4 *Il professore*²⁴⁰

Nel 1950 accetta l'invito di Ṭaha Ḥusayn, allora Ministro dell'Istruzione, a diventare rettore della neo-università di 'Ayn al-Šams. L'esperienza dura solo due anni, poiché Kāmīl presenta spontaneamente le dimissioni nel '52 giustificandosi con *motivi personali*. Pare, in realtà, che non sopportasse le pressioni via via crescenti del regime nasseriano.

Dal '52 si dedica, quindi, ad approfondire il suo pensiero, maturato nel corso degli anni precedenti, scrivendo varie bozze di opere, che sarebbero rimaste nelle mani dell'amico Harold Vogelaer. Ai fini del mio elaborato, è proprio questa fase della vita dell'autore che risulta più interessante.

4.1.5 *La produzione letteraria*²⁴¹

Le pubblicazioni dell'autore si susseguono a partire dagli anni Cinquanta in modo pressoché continuo fino agli ultimi anni della sua vita.

Esordisce con una raccolta di conferenze di vario genere riunite sotto il titolo di *Mutanawwi'āt, Varietà*, pubblicata nel 1951²⁴². Nei capitoli dell'opera, si trovano riferimenti a noti letterati quali al-Mutannabī, al-Farazdaq e al-Ma'arrī. Peculiarità del testo pare essere la presenza di elementi di psicoanalisi ripresi da Freud, con

²³⁹ Medico, filosofo e matematico persiano vissuto fra il 980 e il 1037 d.C. . Noto per essere riuscito ad unire maestralmente religione islamica e scienza, scrivendo più di duecento opere sui temi più disparati. Fra queste, figura anche il *Qanūn*, scritto in arabo, considerato il primo vero trattato di medicina con un intento pedagogico. Vedi: http://it.wikipedia.org/wiki/Il_canone_della_medicina consultato il 17-05-2014.

²⁴⁰ EXPERT-BEZANCON, "Notes biographiques sur le docteur Kāmīl Ḥusayn, médecin et humaiste égyptien (1901-1977)" cit. .

²⁴¹ Per avere un quadro più chiaro e dettagliato della produzione letteraria dell'autore, rimando all'elenco stilato dalla Bezancon nel suo articolo. Inoltre, preciso che le traduzioni in lingua italiana dei titoli dei vari testi sono da me eseguite. Cfr. EXPERT-BEZANCON, "Notes biographiques sur le docteur Kāmīl Ḥusayn, médecin et humaiste égyptien (1901-1977)" cit. .

²⁴² K. ḤUSAYN, 1951, *Mutanawwi'āt*, Il Cairo, Maṭba'a Miṣr Šarīka musāhima miṣriyya.

l'intento di descrivere l'amore come principale bisogno fisico e, di conseguenza sentimentale, dell'uomo.

Nel 1954 Kāmil Ḥusayn pubblica al Cairo, per la prima volta, il romanzo *Qarya Zālīma, Una cittadina ingiusta*²⁴³. Il successo riscosso dall'opera è provabile dal fatto che venne inserita nei programmi della facoltà di lettere dell'università del Cairo²⁴⁴.

Solo tre anni dopo, l'autore riceve il Premio Nazionale per la Letteratura²⁴⁵.

Nel 1955, l'autore dà alle stampe una seconda raccolta di conferenze, tenute tutte alla Società degli Studi storici del Cairo. L'opera si intitola *al-Taḥlīl al-biyūlūgī lil-tārīḥ*²⁴⁶, ovvero *L'analisi biologica della storia*. Essa, tuttavia, non pare riscuotere molto successo a causa delle critiche al socialismo che contiene.

Il 1958 è la volta di *Waḥdat al-ma'arifa, L'unità della conoscenza*²⁴⁷, testo che la Bezancon ricorda sia come il primo dedicato alla filosofia della conoscenza nel contesto egiziano, sia come l'opera di cui l'autore si compiaceva di più. Tuttavia, il pubblico europeo non sembra avergli dato importanza, preferendo piuttosto il romanzo *Qarya Zālīma*. Tornando al testo, esso è importante poiché testimonia come l'autore conoscesse al-‘Aqqād. Infatti, quest'ultimo avrebbe sollevato una polemica in merito all'opera di Kāmil, poiché peccherebbe di plagio nei confronti dell'inglese

Altra opera estremamente interessante è *al-Wādī al-muqaddas*²⁴⁸, *La Valle santa*, pubblicata nel 1968 e che può dirsi il naturale sviluppo degli spunti di riflessione di

²⁴³ Vedi nota n. 183.

²⁴⁴ JOMIER, "Quatre ouvrages en arabe sur le Christ" cit. .

²⁴⁵ BORRMANS, *Gesù Cristo e i musulmani nel XX secolo* cit. .

²⁴⁶ K. ḤUSAYN, 1955, *al-Taḥlīl al-biyūlūgī lil-tārīḥ*, Il Cairo, Al- Maṭba' al-‘ālamīyya.

²⁴⁷ K. ḤUSAYN, 1958, *Waḥdat al-ma'arifa*, Il Cairo, Maktabat al-nahḍa.

L'opera sarebbe alla base di una polemica sorta fra Kāmil e al-‘Aqqād, a seguito all'accusa di plagio mossa al primo da quest'ultimo nei confronti dello scrittore inglese Samuel Alexandre, autore del libro *Space, Time and Diety*, pubblicato a Londra proprio in quegli anni. Il riverbero si risolve in non più di sei/sette articoli pubblicati in vari giornali. Dal canto suo, Kāmil ammette di aver letto l'opera dell'inglese, ma di non aver certo attinto alle sue idee. Bezancon sostiene che l'accusa di

al-‘Aqqād sia sostanzialmente infondata e maturata, in realtà, da una precedente discussione fra i due autori in merito al registro linguistico della lingua araba da utilizzare con i termini scientifici: Kāmil proponeva di mantenere i nomi latino-greci per i termini, mentre al-‘Aqqād preferiva una loro traduzione. Cfr. EXPERT-BEZANCON, "Notes biographiques sur le docteur Kāmil Ḥusayn, médecin et humaiste égyptien (1901-1977)" cit. .

²⁴⁸ K. ḤUSAYN, 1968, *al-Wādī al-muqaddas*, Il Cairo, Dār al-ma'ārif. L'opera viene tradotta solo in inglese, per mano di Kenneth Cragg nel 1977: *The Hallowed Valley, a muslim philosophy of religion*, Il Cairo, American University Press.

tipo morale presentati in *Qarya Zālīma*. Il testo, infatti, costituisce un trattato di filosofia religiosa che approda ad una concezione psicologica della fede: l'umanità sarebbe naturalmente predisposta a credere, poiché dotata di *coscienza*, ma avrebbe progressivamente raggiunto nel corso della storia degli stati *spirituali* evolutivi differenti, che le avrebbero dunque permesso di cogliere prima l'aspetto meramente normativo della Rivelazione (religione ebraica), poi quello affettivo (religione cristiana, la cui predicazione si basa principalmente sull'amore di Dio per l'uomo in nome del quale quest'ultimo deve amare il suo prossimo), infine quello salvifico (religione islamica), omnicomprensivo dei due precedenti. Solo l'Islam, ultima delle religioni rivelate, è in grado di assicurare l'*anima pacificata*, ovvero quell'anima in grado di vivere in armonia ed equilibrio con le pulsioni del corpo e gli slanci razionali della mente²⁴⁹. Tale luogo dell'anima sarebbe appunto la *Valle santa* citata nel titolo.

Ultima opera dell'autore che cito è *al-Naḥw al-ma'aqūl*²⁵⁰, *La Grammatica ragionevole*, pubblicata nel 1972 e segno dell'interesse crescente di Kāmil per la questione linguistica negli ultimi anni della sua vita. Il testo non riscuote successo, ma anzi, si guadagna numerose critiche, poiché l'autore sostiene la necessità di semplificare la lingua araba letteraria al fine di rendere la produzione letteraria maggiormente accessibile al popolo egiziano. Nonostante questo però, continua a scrivere in un perfetto arabo classico. Jomier azzarda quindi l'ipotesi che le critiche siano piuttosto dovute alle sue scomode aperture in ambito religioso²⁵¹.

²⁴⁹ La concezione della fede elaborata dall'autore sarebbe, quindi, di tipo psicologico: essa è una per tutti, ma si articola in modi differenti a seconda del diverso rapporto che gli uomini delle varie comunità di credenti hanno saputo instaurare con Dio, sulla base dello stadio evolutivo della propria psiche. Jomier, analizzando l'opera, riconosce ancora una volta la tendenza all'universalità di Kāmil Ḥusayn, il quale, pur dando il tradizionale posto di rilievo al credo islamico, fa risalire i tre grandi monoteismi ad una radice comune. Cfr. J. JOMIER, "Le Val Saint (*al-Wādī al-Muqaddas*) et les religions, du doctere Kāmil Ḥusayn" in *ISLAMOCRISTIANA*, n. 3 (1977), pp. 58-63.

²⁵⁰ K. ḤUSAYN, 1972, *al-Naḥw al-ma'aqūl*, Assiut, Assiut University Press.

²⁵¹ JOMIER, "Le Val Saint (*al-Wādī al-Muqaddas*) et les religions, du doctere Kāmil Ḥusayn" cit. .

4.1.6 *Il dopoguerra*²⁵²

La seconda guerra mondiale segna profondamente l'autore, il quale assiste al crollo del suo mito europeo: la Francia. Inizia così a meditare sull'agire dell'uomo e sulla civiltà, fatto che emerge dagli scritti composti fra il 1973 e 1977, nei quali l'autore scrive:

Questa guerra segna un punto di rottura. Rivela la debolezza interna della civiltà occidentale nonostante il suo fulgore... La religione non ha impedito la guerra, anzi, spesso l'ha appoggiata.

Ad incidere poi, sul progressivo pessimismo che pare inserirsi nel pensiero dell'autore vi è di certo l'evoluzione del regime nasseriano, inizialmente accolto con entusiasmo e fiducia, ma poi rinnegato a seguito del suo progressivo irrigidimento e trasformazione in sistema totalitario. Kāmil infatti dà le dimissioni dal rettorato dell'università di 'Ayn al-Šams.

4.1.7 *La fede*²⁵³

Non pare che l'autore sia stato molto praticante, ma di certo credeva fermamente nei principi del credo islamico, cosa che traspare soprattutto in *Qarya Zālīma* e *al-Wādī al-muqaddas*. Inoltre, in queste opere, emerge chiaramente la sua apertura ai valori umani universali e il suo desiderio di ricerca ecumenica²⁵⁴.

Per quanto riguarda il Corano, l'autore si dice contrario alla sua lettura in senso *concordista*²⁵⁵, mentre ne promuove una che sia in linea con gli sviluppi della storia moderna. L'autore, infatti, afferma che «il Corano deve essere oggetto di *meditazione* per l'uomo moderno, non di *commentario*»²⁵⁶.

²⁵² EXPERT-BEZANCON, "Notes biographiques sur le docteur Kāmil Ḥusayn, médecin et humaiste égyptien (1901-1977)" cit. .

²⁵³ EXPERT-BEZANCON, "Notes biographiques sur le docteur Kāmil Ḥusayn, médecin et humaiste égyptien (1901-1977)" cit. .

²⁵⁴ Avrò modo di parlarne più ampiamente nel capitolo dedicato alla filosofia dell'autore.

²⁵⁵ Definita da Paolo Branca come uno dei generi tipici della letteratura religiosa contemporanea nel mono arabo-islamico. Cfr. BRANCA, "Riformismo e identità islamica nel pensiero di Ḥālid Muḥammad Ḥālid" cit. .

²⁵⁶ K. ḤUSAYN, 1961, *Mutanawwi'āt*, vol. II, Il Cairo, Maṭba'a Miṣr Šarīka musāhima miṣriyya.

4.1.8 I contatti con l'estero²⁵⁷

Sono gli anni Sessanta e Settanta ad essere ricchi di incontri internazionali per Kāmil Ḥusayn. Nel 1965 viene invitato dall'allora segretario generale delle Nazioni Unite, U Thant, ad una conferenza sulla *cooperazione internazionale* tenuta a New York. L'intervento dell'autore si intitolava *La relazione tra la cooperazione internazionale e la pace mondiale*, e in questo, Kāmil diede sfoggio della sua già presentata filosofia: *impedire la guerra* sarebbe una questione di ordine prettamente politico, mentre *assicurare la pace* sarebbe una questione di tipo *psicologico*, la cui responsabilità ricadrebbe su tutti coloro che riflettono a riguardo²⁵⁸.

Bezancon riporta poi di un incontro con il vescovo Helder Pessoa Camara (1909-1999), vescovo di Recife (Brasile)²⁵⁹, durante un congresso internazionale tenuto in America Latina del quale però non riporta il luogo e la data esatti. In tale occasione, l'autore si sarebbe bene espresso in merito al progetto di costituire delle piccole comunità *abramitiche* promosso dal vescovo brasiliano.

Nel Giugno del 1971, Kāmil sarebbe poi stato invitato ad una tavola rotonda sul tema della preghiera presso gli studi televisivi italiani. Alla discussione avrebbero partecipato anche esponenti del cattolicesimo, ebraismo e protestantesimo. Bezancon ricorda come molte voci riconobbero positivamente l'intervento dell'egiziano.

Infine, cito la conferenza sull'Islam tenuta nel 1973 presso la cattedrale anglicana del Cairo, sotto invito dell'allora vescovo anglicano Kenneth Cragg, al quale Kāmil avrebbe affidato la traduzione in inglese sia di *Qarya Zālīma* sia di *al-Wādī al-muqaddas*²⁶⁰.

²⁵⁷ EXPERT-BEZANCON, "Notes biographiques sur le docteur Kāmil Ḥusayn, médecin et humaiste égyptien (1901-1977)" cit. .

²⁵⁸ DUMAS, "Interview du dr. Kāmil Ḥusayn" in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, n. VIII (1964-1966), pp. 359-367.

²⁵⁹ Per approfondimento, vedi: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/90450/Helder-Pessoa-Camara> consultato il 15-05-2014.

²⁶⁰ Vedi nota n. 256.

4.1.9 La malattia e la morte²⁶¹

Nel 1970 l'autore è costretto a lasciare il suo studio perché quasi completamente cieco. Insaziabile lettore, chiede ad amici e parenti di registrargli videocassette audio con per poi così ascoltare i testi delle opere letterarie più recenti. Trascorre quindi il suo tempo immerso nella cultura, spesso ascoltando anche i programmi radiofonici stranieri. Consapevole di essere affetto da un tumore, vive con pazienza la malattia fino alla morte avvenuta il 7 Marzo 1977. Bezancon sostiene che il suo funerale fu molto partecipato e che l'uomo venne sepolto sotto la moschea 'Umar Makram in piazza Taḥrīr.

Sei mesi dopo, in data 2 Settembre 1977, il giornale *al-Ahrām* gli dedicò due terzi di pagina con articolo scritto da un certo dr. Ni'māt Aḥmad Fu'ād e intitolato *L'Avicenna del XX secolo. Il dottor Kāmil Ḥusayn*²⁶².

4.2 La filosofia della coscienza

Preciso fin da ora che preferisco parlare di *filosofia* piuttosto che di *pensiero*, poiché, dall'analisi complessiva della produzione letteraria dell'autore, ho notato come egli si muova all'interno di una riflessione ben strutturata e coerente.

Ripropongo qui in modo schematico i punti salienti di questa, rimandando al capitolo dell'elaborato dedicato alla presentazione della trama. Gli assunti principali della filosofia di Kāmil Ḥusayn prevedono quindi che:

- a. La condanna di Gesù rappresenta l'errore per eccellenza compiuto dall'umanità nella storia, in quanto giustificato con l'accusa di blasfemia²⁶³.
- b. Causa degli errori umani è la disobbedienza a Dio, ovvero alla coscienza che egli ha donato a ciascun uomo

²⁶¹ EXPERT-BEZANCON, "Notes biographiques sur le docteur Kāmil Ḥusayn, médecin et humaiste égyptien (1901-1977)" cit. .

²⁶² « ابن سينا القرن العشرين. الدكتور كامل حسين » Testo originale non pervenuto, ma citato nel dettaglio dalla Bezancon nella nota n. 28 del suo articolo che qui considero come principale fonte del capitolo. Lei stessa rimanda per approfondimento a: M. VON BOUM in *Études philosophiques et littéraires*, n.2 (1977), pp.120-129.

²⁶³ DUMAS, "Interview du dr. Kāmil Ḥusayn" cit. .

- c. L'esistenza di Dio è provata dall'esistenza della *coscienza*, la quale è parte integrante della nostra struttura psichica. Non è solo la più alta legge naturale, ma anche una *legge biologica*²⁶⁴
- d. Nell'essere umano si combattono tre forze che gli sono *connaturali*: la pulsione fisica, l'approccio razionale e la coscienza morale²⁶⁵
- e. Tutti i crimini, e quindi il *male*, compiuti dall'umanità hanno come responsabile la società presa nel suo insieme, non i singoli individui. Questo perché non essendo possibile punire un gruppo, i relativi componenti non maturano una responsabilità personale nei confronti delle azioni che compiono come comunità²⁶⁶
- f. La guerra è un male alimentato dal culto di falsi idoli come: il potere, il proprio ego, la patria, l'autorità, la religione strumentalizzata²⁶⁷.

4.3 L'autore e la crocefissione di Gesù

Anche se l'opera è interamente concentrata sulla vicenda che si compie il Venerdì Santo, l'attenzione dell'autore non si sofferma sull'evento della crocefissione in sé, ma si limita a dire, nel capitolo relativo al Sinedrio che Gesù viene elevato da Dio al cielo, così come recita il Corano²⁶⁸.

²⁶⁴ Assunto questo, che tradisce la formazione medico-scientifica dell'autore. Cfr. *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ibidem*

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ *Sūra* IV, 157-158; *sūra* III, 55; *sūra* XIX, 33.

Dei versetti coranici citati, i più discussi nell'esegetica e nella gnostica islamica, sono quelli della *sūra* IV, che recita: «e hanno detto: “abbiamo ucciso il Cristo, Gesù figlio di Maria, inviato di Dio”; ma non lo hanno ucciso, non lo hanno crocefisso, qualcuno è stato reso simile a lui ai loro occhi. Quelli che hanno un'altra opinione a questo proposito annegano nel dubbio, non ne hanno alcuna conoscenza e seguono una congettura; non lo uccisero, Dio lo innalzò a Sé, Dio è Potente e Saggio.». La frase più problematica sarebbe «*wa-lākin šubiha la-hum*», laddove la maggior parte degli esegeti concorda nel vedere Dio come complemento d'agente del passivo, dunque come Colui che ha reso una terza persona miracolosamente uguale a Gesù. Questo sosia sarebbe poi stato crocefisso al posto del profeta. Le opinioni divergono sull'identità di tale sostituto, ma il più delle volte si allude a Giuda. Le correnti gnostiche, invece, accentuano questa metamorfosi⁷⁷ del profeta, credendo possibile la sua morte fisica, ma salvandone la sua essenza spirituale, la quale sarebbe salita al cielo prima della crocefissione. Cfr. DE SMET, «Crocifissione» in Mohammad Ali Amir-Moezzi (a cura di), *Dizionario del Corano*, Milano, Mondadori, 2007, pp. 188-190. Vedi anche nota n. 72 di questo elaborato.

In un'intervista rilasciata alla televisione canadese nel 1965²⁶⁹, Kāmil Ḥusayn dichiara di aver parlato, in *Qarya Zālima*, dell'aspetto *umano* della crocefissione e non di quello divino. Questo per due motivi: primo perché non si dice competente in materia, e secondo, perché desidera focalizzarsi sull'*effetto* che la crocefissione ha avuto sugli uomini. A partire da tale dichiarazione, si potrebbe dunque evincere che l'autore non abbia mai voluto ricollegarsi, in realtà, alla polemistica islamica classica allo scopo di criticare il Cristianesimo, e che i principi della dottrina islamica presenti nel testo sono esposti da semplice musulmano devoto, privo di intento polemico. Kāmil Ḥusayn confessa infatti alla giornalista che lo intervista:

“Si dice sempre che l'Islam non accetta il fatto della crocefissione e molti hanno affermato che io la accetto nel mio libro. In realtà non si tratta di questo. Penso che la grande differenza fra l'Islam e il Cristianesimo non consista nel fatto che l'uno rifiuti il fatto storico della crocefissione e che l'altro l'accetti, ma qualcosa di più profondo. La crocefissione presuppone l'idea di *redenzione*, cioè che qualcuno soffra e muoia per salvare gli altri. Ma l'Islam non ha bisogno di questa idea. Il Corano insiste, in un versetto molto conosciuto, sul fatto che nessuno soffrirà per le colpe di un altro²⁷⁰.”

Aggiungo un contributo di 'Alī Mèrad a sostegno della visione dell'autore:

L'Islam rifiuta questa tragica immagine della passione non soltanto perché ignora il dogma della redenzione, ma perché per esso la passione significherebbe la sconfitta stessa di Dio²⁷¹.

Kāmil Ḥusayn si dimostra quindi ben lontano dal cogliere la vera essenza del credo cristiano, il quale sì, profondamente radicato nel mistero della Pasqua, ma insiste anche nel glorificare il trionfo di Cristo sulla morte e sul peccato. Leggere il Cristianesimo come una religione pessimista e sconsolata è quindi riduttivo, anche se dal romanzo emerge palesemente la simpatia dell'autore nei confronti della sensibilità e profonda umanità di Gesù.

Inoltre, è bene ricordare come, nella prospettiva cristiana, il discorso della montagna costituisca un punto di partenza per una serie di Rivelazioni ben più profonde che il Messia farà agli Apostoli in merito alla natura della sua missione²⁷².

²⁶⁹ DUMAS, “Interview du dr. Kāmil Ḥusayn” cit. .

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ Traduzione mia dal francese. Cfr. A. MÈRAD, “Le Christ dans le Coran” in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* n. 5 (1968), pp. 91-92 .

²⁷² ANAWATI, “Jésus et ses Juges d'après *La Cité Inique* du dr. Kamel Hussein” cit. .

Capitolo 5

Traduzione di alcuni estratti

Dedico questo capitolo alla traduzione in lingua italiana di alcuni passi del romanzo, scelti sia secondo il mio gusto personale, sia perché li considero i più significativi per rendere la filosofia dell'autore.

5.1 «Un Venerdì»

«Era un Venerdì; ma era come se fosse un qualsiasi altro giorno.

Fu un giorno in cui alcuni uomini si smarrirono tanto e a tal punto da invischiarsi nella somma iniquità. Il male li sommerse e divennero incapaci di vedere la verità, anche se essa era chiara come il cielo di giorno. Eppure tutti loro erano uomini di religione, autorevoli, scrupolosamente fedeli ai precetti della legge. Attiravano su di sé il rispetto della gente e ognuno di loro praticava assiduamente la più profonda meditazione. Tutti erano annoverati fra le persone più integre: profondamente legati alla patria, sinceri nella pratica religiosa, zelanti, virtuosi ed onesti. Eppure, questa totale dedizione alla religione non impedì loro di compiere il male, né rese le loro menti immuni dall'errore. La loro sincerità non li guidava al bene. Erano un popolo i cui membri discutevano tra di loro, ma le loro discussioni li indussero ad errare. Sebbene i loro governatori romani erano maestri di legge e ordine, gli ebrei misero a prova l'operato di questi ultimi. La folla di Gerusalemme, quel giorno, fu trascinata in un vortice di pulsioni emotive e, presa alla sprovvista, ne fu risucchiata. Mancando di un vero e proprio canone etico, quel popolo ne fu completamente sopraffatto, come se fosse stato privo di ragione o religione.

In quel giorno, gli ebrei ordirono ogni sorta di complotto nel richiedere ai romani la crocefissione di Cristo, al fine di cancellare ogni traccia del suo messaggio. Ebbene, quale fu la missione di Cristo se non quella di avere come discepoli uomini e donne governati dalla propria coscienza in tutto ciò che facevano e pensavano? Quando si

decisero a crocifiggerlo, si trattò del voler crocefiggere la coscienza umana e di estinguere la sua luce. Ritenevano che la ragione e la scienza imponessero all'uomo dei dettami che trascendevano quelli della coscienza. Non realizzarono affatto che quando l'uomo perde la propria coscienza nulla la può rimpiazzare, poiché essa è una torcia della luce di Dio e senza di essa l'umanità è priva di una guida. Quando l'umanità non ha una coscienza che la guidi ogni virtù viene sopraffatta, ogni bene si trasforma in male, l'intelligenza è in ogni ambito preda della follia. Le persone in questo stato assomigliano ad una città oscura, i cui luoghi familiari ed edifici, quando la luna è alta, danno un senso di direzione agli abitanti e mostrano loro la via che stanno percorrendo, mentre quando la luna tramonta, tali edifici imponenti costituiscono degli ostacoli e i punti di riferimento diventano pietre d'inciampo che rendono facile scontrarsi, non favorendo certo chi cammina. Accade lo stesso per gli uomini e le donne nella vita. Quando la coscienza li illumina, le loro virtù sono autentiche, ma quando la coscienza viene oscurata persino la loro intelligenza e bontà reca loro del male.

In quel giorno, certi uomini hanno desiderato uccidere la loro coscienza e tale decisione è stata la massima tragedia per l'umanità. Le azioni di quel giorno recano esempi di tutto ciò che guida l'uomo al peccato. Nessun male è mai accaduto senza avere origine in questa nostra volontà di colpire la coscienza ed estinguere la sua luce, riconoscendo al contempo la nostra guida da un'altra parte. Non c'è alcun male dell'umanità che non derivi da questo ricorrente desiderio di ignorare i dettami della coscienza. Gli eventi di quel giorno non appartengono solo agli annali dei primi secoli; sono dei disastri rinnovati quotidianamente nella vita di ciascuna persona. Tutti gli uomini e le donne, alla fine del tempo, saranno coevi di quel giorno fatale, perennemente sul punto di compiere lo stesso peccato e o stesso errore degli abitanti di Gerusalemme. Saranno loro le tenebre finché non si risolveranno a non travalicare i limiti della coscienza.».

5.2 «L'accusatore»

«Questo giovane, il cui lavoro era la persecuzione dei trasgressori della legge, era fra le figure pubbliche più eminenti della comunità ebraica. La sua famiglia era una delle più nobili e da essa erano venuti la maggior parte dei dottori della legge. Anche se ancora nella primavera della vita, era già un uomo di successo. Tuttavia, tale era stata la stima per la sua famiglia nel corso delle generazioni, che la gente non provava invidia per lui, ma piuttosto lo amava e ammirava. Era conosciuto come il più felice degli uomini.

Sua moglie, con la quale si era sposato di recente, era la più bella sposa di Gerusalemme ed apparteneva ad un'illustre famiglia. Egli era straordinariamente innamorato di lei e le portava teneramente rispetto. La fanciulla, di norma, dormiva profondamente per tutta la mattinata, come è costume delle donne che spendono le loro serate tra delizie e piaceri; ma quel giorno, contrariamente alle sue abitudini, volle alzarsi presto per parlare con il marito. Voleva qualcosa da lui, ed egli sapeva di cosa si trattava. Avrebbe anticipato il desiderio della donna, ma ebbe l'idea di farla tornare a coricarsi per un po', così da costringerla a rivolgere tutto il suo fascino verso di lui. Il suo proposito fu presto soddisfatto: dopo alcuni istanti la fanciulla cominciò a conversare:

«-Oggi è il mio compleanno.

-Pensavi che l'avrei dimenticato?

-Bene, hai intenzione di farlo diventare un giorno che non dimenticherò mai?

-Certo, perché no?

-Voglio che tu sia completamente mio oggi: nessuna altra cosa deve tenerti occupato.

-Niente mi avrebbe fatto più felice se non fosse stato per ciò che accadrà a Gerusalemme proprio oggi.

-Non ha nulla a che vedere con me: gradirei che tu non cercassi scuse. Non sono disposta ad accettarne riguardo al tuo amore verso di me.

-Non tollero i tuoi dubbi sul fatto che io non asseconi qualsiasi tuo desiderio! Ho una faccenda da sbrigare oggi nella sala del consiglio... e che faccenda!

-Cosa accadrà oggi nella sala dell'assemblea?

-Chiedono il sangue di un uomo contro il quale l'intero popolo si è sollevato – folla, sacerdoti, dottori della legge. Il suo caso deve essere chiuso oggi.

-Cosa ha che fare tutto ciò con me? Credi che la morte di un uomo comune richieda la tua attenzione più di me? Crocifiggono molti uomini ogni giorno, ma oggi è il mio compleanno: capita solo una volta all'anno.

-Probabilmente non ci sarà mai più una crocefissione come quella di questo profeta fino alla fine del tempo.

-Cosa vuoi ottenere da lui?

-Ho sentito abbastanza crimini contro di lui da mettergli contro tutta la comunità ebraica. La mia accusa espone con assoluta chiarezza che non ci può essere nessuna domanda di clemenza o grazia. Gli ebrei lo hanno condannato alla crocefissione all'unanimità. Oh, quanto la gente ammira la mia eloquenza! – si congratulano con me per lo zelo che ho dimostrato nella fede, il mio interesse per la nazione e l'erudizione nella legge. Non c'è dubbio che farò seguire a questo successo di ieri un ulteriore trionfo oggi: non ci deve essere alcuna esitazione di risoluzione e retrocessione.

-Il successo resta ancora il tuo idolo più grande. Ti fa diventare suo schiavo e distrugge tutti i tuoi buoni principi.

-É il mio amore per te che mi incita a cercare il successo. Voi donne non vi curate delle persone che falliscono.

-Se il successo significa che il vostro cuore non è più completamente nostro, ebbene saremo assolutamente indifferenti ad esso. Temo tu abbia già raggiunto tale livello nella tua carriera. Cosa spinto a perseguitare con tanto ardore? É stato l'amore per il successo o sei stato sincero? Cosa sai di lui per mettergli la nazione contro? Hai una voglia di rivalsa nei suoi confronti?

-Vuole rendere la massa ignorante pari a noi. Tenta di mettere il povero ad un livello sociale uguale al nostro. Queste idee sono distruttive per tutto l'ordine ebraico delle cose. Ti piacerebbe essere uguale al fabbro che lavora fuori da casa nostra?

-Non vedo alcuna tua superiorità su di lui se non il fatto che io sono tua moglie e che lui non ha una moglie come me. Ad ogni modo, non penso che il suo diventare uguale a te costituisca un crimine per il quale crocifiggere le persone.

-Ma in più, egli ha rinnegato Dio e smentito gli attributi divini così come sono nella legge. Non parla della capacità di Dio e della vendetta: tutto ciò che dice è che Dio è amore. Vuole che le persone non temano Dio ma che piuttosto lo amino, perché Lui ama loro. Riguardo ciò, egli viola gli insegnamenti della Legge sacra, cosa che può solo portare alla confusione.

-Uccideresti un uomo che ha detto che Dio è amore. È una cosa che nessun criminale direbbe! Dio è amore!

-Sei davvero affascinante! La tua raffinata bellezza vela dolcemente persino i tuoi errori. C'è un non so che di unicamente delizioso persino nel modo in cui fraintendi le cose. Credi che l'amore di cui parla c'entri qualcosa con l'amore per una donna? Lui non sa nulla delle donne.

-Una donna ama l'uomo che capisce l'amore più di quanto ama l'uomo che capisce le donne solamente. La maggior parte degli uomini del secondo tipo sono dei meri ipocriti. L'amore di una donna è il primo passo verso l'amore di Dio.

-La conoscenza che le donne hanno dell'amore non è la stessa che hanno gli uomini. Gli uomini le amano ma, per quanto le riguarda, esse amano semplicemente il fatto di vedere se stesse come l'oggetto amato dagli uomini. Le donne amano vedersi negli specchi. Questi sono gli uomini che amano.

-Certo che hai un'idea curiosa delle donne. È questo che pensi di me? Consideri il mio amore come ciò che ti ha distolto dall'amore di Dio?

-Oh, quanto sei legata ai tuoi modi sbagliati e fuori dal tempo! Rendi ogni conversazione che abbiamo un discorso generale, un tema rifatto nella tua mente sulla nostra relazione, su di te e su di me. L'amore riempie i vostri cuori di donna, ma non è così per gli uomini. Le donne non vivono che per l'amore, mentre invece un uomo ha la sua mente e il suo lavoro a cui pensare.

-Pensi che la ragione debba per forza essere fredda e distaccata?

-A volte ci possono essere dubbi in merito, ma nondimeno è noto il fatto che gli uomini saggi siano al di sopra delle emozioni.

-Il distacco intellettuale, comunque, non è il bene più alto. Mi sembra che tu sia sorprendentemente cambiato da ieri. Il tuo cuore era solito battere per cose diverse dalla ragione e dalla saggezza. Credi che questo dipenda dal successo che hai ottenuto?

-Le cime delle montagne alte sono sempre coperte di neve.

-Per quanto mi riguarda, preferisco di gran lunga la valle più in basso dove è caldo. Puoi salire da solo dove ci sono le nevi.

Allora, entrambi stettero in silenzio; la testa di lei posava sul petto di lui. Poi, sollevandola, lei lo guardò intensamente: era diverso dall'uomo che conosceva. In un attimo, capì che la persona che aveva amato era cambiata. Pensò che l'avrebbe lasciato. Sapeva ciò che lei stava pensando. La crepa che si era aperta fra di loro lo distrasse. Era disperatamente concentrato su di lei, e temeva che il suo discorso e la sua opinione l'avessero resa diffidente. Questa era l'unica cosa che non avrebbe voluto. Anche lei realizzò che i suoi pensieri erano andati troppo lontano e che ciò che era accaduto non aveva intaccato l'amore di lui per lei. Ricomponendosi, disse:

-Capisco bene qual è il tuo dovere e cosa hai tra le mani oggi. Ti sollevo da ogni preoccupazione su di me e il mio compleanno.

-Ora, sono rassicurato dalla tua intelligenza e dal tuo sano giudizio. Stavo per scagliarmi contro questa tua rabbia. Il nostro rapporto è tale che in qualche modo ti trovo più affascinante quando sei alterata che quando sei calma. Tuttavia, non riesco a capire perché tu dovresti essere infastidita oggi. Domani saremo le persone più felici e so quanto poco vale un solo giorno in un amore che è sempre stato autentico.

-Domani arriverà presto e avrai portato la religione alla vittoria, la nazione all'affermazione dei suoi valori.

-Adesso il mio cuore è in pace. Tornerò presto da te, ti amerò come promesso e sarà dolce.”

Voleva baciarla, ma lei girò il suo viso con eleganza. La baciò in fronte; ma la fredda dolcezza che percepì, lo mise in una profonda agitazione.

Uscì di casa con una minore fiducia in se stesso. Non era più soddisfatto delle opinioni che aveva sostenuto il giorno prima come se avesse svolto perfettamente il suo dovere. Non era più certo di essere dalla giusta parte della verità, anche se grazie alla sua eloquenza aveva prevalso sugli altri uomini chiedendo il sangue di quello strano uomo.

A proposito di sua moglie, il mutare improvviso delle emozioni l'aveva lasciata esausta. L'amore era per lei il cammino verso la felicità: attraverso l'amore aveva

trovato piacere. L'amore era cresciuto come la sua soddisfazione dei piaceri della vita e questi erano aumentati con esso. Questa duplice crescita l'aveva resa la creatura più felice. Poi, era capitato questo compleanno, il giorno che aveva sperato essere il più felice di tutti, ma questa faccenda di un uomo che doveva essere crocefisso quel giorno si era frapposta tra lei e le sue gioie. Parlare di lui aveva riempito il suo cuore a tal punto da dimenticare se stessa, cosa totalmente nuova nella sua esperienza di vita.

Dio è amore! Non era un concetto che sminuiva la divinità, ma piuttosto che la rendeva più nobile. Il Dio degli ebrei era onnipotente e terribile: il bene o il male dovevano allo stesso modo provenire da lui; ma il Dio che questo uomo predicava poteva essere solo buono, e quel giorno volevano crocefiggerlo per aver rinnegato Dio. Lo uccideranno per aver commesso il crimine di dire che Dio è amore, ma nessuno se non un angelo pieno di grazia può dire una cosa simile. Forse, dovrei andare nel posto dove vogliono ucciderlo e guardare in faccia quest'uomo che ha detto che Dio è amore. Chi lo sa? Mi sorprenderei di me stessa per questo nuovo amore. Mi ingannerei se provassi ad ignorare questa nuova luce che mi bagna. Potrebbe guastare l'amore di cui ho goduto finora. Forse da oggi in poi, non troverò più positivo essere solo una moglie attraente o una donna piena di passione. Mio marito saprà capire che rimarrò proprio come mi ha trovata ieri? Se così fosse, lo amerò in un modo molto naturale, con un tipo di amore calmo e razionale. Tuttavia oggi sono in fermento e gli uomini non capiscono le donne quando l'amore cresce in loro con furia e fervore. In quel momento, sono così impetuose e precipitose nell'umore e nelle emozioni che non riescono a sottomettersi alla ragione, alla saggezza o a seguire una sola via. La febbre dell'amore rende le donne inarrestabili e volubili; le rende legate alla rabbia improvvisa verso i loro amati e pronte ad abbandonare il loro affetto per i loro cari di un tempo, chiudendo con loro, persino contro la loro volontà o desiderio, in vista di una qualche nuova passione. Lasciate che gli uomini tengano d'occhio le donne quando la fiamma dell'amore brucia forte in loro. Gli uomini, per loro natura, non sono bravi ad intuire i suoi slanci.

Nel frattempo, il persecutore si preparò per l'assemblea. Era troppo immerso nei suoi pensieri e assalito dai dubbi sulla validità dell'accusa verso quell'uomo che non aveva commesso alcun crimine e che non predicava nulla di condannabile.

Richiamò alla mente le proprie osservazioni del giorno precedente in merito al suo essere possibilità di insurrezione e scisma all'interno della comunità ebraica. Aveva sostenuto che ciò che il predicatore insegnava riguardasse la condotta di vita della loro nazione, in quanto la loro intera esistenza si basava sulla venerazione delle scritture, sulla loro religione e tradizioni. Aveva quindi sottolineato che la loro religione aveva costituito un riparo contro il pericolo di frammentazione a cui erano esposti da quando i romani occupavano il loro paese, e che il mantenimento della loro religione era la loro unica speranza di sopravvivenza. Ripassò tutto questo nella sua mente per assicurarsi di aver tenuto effettivamente un atteggiamento corretto nei confronti della nuova predicazione. Credette di aver recuperato la sua compostezza, ma in realtà si era semplicemente fatto forza sfoderando lo scudo delle sue vecchie argomentazioni; questo l'avrebbe reso immune dai pungoli della coscienza e dall'assecondare dubbi fastidiosi.».

5.3 «Lazzaro»

«Un uomo chiamato Lazzaro, resuscitato dalla morte, viveva a Gerusalemme. La sua resurrezione era stato un miracolo di cui tutti parlavano. Eppure, solo in pochi vi credevano. La maggior parte lo negava. Non appena si aprì il processo contro il nuovo profeta, i cui seguaci dichiaravano avesse il potere di rianimare i morti, Lazzaro fu oggetto di numerosi dibattiti nella sala delle riunioni. Una cosa sulla quale non c'era dubbio era che fosse stato morto per qualche giorno, fin quando sua sorella vide Cristo e gli chiese, per il suo bene, di riportare in vita suo fratello. Non aveva altri fratelli al mondo. Credeva davvero in Cristo e lui rispose alla sua fede. La vita tornò al fratello, ma coloro che l'avevano conosciuto prima come un giovane di bell'aspetto, solerte e intelligente, lo riconobbero a stento dopo il suo ritorno. Adesso era pallido, con lo sguardo perso. Era taciturno e ragionava in modo incoerente. Nessuno riteneva che i tratti del suo viso potessero trasmettere qualche emozione naturale e umana. Non era né felice né triste: non rideva e non piangeva, ma se era disturbato da qualcosa scoppiava in una rabbia violenta e alla minima provocazione diventava agitato fuori misura. Viveva in una costante paura, in un terrore che quando camminava per le vie traspariva nei suoi sguardi, furtivi come quelli di un leone imprigionato senza via d'uscita. Non era in buoni rapporti con

nessuno, nemmeno con la sorella per il cui amore era stato rianimato. Non parlava con nessuno dei suoi precedenti amici e neppure voleva sedersi a fianco a qualcuno. Solo sua sorella, fra tutti in Gerusalemme, sedeva ai suoi piedi, lo baciava e gli voleva bene. Lei sola vedeva il suo ritorno come una benedizione. Perderlo le era bastato per bandire la speranza dalla sua esistenza. Ora, gli si aggrappava come farebbe uno al quale è stata ridata una preziosa fiducia dopo aver creduto di averla persa in seguito ad un rimprovero. La gente comune a Gerusalemme, comunque, sentiva la sua presenza come sinistra e reagiva a lui con disagio, disprezzo e ostilità. Il pensiero di lui creava problemi a tutti: nessuno voleva conoscerlo. Nessuno gli chiese come era stata la morte, sebbene lui solo l'avesse sperimentata e ne fosse ritornato. Persino i discepoli del nuovo profeta non gli erano affezionati, né lo ritenevano come uno di loro, sebbene lo considerassero un segno divino, prova dell'autenticità della dottrina del loro maestro. Tutti concordavano che il suo essere resuscitato non era un segno di benedizione né per Lazzaro né per alcuno dei suoi amici. Difatti, lo consideravano la persona più miserabile di Gerusalemme. Pareva loro che, dopo il ritorno della vita nel suo corpo, non fossero tornati con essa né lo spirito né l'anima. Se, pensavano fra sé e sé, il desiderio umano di tornare alla vita terrena può realizzarsi solo in questi termini, concordiamo nell'affermare che non c'è alcun bene per chi risorga.

Mentre Lazzaro era fuori, passeggiando di mattina presto quel giorno, dei bambini lo riconobbero. Gli girarono attorno e cominciarono a lanciare pietre contro di lui con beffe e scherni. Seguirono il vicolo che scendeva verso il basso e che lui sceglieva ogni volta, tenendosi a distanza quando lui li respingeva e avvicinandosi quando tentava di fuggire. In un vicolo in particolare, dove lui era solito andare, c'era la bottega di un povero fabbro. Il lavoro lì era così scarso che il fabbro aveva a stento abbastanza da mangiare, tuttavia quel giorno egli si sentiva al settimo cielo. Un commerciante molto noto gli aveva pagato un lavoro, pregandolo di mettere in azione la fornace e fabbricare certi articoli che dovevano essere forgiati il giorno stesso; era una questione urgente. Si trattava, spiegò, di una commissione molto importante, anche se si affannava nel dire che non si doveva dire nulla a riguardo. Ricompensando l'uomo profumatamente, il mercante stava in piedi a poca distanza, guardando la fornace, dopo che il fuoco era stato acceso, e il fabbro che si accaniva

in un crescendo di scintille. Era molto contento: la sua promessa al governatore romano sarebbe stata presto mantenuta.

Non appena Lazzaro arrivò, con i bambini al seguito, il commerciante capì con terrore che cercava rifugio nella bottega del fabbro. Alzando lo sguardo nel momento in cui entrò, il fabbro emise un grido che stillò paura nel cuore del fuggitivo. “Vai fuori di qui!” – gridò - “non entrare mai in questo posto. La sventura che porti è la peggiore delle cose. Ho già abbastanza miseria nella mia vita. Non portare malaugurio l’unico giorno in cui un raggio di speranza è apparso per me.”

Il fabbro impugnava il suo martello con rabbia, e non appena la sua mano tremò, questo volò dalla sua presa nella fornace. Tizzoni ardenti sprizzarono in tutte le direzioni ed uno di essi colpì il commerciante nell’occhio. Questi urlò di paura e dolore. Il fabbro si precipitò freneticamente dove il si trovava il mercante, per vedere cosa gli fosse successo. Facendo ciò, scivolò e cadde a terra. C’erano molti chiodi posizionati dove cadde ed uno di questi perforò la sua mano non appena toccò terra e gli attraversò il palmo. Nel crescente tumulto di grida e confusione, la gente accorse da ogni parte in aiuto alle due vittime.

Nel frattempo, Lazzaro colse occasione, girò sulle calcagna e, cambiando i suoi propositi, trovò il modo di salvarsi. Quando le sue due sorelle lo videro preso dal terrore, furono invase dal dolore e si precipitarono a pregare e supplicare Dio di completare la sua opera di misericordia verso Lazzaro, ridandogli salute, sanità mentale e bellezza ancora una volta. Dio ascoltò le loro preghiere, ma Lazzaro non riusciva più a sopportare di vivere da quelle parti. Decise di partire per una terra molto lontana e predicare laggiù la nuova religione.

Ansioso di rassicurare se stesso del fatto che poteva ancora vedere con i propri occhi, il mercante gettò un’occhiata al fabbro. Era là, con la mano per aria, attraversata da un chiodo. Nonostante l’insopportabile dolore, la sua compostezza era tornata e smise di urlare. Chiese alla folla di accompagnarlo a casa e di portare il fabbro da un dottore, evidenziando ai suoi amici che voleva accettare senza lamentarsi il proprio infortunio. C’era qualcosa nella sua mente che non voleva rivelare e della quale loro non erano a conoscenza. C’era una guarigione nel suo spirito, nel dolore del suo corpo – una guarigione da una malattia che solo lui conosceva.

Nel frattempo una grande folla si era ammassata nel luogo dove era accaduto il fatto, dopo che il baccano e le grida erano saliti. Le urla erano aumentate, chiedendo vendetta per gli stregoni che stavano corrompendo tutto e tormentando gli innocenti. Quando il commerciante sentì cosa stavano dicendo, chiese loro di disperdersi. Non desiderava vendetta e nemmeno riteneva che ciò che gli era capitato fosse opera dei discepoli del nuovo profeta. La folla, comunque, percepiva il proprio potere e giurò vendetta, sostenendo che se quei discepoli curavano i malati, potevano anche portare la malattia nei corpi sani. Coloro che facevano resuscitare i morti potevano anche assassinare gli innocenti. Urlarono fra di loro: “lasciaci andare nella sala dell’assemblea e chiedere il sangue di tutto il gruppo, il suo e quello dei suoi seguaci.”

Allora, intravidero un uomo in mezzo a loro che era corporatura troppo debole per poter agire insieme a loro nei propositi di vendetta. Prendendo queste circostanze come prova del fatto che costui avesse spergiurato il loro intento, si scagliarono su di lui e lo picchiarono. Quando questi perse i sensi, uno dei presenti disse: “questo è crimine; state uccidendo un uomo innocente che non ha fatto nulla di male”. La folla si voltò verso di lui con sguardi di sadico disprezzo e urlò con rabbia: “qui c’è un altro dei suoi discepoli. Uccidetelo!”. Non appena si avvicinarono a lui, l’uomo divenne pallido come la morte. Fare fronte ad una calca arrabbiata è come avere davanti una bestia da cacciare. Quelli che gli erano più vicini, si sottrassero uno ad uno al suo sguardo, ma la folla in sé non era intimidita e lo avrebbe pressoché linciato, innocente com’era, se non fosse stato per il pronto intervento di un uomo che lo conosceva bene e che lo salvò dalle loro grinfie. Da lì in poi, egli ebbe un implacabile odio per la folla stritolatrice. Aveva capito molto bene che non aveva il senso della verità, ragione o giustizia. La forza brutta era la sola cosa che riconosceva e che ammetteva.

Uno degli avversari più radicali del profeta della nuova dottrina e dei suoi seguaci, un sapiente dottore di Israele, giunse alla casa del mercante. Sentendo di questi eventi, era pronto ad affermare con certezza la natura maligna di quella cerchia. Nessun bene poteva provenire da essa. Si mise in disparte con il commerciante e gli chiese la verità riguardo allo strano incidente.

“-Per quanto mi riguarda non trovo nulla di particolarmente degno di nota a riguardo. Stavo in piedi, a fianco al fuoco e avrei dovuto mantenermi a debita distanza. Se avessi fatto così, non mi sarebbe successo nulla. Quando il martello di ferro è caduto nel fuoco, le scintille sono volate fuori e hanno colpito il mio occhio. Cosa c'è di strano in questo? Poi, un uomo è caduto a terra e un chiodo è passato attraverso la sua mano. Non è un fatto ordinario? Perché vuoi analizzare e interpretare ciò che è accaduto in modo così pedante?.

-Ma questo suo amico che è stato resuscitato non stava forse passando nel momento esatto in cui è successo il fatto? Tu sai sicuramente che quell' uomo è dietro ogni dannato avvenimento di questi giorni. È la fonte delle divisioni in Israele e il popolo ha paura a vederlo. Basta il suo aspetto a dimostrare che la sua resurrezione è stata opera di Satana. L'alito che respira in lui non c'entra nulla con Dio. È il respiro del diavolo. Egli è vivo, ma non ha ancora perso i tratti della morte. È come se la vita fosse tornata in lui in maniera tale da infondergli un' esistenza animale, senza farlo tornare un essere umano. C'è forse qualcuno che si ralleghi di essere suo amico, o qualcuno che sia lieto di prenderlo per mano come segno di buona sorte? Ha forse Dio fatto solo per lui ciò che non ha fatto per nessun altro al mondo? Credo che nessuno, tranne sua sorella, lo consideri il prediletto da Dio. Lei quasi lo adora, anche se persino i discepoli non hanno rapporti amichevoli con lui. Gli siedono accanto solo quando vogliono provare la verità e il potere del loro profeta.

-Dal canto mio, non capisco cosa rende le persone così sospettose e apprensive. Può essere che il fatto di essere stato resuscitato abbia un qualche significato speciale?

-Stavo ascoltando quando il nostro sommo scriba parlava di lui un giorno. Questo è quanto disse: “egli è come la coscienza delle persone che hanno commesso qualche trasgressione e si sono pentite. Dio si intenerisce con noi dopo i nostri errori. Ripara la nostra coscienza dopo che essa rimane per un periodo come morta, poiché peccare è uccidere la coscienza di qualcuno; tuttavia quando la coscienza si rianima, solo dopo la morte di questo Lazzaro, è metà viva e metà morta. È impossibile per la coscienza umana essere pienamente pura dopo il pentimento alla maniera di quella di un innocente privo di peccati”. Solo una persona ben dotata di saggezza e cultura sarebbe capace di una visione così fine. La folla non riesce a cogliere il

senso di questa analogia. Ad ogni modo sono fermamente convinto che quest'uomo che si aggira non abbia nulla a che fare con gli eventi di oggi.

-Le persone parlano delle loro inquietudini. Diranno che ciò che ti è accaduto è un presagio per avvertirci di ciò che capiterà a molti se non stiamo all'erta. Altri saranno convinti che eventi insoliti come questo siano di norma una punizione divina per qualche vagabondo criminale. Tuttavia, siamo consapevoli che non c'è stato nessun crimine, da parte tua o del povero fabbro, che avrebbe legittimato una tale punizione. Sostenendo, come fanno tutti, che entrambi siete innocenti, è fuori discussione che ciò che vi è accaduto è opera di Satana. È anche ciò in cui credo. Ho intenzione di recarmi alla sala dell'assemblea oggi per riportare questo dato. Lo riferirò a loro come prova chiara della presenza di un collegamento fra queste persone e il diavolo e che quest'ultimo le stia usando per tormentare la gente innocente come te. Non c'è dubbio che dobbiamo sbarazzarci di molti di loro.

-Persisterai nella tua opinione se ti dicessi che il fatto odierno è un miracolo che prova la loro sincerità? Se no, lascia che ti dica che gli stessi elementi che ti permettono di sminuirli, mi hanno convinto a crederci. Quest'uomo è posseduto da una forza straordinaria. Mi piacerebbe che tu sapessi, e facessi sapere a mio riguardo, che io ero in quella bottega, per fare in modo che fosse pronto il ferro necessario per la croce sulla quale il loro profeta verrà crocefisso oggi e per far preparare i chiodi che dovranno essere conficcati nelle sua mani e piedi. Il governatore romano ordinò così e io gli diedi la mia parola. Non voglio rimangiarmela. Quando ho aperto gli occhi e ho visto il fabbro gesticolare con una mano perforata da un chiodo nell'aria, mi è parso un chiaro segno dell'enorme crimine che sta per compiersi oggi. Il fabbro stava forgiando gli strumenti di un'azione malvagia e questo sembrò una sorta di intervento divino. Con il cuore che batteva, ho cominciato a credere. Sapevo che la mano di Dio era sopra le nostre e che quest'uomo, che appartiene a Lui, era stato ingiustamente servito”.

L'amico sapiente era stupito e disse:

“-È vero ciò che dici? Stai capovolgendo le mie idee. Credi che questi uomini possano essere stati sinceri prima di Dio, credi che non siano i discepoli del diavolo?

- È esattamente ciò su cui non ci può essere alcun dubbio da adesso in poi”.

Il visitatore sprofondò nel silenzio, le sue argomentazioni erano esaurite. Restò dubbioso per un po' finché la sua vanità e il suo amore per la parte più forte ebbero la meglio su di lui. Temeva anche cosa la gente avrebbe detto di lui e la rabbia del popolo. Alla fine disse:

“-É tutto un prodotto della tua immaginazione. Credi che l'intera comunità ebraica si sbaglia solo perché tu hai visto un chiodo nella mano di un fabbro e pensi sia stato una punizione per aver forgiato dei chiodi per la crocefissione dell' eretico? Con tutta la mia esperienza ed intelligenza, pensi che voglia dar credito alle tue fantasie e giudicarle al di sopra delle comuni opinioni, mature e solide? Pensi che Dio abbia bisogno di un segno del genere per convincere le persone che un Suo servo si sta comportando male? Non era in grado di inviare già un fulmine dal paradiso su di noi e decretare la nostra fine prima che noi spergiurassimo il suo profeta? Dio, secondo te, è così debole da non poter prevenire la crocefissione del suo apostolo se non per mezzo di un segno così eclatante? Non prenderò mai in considerazione questo genere di idee.

-Non hai ancora perso un occhio, né avuto un chiodo attraverso la tua mano. Se tu fossi passato per ciò che è capitato a me, avresti creduto.

-Quindi tu pensi che il modo di Dio per indurre i suoi servi a credere sia di togliere gli occhi delle persone e lasciare che il ferro perfori le loro mani?

-Sì: questo è il suo modo di agire con quelli che non credono o sono predisposti a farlo.

-Dunque, hai idea di cosa mi sta accadendo? Sono molto più incredulo e scettico di quanto tu lo sia.

-In verità, Dio guida colui che egli vuole, senza alcuna prova o segno, ma altri hanno prove e segni e lui guida quelli in nome di colui che desidera senza devianza.

-La tua idea di Dio è davvero molto ingenua: come quella di uno stupido ignorante che crede che Lui guardi a loro individualmente e riconosca le loro azioni, una ad una. É una concezione di Dio che chiunque abbia un minimo di conoscenza e intelligenza deriderebbe. Un credere come il tuo è una delle ragioni più convincenti dell'ateismo. Gli atei avrebbero certamente negato delle opinioni simili alle tue riguardo ai Suoi attributi.

-Ebbene, continua a pensare nel tuo modo intelligente. Da parte mia, ho sentito uno dei suoi seguaci dire che la scelleratezza, l'ignoranza e la povertà sono il sentiero della loro guida. Se sei davvero interessato a me e a cosa penso, prendi quell'uomo – perdono la tua comunità per lui. Da oggi in poi, io sono stupido, ignorante e povero”.

Entrambi smisero di parlare. L'erudito uscì con un cieco senso di rabbia e si diresse verso la sala delle riunioni. In un nuovo impeto di decisione, si impose di non abbandonare le convinzioni del giorno prima, nonostante, dentro di sé, ci fosse la percezione che la verità non fosse più così evidente come aveva pensato un'ora addietro!».

5.4 «La Maddalena»

«La città di Magdala, una delle città della provincia della Palestina, non aveva mai avuto nella sua storia una famiglia più in vista. A volte la popolazione si sottometteva ai suoi padroni volentieri, mentre altre volte li odiava con tutto il cuore. Alcuni erano amichevoli, altri brutali tiranni, alcuni giusti, altri tremendamente corrotti. Tra gli uomini della famiglia dominante, di nobile origine, sul lungo periodo ce ne furono di buoni e cattivi. È sempre così che sono i nobili aristocratici, nei piccoli villaggi come nelle potenti città, anche se all'apparenza, sembrano diversi.

Il capo-famiglia, al tempo di questa narrazione, era un uomo buono e retto. La sua unica preoccupazione era che ci fosse pace nel suo piccolo regno e che il popolo potesse condurre una vita serena. Grazie alla sua ricchezza li trattava con generosità, e li proteggeva col suo potere e prestigio. Gli affari pubblici andavano bene, e lui si ritirò a vita privata contento e pacifico. Sua figlia era quanto di più caro avesse e, insieme a sua moglie, facevano a gara nel vizziarla senza stancarsi mai. La fanciulla crebbe ricolma di amore e affetto, e tutti i suoi desideri venivano esauditi. Quando raggiunse la maturità, esplose la sua femminilità, mentre la sua bellezza si manifestava in tutta la sua potenza. Più che attirare gli uomini verso di lei, la sua bellezza li sconfiggeva e li schiacciava. In breve tempo diventò la perla della gioventù in città, e tutti i giovani pretendenti la desideravano in sposa. La sua famiglia voleva che scegliesse un marito adatto a lei, ma lei era profondamente

orgogliosa, anzi, insopportabilmente egoista. Guardava tutti con occhi colmi di disprezzo. La sua arroganza e vanità la portarono a pensare che nessun giovane della città fosse un valido partito per lei. Li rifiutò tutti.

Uno di loro ebbe l'idea di aizzarle contro dei suoi coetanei, facendosi beffe della sua arroganza. Quindi fece e disse cose indicibili, che fecero arrabbiare il fratello di lei, il quale riteneva suo dovere proteggere lei e la famiglia dalle follie di tali burloni. Gli uomini della città si divisero: una parte stava con il fratello, mentre l'altra parte con il burlone. Le due fazioni si affrontarono in battaglia, utilizzando dei bastoni. Quando lo scontro si aggravò, usarono coltelli e spade. Il conflitto dei giovani della cittadina si trasformò in una vera e propria ribellione contro l'autorità pluriennale della famiglia al potere. Alcuni vennero uccisi nella battaglia, compreso il fratello della ragazza. La quieta e pacifica comunità venne sommersa dal dolore. Le famiglie rimuginavano nelle loro case con il cuore spezzato per la perdita dei figli, del marito, di un fratello o di qualche amico. La loro tristezza era esacerbata dai futili motivi e dalla dolorosa repentinità del conflitto.

Anche la ragazza, come il resto della comunità, era triste, ma il fardello della tristezza era per lei particolarmente pesante e schiacciante, dato che ne era stata lei la causa scatenante. Il suo orgoglio e vanità erano stati la causa di tutto. Rimorso e tristezza la tormentavano. Veniva evitata e schivata dalla gente della città che, senza odio né rabbia, la lasciava semplicemente e dolorosamente da sola. Le pesò così tanto che si stancò della vita, mentre nessuno le si avvicinava o la consolava. Nessuno le forniva un qualche motivo che potesse alleggerire il dolore che accompagnava il pentimento per ciò che lei aveva causato alla sua gente. La sua disperazione toccò l'apice quando comprese che persino sua madre le si era rivolta contro. Solo suo padre le rimaneva di un qualche conforto, ma persino la sua tenerezza era un po' forzata e artefatta. Più tardi, sua madre si ammorbidì per un qualche senso del dovere di mamma nei confronti della figlia, ma compì il suo dovere di madre senza una forte convinzione. Questa tenerezza forzata fu il colpo più duro che la ragazza dovette subire, essendo già fortemente provata nello spirito dall'odio profondo e dall'aperta ostilità dei cittadini.

Un giorno la ragazza comprese che, se fosse rimasta in quel villaggio, la sua afflizione l'avrebbe sicuramente condotta a un punto che poteva portarla alla follia .

Decise di mettersi in viaggio verso Gerusalemme dove, come normalmente avviene nelle città indaffarate, nessuno sa nulla dei suoi vicini. Finse di volersi recare al tempio, in cerca di perdono, e sua madre non si oppose a questo desiderio. Così la ragazza infelice lasciò il villaggio, senza che nessuno le dicesse addio e senza che nessuno rimpiangesse la sua partenza.

Quando si lasciò il villaggio alle spalle, poteva quasi sentire la gente locale sospirare profondamente di sollievo alla notizia della sua partenza. Nessuno si dispiacque per la sua partenza. Entrò a Gerusalemme in uno stato di disperazione e tristezza, causato dai pensieri e dalla decisione di partire. Aveva abbastanza danaro per un lungo soggiorno, quindi non era in ansia, e tuttavia non aveva idea di cosa fare nella grande città. Il suo desiderio ardente era di espiare il suo peccato di orgoglio, umiliandosi in massimo grado, e vivendo con le persone più umili, che appartenevano agli strati sociali più bassi, insieme a donne meno colpevoli di lei, dai peccati più lievi dei suoi.

Alcuni della città videro che aveva l'aria smarrita, e le si avvicinò uno di quelli che mai lasciano una donna in pace, senza tentarla o girarle attorno con fare seducente – e sono in tanti nelle grandi città - . Si mise a parlare con lei, le fece delle proposte, perseguendo il suo obiettivo con impeto e promettendole una vita di piacere e agiatezza, in certe case che lui conosceva e che erano frequentate solo da un gruppo ristretto della gente più abbiente. Lei ricompensò le sue fatiche e la sua presunzione nel rivolgerle una tale proposta con calci e colpi. Eppure, la proposta l'attrava, da due punti di vista. Le avrebbe permesso di toccare il punto più basso dell'umiliazione, e di espiare le sue colpe. Avrebbe inoltre offerto agli uomini ciò per cui avevano lottato fra loro – il godimento del suo corpo. Avrebbero avuto da lei ciò che desideravano: sarebbe stata un'altra forma di espiazione, appropriata al tipo di colpa di cui si era macchiata: avere negato agli uomini quelle cose per cui loro si erano scagliati l'uno contro l'altro.

Così, entrò in una certa casa di Gerusalemme, nonostante non avesse nulla in comune con chi lì abitava, e le sue colleghe capirono immediatamente che lei non aveva nulla a che fare con loro. Non aveva né le loro caratteristiche né i loro modi volgari, quindi non dimostrarono alcun entusiasmo particolare, gelosia o odio alla sua presenza. Conclusero che c'era qualcosa di misterioso da qualche parte in lei e

la accettarono pensando che la sua bellezza e il suo singolare fascino l'avrebbero presto portata al di fuori di quel genere di posto.

Molto presto la ragazza adottò un comportamento sorprendente e inusuale sia con le sue colleghe donne sia con i visitatori maschi, un modo di fare alieno e diverso dalla tipica vita appena intrapresa. Non stava a lungo con gli uomini e non parlava molto con loro. Rifiutava gli uomini che non le baciavano la mano con deferenza e rispetto. Qualsiasi uomo avesse passato del tempo con lei, la fanciulla lo trattava con scherno e disprezzo, spedendolo frettolosamente via con un calcio doloroso nel fondo schiena, fuori dalla porta. La gente della casa considerava un tale comportamento dannoso per il loro traffico, ma per la soggezione che lei incuteva, e per la sua bellezza, nessuno si azzardò a criticarla. Malgrado la loro bassezza, ammiravano il suo orgoglio e superiorità. Il flusso di clienti per lei aumentò, mentre la servile sudditanza delle altre donne acuiva il suo disprezzo per loro. Comprese dunque che quella vita di umiliazioni non sminuiva il suo orgoglio. Aveva degradato se stessa, ma non aveva espiato la sua colpa, e anzi, la sua vanità era aumentata, mentre lei era diventata insofferente.

Un giorno giunse da lei un importante comandante romano e cominciò a baciarle la mano, desiderandola ardentemente. Ma lei si adirò, perché lui non la rispettava, e perché aveva dimenticato di ammirare la sua bellezza. Lo mandò via con un calcio violento – non pensava di poterne dare uno così pesante -. Egli tornò da lei, mano sulla spada, per lavare l'onta subita nel sangue. Lei non sobbalzò e non mostrò paura, ma scattò verso di lui, preparando un altro calcio. Sbalordito, riprese il suo autocontrollo e se ne andò. Quando le altre donne sentirono quanto era avvenuto, accorsero aspettandosi di trovarla tremante e in ansia per ciò che aveva dovuto affrontare. Invece, la trovarono composta, tranquilla e impassibile. La ragazza pensava che lui l'avrebbe uccisa per vendicarsi di ciò che gli aveva fatto. Allora, ci sarebbe stata davvero un'espiazione per il suo peccato di orgoglio, quell'espiazione di cui era in cerca, ma che non era riuscita a trovare. Era amaramente arrabbiata perché ciò che si augurava, e che dava per certo, le era sfuggito.

I giorni passarono e la ragazza rimase chiaramente arrogante, come sempre. Gli uomini continuavano ad essere passionatamente innamorati di lei, nonostante il disprezzo e le umiliazioni che continuava ad infliggere loro. Se avesse saputo che

gli uomini avrebbero accettato la sua sfacciataggine e la sua vanità, si sarebbe scelta un marito fra gli uomini del suo villaggio. L'aveva infastidita che tra quelli non aveva individuato nessuno meritevole del suo rispetto, non aveva immaginato che avrebbero accettato il suo disprezzo nei loro confronti. Non sapeva che gli uomini avessero un tale grado di depravazione da renderli pronti ad accettare umiliazioni imbarazzanti e pesanti pur di possedere un bel corpo.

Poi, un giorno, arrivò nella casa un giovane soldato romano, garbato e posato, dallo sguardo fine e sognante. Non appena lo vide, la fanciulla provò un sentimento mai sperimentato prima, un sentimento simile all'affetto o all'amore. Desiderò sedersi accanto a lui e conversare, ma si trattenne e lo lasciò alle sue colleghe che si infatuarono di lui, iniziando a corteggiarlo, e non potevano credere che fosse davvero un soldato che combatteva in battaglia, poiché era ancora molto giovane. La loro incredulità lo irritò, quindi prese a raccontare loro aneddoti sul suo coraggio e valore, e su come schiacciava i nemici e li terrorizzava. Tuttavia, le donne si misero a ridere fra loro, poiché le sue parole non le impressionavano, essendo abituate alle vane glorie dei soldati e alle loro false esagerazioni. La ragazza di Magdala si mise ad ascoltare i suoi racconti di nascosto e le parve che quelle parole fossero diverse da quelle degli altri soldati. Gli sentì dire che aveva dato un grosso colpo sulla testa di un uomo, che quello era caduto come una massa inerme. A quel punto lo guardò e le parve che il suo sguardo fosse pieno di tristezza e di dolore per quello che aveva commesso. Forse quello era il primo uomo che aveva ucciso, e per questo motivo, quell'immagine era ancora vivida nella sua memoria ed era chiaro che per lui ricordarlo non era piacevole.

Si avvicinò a lui e gli chiese:

“-Ha urlato quando l’hai colpito?”

-Certo che no! Non ha né pianto, né urlato. Il suo cadavere giaceva immobile.

-Sei sicuro di quello che dici?

-Non ci sono dubbi. Chi viene colpito in testa non urla né geme, purché il colpo sia deciso sulla testa, e non tentennante o frettoloso.

-Questa è la solita ciancia alla quale siamo abituate. Nessuno fra di voi sa dire la verità? Sei capace per una volta di dirmi la verità, dato che mi riguarda da vicino?

-Ti assicuro che l'uomo che ho ucciso non ha né urlato né emesso alcun gemito.

-Magari potessi fidarmi delle tue parole.”

Poi, li lasciò all'improvviso come se fosse arrabbiata ed esasperata. Nessuno capiva quale segreto ci fosse dietro a quelle domande, dato che lei poneva le sue domande con palese precisione e indubbio dolore. In realtà, un'ossessione la perseguitava dal tempo della morte di suo fratello, sotto forma di una voce che turbava il silenzio della notte e la quiete del sonno. Gridava, gridava contro di lei e la tormentava con violenza. Le pareva che fosse la voce di suo fratello che urlava prima di morire e non aveva dubbi che in quel momento l'avesse maledetta, perché il suo orgoglio era stato causa della sua morte. Quando udì le parole del soldato, si augurò che fosse stato sincero. Avrebbe potuto trovare la pace del cuore grazie alle sue parole, nella certezza che suo fratello non aveva urlato prima di morire e che la voce che sentiva di notte era semplicemente uno degli effetti dello stato tormentato della sua mente che, da quel giorno, non l'aveva più lasciata.

Quella notte dormì in pace, senza sentire l'ossessione che prima la turbava o l'urlo del fratello che la chiamava senza pietà e senza perdonarle il peccato che gli aveva procurato la morte. Una tale serenità le era nuova: non l'aveva più provata dal giorno della tragedia e si rallegrò profondamente.

Il giovane tornò l'indomani. Temeva che lei fosse arrabbiata con lui, ma si rianimò quando lei lo salutò con un tenero sorriso. Avanzò verso di lei con malinconia, ma lei gli parlò con una certa ironia:

“-È questo l'eroe cortese che ci ha abbagliato con il suo eroismo e con le sue parole? Ma lascia che ti chieda: non è che confondi la tua vanità, eroismo e coraggio, con una specie di rimorso di coscienza, quando dici che hai ucciso un uomo di cui non sapevi nulla e che non ti aveva fatto alcun male?”

-Cosa c'è di male? Un mio amico dice che uccidere un uomo non è un male, purché le donne procreino ogni giorno.”

Lei sorrise a questa idea che prese come una semplice battuta. Non le entrava in testa che c'erano persone che la pensavano davvero così e che così agivano.

“-Condividi l'opinione del tuo amico? Credevo che considerassi l'uccisione di un uomo innocente, che non conosci e non ti conosce, in guerra o in pace, un atto che la coscienza non può giustificare in alcun modo.

-Tu sei una di quelli che parlano notte e giorno di coscienza, religione, fede o non fede, peccato, ateismo e pentimento, mentre noi parliamo di queste cose solo molto raramente. I nostri discorsi riguardano soprattutto coraggio, disciplina, valore militare e forza, sconfiggere le avversità, uccidere i nemici e l'amore per la gloria. Così, abbiamo dominato il mondo, mentre voi non avete dominato nemmeno voi stessi.”

Lei notò che lui si stava irritando per una questione che gli interessava poco e che voleva parlarle solo d'amore, l'amore che si era impadronito dei suoi pensieri fin dal loro incontro del giorno precedente. Le venne in mente di ringraziarlo per averla liberata dall'ossessione che la tormentava nel sonno, ma ci ripensò, e decise di non dargli occasione per parlarle del suo amore. Proseguì invece con l'argomento che aveva iniziato:

“-Ti sei sentito un eroe coraggioso che ha esposto la sua vita al vero pericolo? Hai dominato qualcuno della tua gente che non avresti sottomesso se fossi rimasto a Roma? Non vedi che sei nella stessa posizione nella quale ti trovavi prima di rischiare la morte in guerra? Senti di essere un conquistatore vittorioso nel sottomettere gente a te superiore in questo paese sconsolato? Pensi di avere sottomesso dei ricchi o dei grandi uomini in questo paese? In realtà gli unici Romani che li dominano sono i loro pari. Pensi di avere guadagnato qualcosa da questi signori che giustifichi il pericolo al quale ti sei esposto e il fardello del peccato che ora porti avendo ucciso degli innocenti? Il soldato conquistatore è signore solo nel momento caotico della conquista. Dopo, ritorna alla sua solita condizione e non comanda nessuno di quelli che non comandava neppure prima.

- Coloro che sono morti in guerra, hanno costruito la gloria di Roma.

-Intendi la gloria di dieci o venti persone a Roma! E cos'è la gloria? È quella ridicola processione in cui Cesare procede attorniato dai prigionieri trascinati dietro la sua carrozza? Credete che la gloria consista nel mescolare re e principi con quegli schiavi? Quelli erano re nei loro Paesi, ma in prigionia il loro destino è di essere schiavi. É questa la gloria di cui vi vantate?

-Mi sono stancato di pensare e, dalle nostre parti, i soldati non devono pensare. Il soldato è soggetto solo alla disciplina. La disciplina placa la sua coscienza e la sua

mente e fa di lui un docile strumento. Per questo, il soldato è giustificato qualora venga meno alla sua coscienza.”

La ragazza notò che il giovane non era particolarmente dotato di intuito e che la conversazione lo stancava. Questo le piacque, poiché accresceva la sua sensibilità rendendolo pienamente meritevole di affetto. Desiderò baciarlo e sentì che desiderava averlo tutto per sé. Questo sentimento la allarmò, arrossì con imbarazzo al pensiero che il desiderio e la passione per un uomo si fossero impadroniti di lei. Ripensò agli incontri che aveva avuto con gli uomini, giorno dopo giorno, consapevole che si trattava solo del suo corpo: un animale che ne incontra un altro. Quando sentì che la propria anima desiderava un uomo in particolare, con il quale non aveva alcun legame, le sembrò una lussuria bella e buona. Si vergognò di essere intrappolata nel peccato in quel modo, cosa che non aveva mai provato quando, prima di lui, i suoi incontri con gli uomini erano solo un fatto fisico.

Appena questi pensieri attraversarono la sua mente, si alzò in fretta e lo piantò lì, ma gli lanciò uno sguardo sfuggente che gli fece capire che non le sarebbe dispiaciuto vederlo ritornare quando voleva.

Tornò da lei il giorno dopo. Aspettava con ansia che lui ritornasse, senza ammettere a se stessa che lo desiderava. Era come se si disprezzasse per il suo desiderio. Quando arrivò, si chiuse nella sua stanza e lo lasciò alle sue compagne, che volentieri lo avvicinarono con modi sconvenienti, un fare voluttuoso e con parole lascive. Lui prese a narrare alcuni aneddoti dell'accampamento romano: come l'esercito avesse esultato per uno dei suoi eroi che da solo aveva ucciso cinque abitanti di un villaggio lontano. Quelli lo avevano aggredito e per questo lui li aveva uccisi tutti. Così, il nome di Roma iniziò a seminare il terrore nel cuore del popolo, in quel paese. Da quel momento, nessuno aveva più osato sfidare un romano, per quanto vile e rozzo potesse essere. Il comandante lo aveva elogiato come il massimo esempio di soldato romano e ci aveva ordinato di rispondere in modo inflessibile e duro contro i nostri avversari, e con tale violenza da seminare il terrore nei loro cuori a sentire nominare Roma e che questo era l'unico modo per conservare il potere dei Romani, ovunque giungessero le loro conquiste.

Continuò a conversare con loro, ma intanto sperava che arrivasse la sua amica, ma lei non si presentò e lui, stanco di aspettare, chiese di lei. Restò con le sue

amichette, finché tutti andarono da lei, e c'era un gran fracasso, ma quando entrarono nella stanza di lei, lui tacque e loro fecero lo stesso. Si avvicinò a lei e baciò la sua mano. Anche loro si avvicinarono e le dissero quanto ardentemente lui l'avesse desiderata e come la loro conversazione l'avesse stancato. Quando fecero il gesto di uscire, lei le bloccò e tutte insieme rimasero lì con modi educati e modesti a loro insoliti. Lui era felice di vederla contenta e le donne si rallegrarono nel constatare che lei le accoglieva, abbandonando il suo vecchio atteggiamento e anche il suo totale isolamento. Lei cominciò a scherzare con lui, dicendo che le sue mani erano sporche di sangue e che non amava stare seduta in compagnia di criminali sanguinari, anche se non pensava seriamente nulla di tutto ciò. Lo sguardo di questo giovane mite dimostrava quanto non fosse affatto né un sanguinario né uno sterminatore di innocenti. Lei finse di voler uscire. Al che, il giovane le afferrò il vestito, implorando perdono e dicendo che non avrebbe ucciso mai più nessuno né messo a tacere la propria coscienza. Pianse fra le braccia di lei, finché lei credette al suo pentimento e quindi lui se ne andò contento e soddisfatto.

Credere era diventata per lei una necessità. Aveva fortemente bisogno di questo nuovo amore, grazie al quale, per la prima volta, avrebbe trovato rifugio dal rimorso e avrebbe potuto trovare pace. Sentiva che la sua arroganza, seppure non del tutto scomparsa, senza dubbio si stava affievolendo, e provava per questo un'immensa gioia. Tutti i suoi sforzi precedenti di umiliarsi abbracciando la prostituzione non avevano portato a nulla. Infatti, non aveva macchiato la sua anima, ma solo il suo corpo. Adesso che sentiva per la prima volta un amore puro e candido, la sua anima era stata dolcemente umiliata nel modo che aveva desiderato, ma mai raggiunto. Le divenne chiaro che il suo peccato più grande, l'orgoglio, non poteva essere espiato veramente se non tramite la via dell'amore puro. Infatti, era quello che l'aveva umiliata e purificata, mentre tutto il resto l'aveva sporcata senza riscattare il suo orgoglio. Era certa che se solo avesse amato sin dal principio, non sarebbe mai caduta nel suo primo peccato, e neppure nel secondo, che aveva sperato potesse essere una forma di espiazione del primo.

Questa fase d'amore non durò a lungo e non l'apprezzò per molto. Presto, passò oltre questa dolce e semplice passione, questo sogno delizioso, questa serena felicità, arrivando ad un altro amore più profondo, più intenso, più coinvolgente, e

maggiormente virtuoso. Quando si rese conto di questo amore più grande, capì che il primo non era che una goccia nel mare. Se ne dimenticò completamente.

Quando poi incontrò di nuovo il giovane, lo ignorò pur non cacciandolo, come se non ricordasse che un giorno il suo cuore aveva sobbalzato al vederlo e di come la sua anima avesse imparato la passione e il suo spirito la purezza grazie a lui. Se ne dimenticò completamente, come la sete viene dimenticata quando il viaggiatore assetato giunge ad una piccola sorgente e ne viene gioiosamente rinfrescato, ma quando poi trova il grande fiume dimentica la sorgente e quanto buona fosse.

Accadde che un giorno, mentre lei se ne stava alla finestra ad attendere l'arrivo del giovane, allo stesso tempo in lotta e sopraffatta dal suo desiderio per lui, per un'ora stette lì a desiderarlo e poi per altre lunghe ore la sua anima si sforzò di dimenticarlo.

Mentre si trovava in questo stato, ecco arrivare un uomo importante, che rideva sarcastico, battendo le mani, e dicendo:

“-Ebbene! Oggi ho visto una cosa strana e inaudita. Posso solo pensare che la fine sia vicina se le cose continueranno in questo modo. Non sapete cosa è successo oggi a Gerusalemme? Un uomo comune, senza potere, autorità o rango, completamente privo di conoscenza e danaro, è entrato a Gerusalemme su un asinello, un asinello disgraziato e traballante, abbastanza da gettare a terra il suo domatore e rompergli il collo. È entrato a Gerusalemme accompagnato dalla feccia del popolo di Israele, senza potere né scienza. Alcuni avevano ancora addosso vestiti puzzolenti di pesce – poiché sono in gran parte pescatori della Galilea – una massa di ignoranti, poveri e bacati di mente come si trovano difficilmente a Gerusalemme. Proprio in questo modo miserabile, quell'uomo ha fatto il suo ingresso nel nostro paese, con in mano un ramo di ulivo che usava per invitare alla pace. Predicava l'amore fra la gente e quello fra Dio e gli uomini. I suoi discepoli dicevano che è un profeta che fa miracoli e guarisce i malati. Si dice persino che resuscita i morti e così via altre superstizioni presunte fra i suoi seguaci. Invita ad una nuova fede e ad una religione speciale che pone i poveri sopra i ricchi, gli ignoranti sopra i sapienti e i deboli sopra i forti. Credevo che la follia di questo messaggio e la mediocrità dei suoi propagatori bastassero affinché queste sciocchezze venissero considerate con disprezzo e sarcasmo. Sono quasi sbiancato invece nel vedere come la gente

accorreva verso di lui, lo circondava e gli credeva. Posso solo pensare che a credere in lui sia qualcuno che ha già perso ogni speranza nella vita.”

La fanciulla da Magdala cominciò a chiedere del predicatore, chi era, cosa predicava e chi erano i suoi seguaci. E venne a sapere, a proposito di quell'uomo che era entrato a Gerusalemme, che predicava l'amore fra tutte le genti e l'amore fra Dio e l'umanità, invitava all'umiltà come fonte di tutte le virtù, come via di salvezza e come modo per conseguire la felicità eterna, e che rimetteva i peccati e assolveva dalle colpe. Si convinse profondamente che la sua salvezza sarebbe venuta per mezzo di quell'uomo, di quel maestro che non elogiava ricchi e sapienti e che guariva la gente dall'arroganza. Si illuminò in volto per quest'intuizione.

Si alzò in piedi nella sua stanza, aspettando che tutti se ne andassero. Quando uscirono, sgusciò fuori di nascosto dalla casa e scappò con un solo pensiero in testa. Era a capo scoperto e indossava un abito leggero. Non voleva perdere tempo, né rallentare la propria riappacificazione, temendo che ciò che aveva in mente potesse sfuggirle. Non era in uno stato accettabile per una signora che camminasse in strada, ma lei non vedeva nulla di ciò che la circondava, né si preoccupava di quello che potevano dire sul suo conto. Si lasciò alle spalle tutta la sua ricchezza e corse verso il luogo in cui avrebbe potuto incontrare quell'uomo. Si era convinta che lui l'avrebbe condotta verso la salvezza.

Non fu difficile incontrarlo, poiché c'era una grande folla che lo circondava. Alcuni erano lì solo per curiosità, altri speravano di guarire dalle loro malattie, altri lo seguivano per una vera fede in lui. Cominciò a farsi strada in mezzo alla folla. Si vedeva dall'aspetto e dall'abbigliamento che non era una donna virtuosa. La gente la disprezzava, si allontanava da lei, aprendole così un varco. La inondarono di sguardi di disprezzo e astio. Lei non diede loro alcuna importanza e si avvicinò a lui, tuttavia non riusciva a vederlo in faccia perché non era girato dalla sua parte. Poi lo toccò, come una donna tra le tante, ma lui seppe che era il tocco di una credente. In realtà tutti quanti lo toccavano, ma lui se ne accorse solo quando questa credente lo toccò. Infatti solo lui poteva riconoscere il tocco di un credente. A quel punto, il maestro si voltò indietro per chiedere chi lo avesse toccato. Non appena vide la ragazza che stava scappando, lei fu sopraffatta da quella vista e seppe che la sua speranza di salvezza questa volta non sarebbe andata delusa. A gran voce,

dichiarò la sua fede in lui e che la sua salvezza era in lui. Lui le fece segno di seguirla. Molti si adirarono con lui, poiché lui, che era un profeta, nel quale la gente aveva riposto la sua fede, si avvicinava a una come lei. Quando si accorse del loro sdegno, disse loro queste impressionanti parole: “Il saggio pastore si preoccupa della pecorella smarrita dal gregge e gioisce quando questa torna a lui, lasciando quelle che da lui non si sono allontanate.”. Ma molti di quelli che gli erano attorno non accettarono queste parole come una buona giustificazione per la sua tenera attenzione verso la ragazza e l'accoglienza che a lei riservava, poiché lei era evidentemente una grande peccatrice.

La folla si disperse, ma lei si attaccò a lui più della sua ombra e lo seguì finché non raggiunse una casa dove entrò. Quando lui si sedette, lei si avvicinò ai suoi piedi, li lavò con le sue lacrime e li asciugò coi suoi capelli. Li baciò e li accarezzò con amore. In quel momento, sentì di essere stata guarita da tutte le sue malattie. La luce del nuovo profeta pervase la sua anima e fu piena della grazia di Dio. Guarì dall'orgoglio: rimpianto, tristezza e rimorso svanirono in lei. Fu purificata da tutto ciò di cui si era macchiata. Si sentì felicissima, provò una gioia piena e profonda che mai avrebbe ritenuto possibile. La sua guarigione portò lacrime di gioia, dimenticò tutto tranne questa nuova fede che abbracciò con tutta la forza, fede e sincerità che erano in lei. Nessuna anima prima della sua aveva conosciuto una tale purificazione, né la grazia di Dio aveva mai prima di lei pervaso qualcuno come aveva fatto con questa giovane peccatrice. Grazie alla misericordia di Dio, divenne Santa e la sua purificazione divenne proverbiale²⁷³.».

²⁷³ Di questo ultimo paragrafo, riporto l'estratto originale nell'appendice B.

5.5 «La preghiera degli Apostoli»²⁷⁴

“O Dio, Tu sei dimostrato pieno di grazia nei nostri confronti e hai posto la coscienza dentro di noi.

Essa si rallegra per il Tuo Spirito, e ciò che essa proibisce è in nome Tuo.

Colui che le obbedisce, obbedisce a Te.

Colui che la respinge, respinge te.

Ci hai lasciato la sua obbedienza.

Mantieni le nostre azioni nei limiti della coscienza.

O Dio, non farci intrappolare dalle cose di questo mondo che ci spingono ad oltrepassare i suoi confini.

O Dio, ispiraci affinché solo lei ci possa guidare.

Insegnaci a prestarle ascolto al posto di altre voci ugualmente imponenti, e a non riconoscere altri idoli da adorare o da stimare al di fuori di lei.

Poiché, al di fuori della coscienza, non c'è bene.

O Dio, guida coloro che governano le faccende degli uomini, affinché non stabiliscano alcun ordine che obblighi a trasgredire alla coscienza, e affinché non infliggano dei mali che abbiano un riscontro concreto e immediato, per amore di un qualcosa ritenuto, in fondo, buono per la società. Poiché questa è l'origine del nostro tragico problema e la fonte del male che incombe dentro di noi.

O Dio, Tu ci hai elargito una coscienza priva di forza fisica, per avere in cambio la nostra riluttante obbedienza. Donaci, dunque, un profondo slancio spirituale che ci permetta di seguirla con convinzione e delizia. Questo bandirà l'errore, e la cacciata del male e dell'ingiustizia rafforzerà la fede degli uomini e delle donne, e li guiderà sulla retta via.

O Dio, guida i tuoi servi che si sono smarriti senza speranza. Tu sei Colui che presta ascolto e Colui che dà risposta.”.

²⁷⁴ La traduzione riguarda solo l'ultimo paragrafo del capitolo intitolato *La partenza degli Apostoli*. Il titolo qui riportato è quindi di mia invenzione per meglio rendere il contenuto del testo tradotto.

5.6 «E le tenebre ricoprirono la Terra»

«Era mezzogiorno e il cielo era limpido. Poi, nuvole lievi accorsero da ogni direzione in pochi minuti. Oscure ombre avvolsero Gerusalemme e si fece sempre più scuro, tanto che a stento si riusciva a vedere la propria mano stesa di fronte a sé. Cadde la grandine e venti furiosi scossero la città, sradicando alberi. Gerusalemme non aveva mai conosciuto un tale evento in quel periodo dell'anno. Nessuno poteva ricordare di aver assistito ad una tempesta del genere, tranne pochi vecchi che dicevano, come sono soliti fare le persone anziane, che avevano visto un temporale di tale portata solo una volta nella vita.

Per tre ore, tutta la terra rimase avvolta nelle tenebre.

Quelle tre ore sembravano non finire mai, mentre la paura e l'agitazione riempivano i cuori delle persone. Tutti erano profondamente inquieti per ciò che le tenebre parevano annunciare. Il popolo di Israele sapeva che prima di allora Dio aveva portato le nazioni alla distruzione proprio per mezzo di quel vento e di quelle tenebre. Pensarono che l'ora fosse giunta e ripercorsero nella mente le mancanze commesse per le quali valeva la pena di essere travolti dalla collera divina. Si ricordarono anche che, quando una tale risposta alle loro malvagità non c'era stata, essi erano caduti nell'iniquità, pensando che il giudizio divino fosse ancora lontano. Ora, erano sicuri che il giorno fatale incombeva su di loro.

Invano, le truppe romane tentarono di contenere l'impatto dello strano evento. Dissero alla gente che avevano sentito dire di un paese lontano dove questo tipo di tenebre si presentava di frequente. Era un fenomeno quasi familiare per loro, dicevano: non lo vedevano in alcun modo come presagio di una punizione, nè come uno dei segni dell'ultima ora, pur non avendo idea di cosa questa fosse. Si misero a ridere e a schernire gli animi agitati che in ogni cosa percepivano pericolo – persone che di colpo, considerando ogni evento naturale come un minaccioso presagio, come se fosse l'unica ragione per cui tutti i misteri del mondo destassero allarme nelle loro anime.

Quando le persone devono fronteggiare un evento naturale inatteso, del quale non comprendono l'origine, si dividono in due gruppi. L'uno, la minoranza, non è per nulla infastidito o sgomentato e non fa nulla per fuggire. L'altro è molto scosso.

Questi sono la maggioranza. I rispettivi atteggiamenti non devono essere fatti risalire al coraggio o alla codardia. Essi sono per noi uomini spontanei quando dobbiamo affrontare il casuale e lo sconosciuto. È un fenomeno di natura molto diversa da quella della reazione al pericolo. Il più coraggioso e impavido di noi in guerra è probabilmente il più pauroso quando una totale oscurità o un pericolo ignoto ci assale. Questo fatto è ben visibile nel caso dei bambini. Persino fra i più piccoli ne troverete uno che non ha paura quando incontra qualcosa di strano e ignoto, mentre invece un suo fratello o una sua sorella sono completamente terrorizzati. Eppure, sono entrambi teneri bambini e in nessun caso la reazione dipenda da una valutazione razionale. E' stato diffusamente notato questo tipo di comportamenti durante i raid aerei della scorsa guerra.

Il temporale infuriava con venti di una violenza crescente. Spaventata dal rumore degli elementi, la popolazione di Gerusalemme si chiuse in casa. Le strade rimasero deserte. Le tenebre erano più intense sopra la collina del Calvario. Sulla cima di questa, nel posto chiamato Golgota, cioè “luogo del cranio”, stava un piccolo gruppo di gente. Erano alcuni soldati romani che avevano scherzato e chiacchierato prima dell'incombere delle tenebre. C'era anche una piccola compagnia di pie donne, credenti in Cristo, che erano giunte per vedere il loro maestro e profeta prima che prendesse la sua partenza per questo mondo o per l'altro. C'era anche un cittadino di Gerusalemme, interessato a tutto ciò che riguardava la sua religione, che era venuto per vedere la fine dell'eresia e per testimoniare l'eliminazione del cospiratore e del suo movimento illegale. Proprio quella mattina aveva discusso con il commerciante ferito e aveva lasciato la sua casa in collera in merito a questa fazione di miscredenti. C'era anche quel saggio al quale Dio aveva infuso sapienza in misura unica. Aveva lasciato i discepoli nella loro via verso la Galilea ed era venuto a vedere la posizione di questa, per la cui luce era stato guidato a Betlemme circa trent'anni prima. Erano lì presenti anche il filosofo greco e la pastorella con il suo gregge. Essa era la più stordita da tutta quell'improvvisa oscurità e gemeva angosciata.

Quando gli astanti, guidati dalle sue orla, giunsero da lei per capire quale fosse il problema, era sull'orlo delle lacrime. Il più vicino a lei era il filosofo greco, il quale le chiese perché piangesse. Gli disse che con quelle tenebre non sarebbe più stata

capace di tornare alla sua tenda e che suo padre l'avrebbe picchiata per non essere rientrata prima del tramonto. Non fu rassicurata in nessun modo quando lui le disse che le tenebre non erano giunte perché era arrivata la notte. "In questo caso" - disse lei - "sono le tenebre di cui mia madre è solita parlarmi. Quando le disubbidivo in qualcosa, era solita dirmi che gli spiriti del demonio mi avrebbero assalita e risucchiata nelle tenebre oscure verso la terra dove loro si ritirano. Io spesso le ho disubbidito, ma niente è mai accaduto. Quindi arrivai alla conclusione che ciò che mi diceva era solo una minaccia inutile che non portava a nulla. Ma qui, sono quasi certa che si tratti di quelle tenebre di cui mi parlava, che i *jinn* abbiano intenzione di portarmi via e che non tornerò mai."

I soldati romani, giunti a sentire questa storia, risero alla sua ingenuità infantile, insistendo nel dire che loro erano avvezzi a questo tipo di tenebre. Si sarebbero presto disperse e tutti sarebbero tornati nelle loro case sani e salvi come doveva essere.

Le donne credenti si avvicinarono alla ragazzina che stava ancora tremando di paura. Quando questa realizzò che esse erano con lei, si sentì più rassicurata rispetto a quando c'erano quegli strani uomini. Le donne placarono le sue paure, assicurandole che le tenebre non avevano nulla a che fare con i *jinn* e nemmeno con l'aver disobbedito alle aspettative di sua madre, e che nulla di male le sarebbe accaduto. Erano certe, certe per istinto, che la causa delle tenebre fosse stato il folle gesto compiuto verso il santo apostolo che quel giorno era stato condannato. Non avevano alcun dubbio sul fatto che Dio avesse chiamato dei fenomeni naturali a suo servizio in modo che le persone potessero ricevere un avvertimento e desistere dal male. Se non ci fosse stato questo dietro a ciò che accadeva, come una qualsiasi persona si sarebbe limitata di lì in poi nel trasgredire le leggi morali? Questo era la via divina delle cose, il sentiero per il quale Dio preservava almeno un po' di rettitudine, onestà e sincerità verso gli uomini.

Gli ebrei che erano con loro conclusero che egli si era comportato rettamente nel resistere alla nuova eresia con grande forza. Era felice di poter testimoniare di persona la fine. Quando le tenebre avvolsero la scena, si fece molto agitato e preoccupato. Sapendo molto bene di essere stato un fermo sostenitore, assieme ad altri, della violenta persecuzione del nuovo profeta, caricandolo di falsità, si disse:

“Sono uno dei fautori del male, a cui Dio sta richiedendo conto; Egli ha inviato queste tenebre per ammonirci. Quanto deve essere grande quel profeta perchè Dio invii fulmini sugli uomini per aver fatto del male! Il popolo di Israele ha trucidato altri profeti prima di oggi e mai alcun prodigio come questo era stato inviato loro in segno”. Cominciò a ripensare al profeta. Era impossibile che fosse superiore a tutti i profeti di Israele. Una nuova fede prese il possesso del suo cuore e lui rimpianse di non aver giudicato meglio e più saggiamente prima di allora.”

Il soldato romano, comunque, non tentò di provare il significato delle tenebre, in quanto si trattava di una semplice nuvola sopra il sole. Non era possibile intravedervi un qualsiasi significato chiaro.

Comunque, l'uomo saggio e il filosofo greco ascoltarono tutto ciò che si diceva, il primo questionando il secondo in merito alla sua opinione sulle tenebre. Finirono per discutere e, finchè dibattevano, le tenebre diventavano sempre più fitte.

Il Magio sapiente disse:

“-C'è una cosa che riguarda gli eventi di oggi di cui sono consapevole, e che tu non sai. È il fatto che Dio ha elevato a sé il Signore Cristo in persona. Egli era la luce di Dio sulla terra. Il popolo di Gerusalemme non ha fatto altro che spegnere la Sua luce. Al che, Dio ha oscurato il mondo attorno a loro. Questa oscurità è segno di Dio che dimostra come Dio abbia proibito loro la luce della fede e la guida della coscienza.

-Tutto ciò è metafora e simbolo, che non ha nessun collegamento con la realtà. Inoltre, non ci sono prove.

-Cosa intendi per realtà? Che prova evidente ti aspetti? Vuoi che ti presenti qualche singolo uomo o gruppo di uomini e che li privi della capacità di credere e della coscienza così che le tenebre giungano su di loro? Vuoi essere convinto solo da questo tipo di evidenza?

-Ciò che intendo è che ciascuno dovrebbe avere prova della validità di ciò che crede, una prova del fatto che il suo punto di vista è giusto. Nessuno vuole sostenere, per qualsiasi motivo,

che la verità è relativa o mutevole, o che ci sia una verità non comprovata dall'evidenza. Questo è anarchia intellettuale e conduce ad uno stato di cose dove superstizione, ragione e religione sono profondamente legate tra loro. Tu stai

postulando la presenza di un fattore immateriale in correlazione con l'arrivo di queste tenebre, mentre si tratta, in realtà, di un fenomeno puramente materiale. E' questa la sola conclusione possibile se una spiegazione puramente materiale è stata insufficiente per chiarire la fonte e la causa di ciò che è successo. Questa triste pastorella suppone la presenza di una causa immateriale, ma, dal canto mio, rimango legato a criteri razionali e con questo presupposto ritengo il tuo pensiero più valido del suo. Comunque, non voglio di certo credere in ciò che è sbagliato.

-La mia prima preoccupazione è che dovresti avere una fede vera, sia vero o falso ciò in cui tu credi. La fede è quella facoltà intuitiva attraverso la quale siamo in grado di riconoscere il significato che sottende a ciò che ci circonda e le implicazioni di ciò che accade. Se ammetti qualche relazione tra l'ambito materiale e ciò che gli sta dietro, dovresti giudicare un credente -poiché credenti e non credenti, si direbbe a parole semplici, sono due tipi diversi di umanità- indipendentemente da ciò a cui tiene o da ciò che un non credente rinneghi.

-Per quanto mi riguarda, non vedo connessione fra le idee astratte e le cose materiali. Non sono in grado di capire razionalmente come un'azione di miscredenza possa essere motivo per far giungere le nuvole nel cielo.

-Credere nell'effettiva realtà di qualcosa non dipende dal comprendere la sua essenza e la sua verità a livello intellettuale. Non hai il diritto di rinnegare ciò che non puoi concepire intellettualmente. Non vedi che c'è un legame di causa illuminante, una pioggia rumorosa e torrenziale, anche se non capiamo cos'è? La superstizione ci potrebbe dare una spiegazione erronea; ed anche la scienza può spiegarcelo in modo sbagliato, o forse giusto, oppure ancora una volta l'origine dell'intero fenomeno potrebbe sfuggirci del tutto; ma almeno non ci potrà essere alcun dubbio sul fatto che qualche causa esista davvero.

-Come opera l'ideale sul materiale è una delle cose a noi note. Prendi per esempio la tristezza. É una cosa pienamente immateriale, ma provoca degli arrossamenti sulle guance e questi sono di certo un fenomeno profondamente materiale che capita ogni qualvolta ci sia vergogna ed anche in altre circostanze, come la febbre, e qualche volta per puri fattori naturali. La spiegazione materiale basta, ma se noi accettiamo la tua logica dovremmo anche rinnegare qualsiasi legame fra il colorirsi e l'arrossarsi delle guance. Il pudore, è vero, è un risultato dell'educazione e del

temperamento, e queste hanno una connessione assai remota con la dilatazione dei vasi sanguigni del volto. Se tu dovessi convincere una ragazza abituata a spogliarsi che la nudità causa uno stato psicologico che porta all'arrossamento delle guance nelle ragazze modeste della nostra specie, quella la considererebbe una mera questione di sentimento e metafora, non come qualcosa di realmente effettivo.

-Non è forse possibile che l'immateriale e il materiale siano entrambi legati alla stessa sfera, così come il tuono, il lampo e la pioggia sono il risultato di una stessa situazione? Trovi del tutto impossibile concepire il radunarsi delle nuvole e il fermentare e l'irrompere di un temporale, come risultato dell'innalzamento di Cristo al cielo, allo stesso modo con cui la salita del sangue alle guance deriva dalla crescita e dall'educazione di una ragazza? Rinnegare fattori intangibili nell'ambito materiale ci impedirebbe di comprendere gli elementi più importanti nella verità in merito.

-Ma il mio credere nell'esistenza di un qualche collegamento fra l'innalzamento di Cristo al cielo e il sorgere delle tenebre non aggiunge nulla al mio sapere che le tenebre sono un fatto materiale. Perciò non ritengo affatto che la tua idea, in merito a questa connessione, sia più valida di quella di questa fanciulla ignorante, finché non permetti alla ragione di fungere da arbitro. Non conosco altri criteri per distinguere fra ciò che è falso e ciò che è vero. Vedo che non ammetti la sua autorità in fatto di fede, senza peraltro individuare un'alternativa ad essa. Ti rifugi in ciò che è simbolico per spiegare la realtà ed è proprio questa tendenza a credere nel simbolico che tende a diventare sempre più stravagante. Se dovessimo dare libero sfogo alla nostra immaginazione per instaurare connessioni fra i fenomeni a piacere, allora il caos diventerebbe generale e la verità verrebbe persa.

-Tutto ciò che voglio è credere che ci siano delle forze in atto nelle nostre vite la cui natura essenziale non capiamo e che non può essere capita a meno che la bestia offerta in sacrificio a Dio non sia capace di comprendere tale devozione, pietà ed espiazione dei peccati di coloro che la sacrificano come la causa del loro essere vittime.

-Se credi nella presenza di questo potente elemento immateriale e la sua influenza delle nostre vite, hai, a mio avviso, una fede più forte di quella di molti che credono nella mera ritualità. Comunque, distinguere il vero dal falso in merito a ciò che

crediamo è una valutazione che spetta a coloro che credono e nessun altro, secondo i criteri della fede stessa. Dovesse la fede entrare nel tuo cuore, sarebbe affare rapido per te riconoscere giusto e sbagliato in ciò che credi. La fede non perde nessuna delle sue virtù per il fatto di essere riposta nella cosa sbagliata.

-Tu certamente comprendi che la modalità di comprensione negli animali è intuitiva e, dato che la mente trascende l'intuizione, un animale, per intuito, non può concepire cos'è la ragione o cogliere la sua natura più intima. Ugualmente per noi: la nostra capacità più grande nel capire risiede nella mente o nella ragione e se la fede trascende la ragione noi, con la nostra ragione, siamo incapaci di concepire cosa è la fede e di comprendere la sua essenziale natura.

-Ma chi, potrei chiederti, pone la fede sopra la ragione?

-La risposta è abbastanza chiara. La fede può sussistere solo negli esseri intelligenti. La ragione, comunque, è propria sia dei credenti che dei non credenti. Segue naturalmente che la fede sia superiore alla ragione, anche se questo non significa che la prima soprasseda la seconda. Indica piuttosto, al più, che la fede potrebbe avere un'autorità di cui la ragione è incapace.

-Tutto questo rende le cose più oscure che mai. Non vedi che ciò che è accaduto oggi davanti ai tuoi occhi, cioè la crocefissione e la discesa di queste tenebre, sono eventi eccezionali e che la verità sul loro conto deve essere altrettanto chiara e precisa e che deve essere una verità che le riguarda entrambe?

-Come può essere così? Se tu dovessi chiedere ad ogni singolo testimone di questi eventi, ciascuno ti darebbe una completa e sicura verità, ma questa differirebbe dalla verità che qualsiasi altro ti direbbe con una garanzia di pari grado. Se tu dovessi chiedere a questi frammenti di pietra e a questi atomi cosa è successo oggi, ti diranno che non è successo assolutamente nulla, poiché le leggi appartenenti ai frammenti e agli atomi non permettono loro alcun tipo di conoscenza sull'oscurità o sulla morte quando queste si presentano. Se queste entità avessero affermato che nulla era successo, ciò avrebbe rappresentato la verità piena. Qualora riportassero diversamente, sarebbe immaginario o falso.

-Se tu dovessi chiedere delle tenebre alle foglie degli alberi, te ne parlerebbero, poiché sono esposte alla luce e al buio, anche se non ne hanno conoscenza razionale. Nel caso in cui tu chiedessi loro della crocefissione, affermerebbero che

nulla è accaduto, poiché non hanno alcuna comprensione delle leggi del mondo animale. In tale resoconto risiederebbe l'intera ed effettiva verità.

-Se tu dovessi chiedere alle pecore, ti direbbero che questo buio è la notte, poiché per esse questa è la situazione consueta. Se tu avessi chiesto ad una pecora di coloro che sono crocifissi, direbbero che sono morti quando sono stati appesi, proprio come uno della loro specie viene impiccato prima di morire ed essi considererebbero ciò che è accaduto al morto come frutto di un'azione molto comune, non essendo in grado di vedervi nient'altro. Questo perchè non conoscono pene né ingiustizie, concetti estranei alla loro esperienza.

-Se tu dovessi chiedere ai soldati romani delle tenebre, la loro idea sarebbe che si tratta di un semplice fenomeno naturale. Se avessi chiesto loro delle croci, ti avrebbero detto che sono stati delle punizioni per crimini che hanno commesso i condannati, ossia i tuoi briganti e il capo di una insurrezione nazionale. Essi comprendono il crimine e la punizione, ma non l'espiazione e la redenzione.

-Non permettere mai che il tuo istinto scientifico e le tue potenzialità intellettuali ti guidino, altrimenti vedrai in questi eventi non più di quanto vedano questi soldati, nonostante tu abbia un'intelligenza estremamente valida e una visione più acuta. Naturalmente, le tue idee sono senza dubbio più vicine alla verità di quelle di tali uomini ignoranti; tuttavia l'ignoranza, la conoscenza e l'intelligenza non sono gli unici elementi nel pensiero che determinano le capacità individuali nell'arrivare alla verità e nel formulare la sua natura. Queste pie donne, io stesso, persino questa pastorella, abbiamo un innato sentire che ci obbliga a cercare il significato più intimo di ciò che è accaduto e le implicazioni che soggiacciono a questi eventi. Potremmo avere ragione e potremmo essere in torto: potremmo esserti inferiori in tutto ciò che ha che fare con la ragione. Tuttavia, la nostra capacità di percepire i significati latenti ci dà una forza che tu non possiedi. Non puoi oltrepassare ciò in cui credi. È unicamente nostro e abbiamo assunto questa prospettiva solo attraverso la fede.

-Sembra dunque tu sostenga che la verità sia in balia delle facoltà dei singoli e della loro attitudine verso le leggi naturali della propria specie naturale, animale o umana. Tale idea non corrisponde a nessuna valida scuola di pensiero. Non è né intelligente né scientifica. È un'idea che non ho riscontrato in alcuna scuola filosofica.

-Le scuole di filosofia giudicano la verità sulla base di ciò che sono giunte a capire. È un'abitudine erronea dei razionalisti quella di propendere sempre per la negazione delle cose. Un errore ancora più serio è quello per cui tu non vuoi che la gente creda in Dio finché non comprenda i Suoi attributi razionalmente. Non auguri a loro di essere guidati da nulla finché a loro è assolutamente chiaro ciò che li guida. Questo è un atteggiamento sorprendente da parte tua. È come volere che le persone non usino il fuoco per riscaldarsi finché non conoscono la sua natura, e che non seguano la luce come guida finché non sappiano cosa sia la luce, e che non facciano uso di barche finché non comprendano la legge di Archimede. Ciò non è forse pretenzioso? Pensi che il marinaio che scruta il cielo e dice "oggi ci sarà un uragano, non aizzerò le vele", deve essere considerato in errore perché non ha prova di ciò che dice? Egli fonda la sua vita sulla sua esperienza e l'esperienza umana è una valida evidenza negli affari esclusivamente umani. Noi credenti diciamo agli intellettuali: lasciate che la gente sia guidata da Dio e che non rinneghi questa guida prima di capire razionalmente la natura della relazione fra Dio e loro stessi. Non gettate nel dubbio le loro menti riguardo alle cose intangibili, quando deve ancora giungere il tempo in cui esperiranno consapevolmente la connessione che esiste fra le cose intangibili e quelle materiali. Non vietate loro le virtù morali, così che possano comprendere la loro essenza in relazione alle leggi della vita che vediamo operare nel mondo animale. Ci sono alcuni intellettuali che negano tutto ciò che è unicamente umano, perché non considerano nulla di naturale se non ciò che è prodotto nel mondo animale. Questa è un'affermazione evidentemente falsa. Sarebbe come se un albero giudicasse innaturale il movimento degli animali perché non ha un parallelo nel mondo vegetale. Uno dei tratti più caratteristici dell'umanità è il senso del soprannaturale e la fede in esso. È precisamente in questo che noi siamo al di sopra del mondo animale. Il fatto che gli animali non abbiano alcuna nozione di cose spirituali e non siano sotto la loro egida non è valido pretesto per negare la sfera dell'intangibile. Probabilmente quando la Torah disse che Adamo era il primo uomo, non intendeva dire che fosse stato il primo essere a camminare su due gambe, ma piuttosto che fu il primo a diventare conscio del peccato e del suo influsso sulla coscienza. Fu in questo che egli divenne umano. È questo lo spirito di Dio che Egli infuse in lui, così che, attraverso la Sua grazia, l'uomo è diventato

capace di avere fede e di diventare vicario di Dio sulla terra. Questo è il tratto più caratteristico dell'umanità.

-Se tu avessi limitato la fede ad accettare l'esistenza delle cose intangibili, della coscienza e di Dio, non l'avremmo trovata così difficile; ma tu ammetti un qualche legame fra la sfera superiore all'uomo e quella interna all'uomo. Affermi che c'è una connessione intuitiva fra la natura della luna e delle stelle e la natura della coscienza e della morale. Tutto ciò deriva dalla fede e, nella tua prospettiva, la fede è completa solo quando c'è questa unione materiale e ideale di ciò che concerne la ragione e ciò che concerne la coscienza.

-Probabilmente è stato Mosè - su di lui la pace - che ha dato inizio a tutto ciò. Essendo un'anima pura, orientò la sua coscienza in termini semplici e senza ambiguità. La verità di ciò che trascende l'umano gli fu rivelata in un modo che nessun altro uomo aveva mai provato, ma egli non era solo un profeta. Era anche un sapiente e un condottiero. Il suo senno gli fece notare la relazione fra questa sublime verità e le leggi sulle quali l'umanità doveva procedere. Arrivò alla conclusione che Dio era l'unica fonte di quella relazione. La sua ragione non trovò alcun difetto in tale convinzione. Il fuoco e il fumo, il vapore e l'esplosione con il suo brontolio tonante, i metalli fusi in tutte le loro varietà come lui li vide, tutto aveva per lui a che fare con l'unica origine, il fuoco. Egli invitò gli uomini e le donne a credere in Dio, fonte di tutto ciò che vediamo nell'esistenza.

-Vedo che torni ancora una volta al simbolo e alla similitudine, entrambi sono di raggio limitato nel chiarire la verità. Ad abusarne, cadiamo noi stessi nell'errore.

-Non c'è nulla di repressibile riguardo al pensare per simboli. È invece l'unico modo che le persone hanno per poter esprimere per se stessi e per gli altri significati che giacciono dietro ai sensi.

-Sono ancora lontano dal poter comprendere la verità su ciò che è accaduto oggi in nostra presenza.

-Non puoi biasimarti di questo. Gli eventi di oggi rimarranno l'argomento di dibattito per moltissimi secoli. La gente discuterà per sempre su come intendere la loro verità e le loro implicazioni. Due partiti persisteranno – uno che vi crederà e uno che non vi crederà. Non sei l'unico che non è in grado di comprenderli.”

Il filosofo cominciò a capire che, persino nelle questioni più semplici, è difficile capire quale sia la verità. Ebbe gli stessi sentimenti di disperazione che avevano attraversato Pilato nel realizzare che la verità e la corretta guida sono egualmente difficili da scovare. Nella sua angoscia di spirito, egli era profondamente afflitto nello scoprire che il suo sforzo verso la verità non era stato che perseguire un miraggio che la sua mente aveva raffigurato per lui. Nella realtà dei fatti non esisteva il tipo di verità che aveva sempre cercato.

Pian piano le tenebre cominciarono a calare finché il sole non ricomparve e presto si mise a splendere di nuovo come se fosse mattino. Il ritorno del sole venne salutato da tutti con gioia. La pastorella si rallegrò per le sue pecore e si affrettò sulla via di casa, compiaciuta del fatto che i *jinn* non l'avessero trascinata via finché tutto era buio. Decise nella sua mente di prestare poca attenzione alle minacce della sua famiglia.

Le tre ore erano finite e ognuno degli astanti riprese esattamente le stesse convinzioni, immutate e non rivisitate. Il prodigio non aveva alterato nulla dei loro atteggiamenti. Lo scettico rimase scettico, il credente rimase saldo nella sua fede, l'ignorante era ignorante come sempre. Il saggio rimaneva saldo nella sua prospettiva che le tenebre riguardassero la coscienza. Le donne credenti persistevano nel credere che le tenebre derivassero dalle azioni malvagie degli ebrei contro il profeta. I romani erano ancora sicuri che fosse merito della natura, mentre il filosofo considerò la dispersione delle tenebre un effetto della sua preclusione all'assenza di spiegazioni per le azioni malvagie. Queste erano rimaste, le tenebre se ne erano andate. La pastorella era ancora dubbiosa sul fatto che i *jinn* l'avrebbero afferrata un giorno. Nessuno aveva cambiato le proprie convinzioni, tranne l'ebreo che aveva testimoniato la distruzione dell'eresia. Ora credeva che la nuova religione non fosse né eretica né sediziosa, e tornò a casa da credente nel Signore Cristo. I segnali di Dio vengono colti solo da quelli chi è pronto ad accogliere nell'anima il divino. Egli era per natura una persona che credeva, ed era una questione relativamente semplice per lui spostarsi da un, e sbagliato, ad un'altro valido. Ma quando l'individuo non è disposto a credere, i segni non fanno alcun effetto. E' facile osservare come i segni di Dio giovano solo chi è per natura persona di fede, sensibile alla sfera religiosa e capace di percepire la realtà spirituale.».

5.7 «Ritorno al sermone della montagna»

«L'uomo saggio si affrettò verso la Galilea per incontrare i discepoli laddove aveva promesso. Quando li incontrò, poco prima del tramontare del sole, li trovò in adorazione e preghiera, anche se stavano facendo, poiché si trovavano in uno stato di estremo dolore e disperazione. Il male ripugnante a cui avevano assistito lungo la via aveva solo affinato la loro angoscia nello spirito. E poi c'erano state quelle tenebre che avevano ricoperto la città. Fu difficile tentare di alleggerire il fardello delle loro anime o di recare un qualche ristoro agli uomini che avevano abbandonato Cristo, lasciandolo vittima della cattiveria di coloro che non si preoccupano di nulla.

Li salutò e disse:

“-Perché avete ancora il cuore spezzato dalla tristezza? Se soffrite così, ebbene, Dio lo ha preso a sé e su questo non c'è alcun dubbio. Fra non fra molto, vi arriveranno notizie di lui. Se siete afflitti perché colpevoli di essere venuti meno al vostro dovere, sappiate che vi ha perdonato ogni cosa in nome della vostra obbedienza e del fatto che, tenendo alla chiamata della pace, non avete contravvenuto ai dettami della religione. Sappiate che Dio vi ha affidato l'umile compito di predicare la nuova religione. Se avete il cuore pesante per la paura che questa religione possa scomparire adesso, sta a voi deciderlo: sappiate che è nelle vostre mani, e nelle mani di coloro che vengono dopo di voi. Si diffonderà, finché non raggiungerà gli estremi confini della terra. Se continuate ad essere così disperati, sarete troppo deboli per portare a compimento vostro dovere santo, e quindi la vostra disubbidienza diverrebbe ancora più grande. Gesù Cristo, nostro Signore, vi offre di andare lontano per il mondo, invitando gli uomini alla religione che lui vi ha insegnato. In nome della sua missione, dovete ricavare dal suo esempio il potere celeste di cui avete così profondamente bisogno. Dovete essere dotati di saggezza, perché vi guidi e vi insegni la via appropriata per compiere ciò per cui vi siete messi in viaggio. Troverete tutte le indicazioni nel sermone della montagna. È vostro compito considerare la sua autenticità e credervi, mettendo in pratica i suoi comandi più degnamente della massa di uomini e donne, poiché per la maggioranza dei credenti il sermone rimarrà solo un nobile ideale. Solo pochi saranno effettivamente in grado

di rispettare ciò che dice. La gente inventerà scuse per evadere i suoi comandamenti qualora li trovino onerosi. Il fatto è che Dio conosce bene le loro debolezze e ha alleggerito il loro fardello. Se fossero stati tutti anime pure come io vedo essere voi, li avrebbe mantenuti in modelli di comportamento più vicini alla sua sudditanza e avrebbe imposto loro delle leggi più esatte e rigorose. Tuttavia è vostro dovere riconoscere che la vostra fede è più profonda e più forte rispetto a quella dell'umanità in generale. È vostro dovere capire il sermone correttamente e seguire i suoi insegnamenti in tutta la loro nobiltà. Nel rispondere alla sua chiamata, non siate soddisfatti di ciò che siete capaci di fare naturalmente, per indole. Ricordatevi il giorno in cui voi, io e i miei fratelli abbiamo udito quel sermone sul lato della montagna per la prima volta. Quando siamo tornati alla nostra terra, abbiamo vagliato e studiato con la massima attenzione. I suoi avvertimenti ed esortazioni ci sono apparsi chiari. Voglio parlarvi oggi delle cose alle quali il nostro studio conduce.

La legge comanda di non uccidere: il sermone comanda di non essere in collera, poiché la rabbia evoca l'odio e il male conduce all'omicidio e all'ingiuria. Sta a voi insegnare alla gente che colui che costringe un uomo ad uccidere un altro uomo uccide entrambi, se stesso e lui. L'assassinio e l'ingiuria non possono mai essere buoni. Nessun fine li può giustificare per quanto nobile sia. La gente dirà che uccidere è legittimo quando è questione di porre fine ad una ribellione o alla corruzione, ma dovete capire che solo Dio e i suoi apostoli sanno come identificare la sedizione e la corruzione grazie a ciò che sono. Una persona che non possiede uno stato ispirato non può giudicare una ribellione. Nessuno possiede una tale superiorità su un altro essere umano da poter metterlo a morte con alcuna giustificazione e nessuno ha una saggezza o una conoscenza adeguata dell'invisibile da poter ordinare alle persone di morire per una sua idea. La gente affermerà che uccidere o infliggere un'ingiuria è talvolta legale se a difesa della religione e a protezione del credo, e in altri tempi sul piano della difesa della nazione o di se stessi. State allerta in entrambi i casi. Colui che è armato o nuoce alla gente nel nome della religione pone la religione al di sopra di Dio, colui che ordinò l'amore, non l'assassinio. Dio stesso si preoccupa della preservazione della sua religione e non ha bisogno di servitori che pecchino per salvarla. Nessuno raggiunge un tale

stato di infallibilità da rendere le sue idee, riguardanti le deviazioni dalla retta via, tanto valide e corrette da rendere lecito l'omicidio. Coloro che difendono la religione perseguitando altri, difendono solo le proprie idee. Infatti, la maggioranza non fa altro che difendere i propri diritti e privilegi e adottare la tesi della difesa della vera fede meramente come scusa.

Per quanto riguarda il difendere la madrepatria dai nemici attraverso l'aggressione, anche questa è una vana follia imposta dagli uomini sulle persone frustrate estranee al bene. Se gli uomini avessero maggiore saggezza, risparmierebbero il loro popolo dal dover morire per gli errori del committente. Colui che manda il suo popolo in guerra uccide se stesso prima che lo uccidano i suoi nemici. Entrambi i combattenti suppongono che il loro avversario sia l'aggressore. Ciascuna parte crede di agire per autodifesa e per la salvaguardia della propria madrepatria. Questa è una fantasia attraverso la quale alcuni uomini ingannano i popoli –uomini che sono senza coscienza e ritegno o che sono a tutti gli effetti criminali ed ignoranti. Uccidere provoca ritorsione e una delle parti coinvolte è costretta a difendersi, ma le conseguenze del male sono indissolubili e costituiscono qualcosa che entrambi sono obbligati a condividere. La parte sconfitta è naturalmente il male compiuto, mentre il vincitore diventa incapace di giustificarsi. Tiranneggiando sul nemico, costui giunge a bramare fortemente la tirannia e, sulla scia della vittoria, finisce per l'opprimere il suo stesso popolo. Non vi è una nazione che opprime i propri nemici e governi saggiamente solo il suo popolo. Colui che vuole che la giustizia infonda nuovamente nei suoi governanti, li prevenga dal divenire avvezzi alla tirannia sui suoi nemici, o su coloro che pensavano suoi nemici. L'autodifesa è legittima solo nel caso di una immediata e diretta aggressione; tuttavia l'affermare una generale aggressione contro una nazione o un paese è un'affermazione ingannevole che non giustifica il coinvolgimento di così tanti uomini in un massacro totale, come accade in guerra. Dio solo ha il diritto di toglierci la vita o di coinvolgerci nell'ingiuria verso noi stessi. Noi, non abbiamo il diritto di causare la morte o la sofferenza di nessuno per nessun motivo, poiché questo sarebbe una violazione delle prerogative che appartengono solo a Dio. Dato che non abbiamo alcuna capacità di ridonare la vita al nostro fratello, una volta che gli è stata tolta, o di rinnovarlo nella salute quando questa si è incrinata, non abbiamo il diritto di mettere a rischio la sua vita e

la sua salute. Chiunque lo fa, viola i limiti imposti da Dio e rivendica una conoscenza e un sapere che solo Dio possiede.

Il sermone ti ha reso ora chiara la natura del regno dei cieli. Ti dice che il regno appartiene ai poveri e agli umili di cuore, agli afflitti e agli umili, a coloro che combattono per la verità, ai misericordiosi e ai puri di cuore, ai predicatori di pace. È vostro compito mostrare la via del regno dei cieli a coloro che vi sono contrari per indole, al ricco, al sapiente e al potente. Povertà e semplicità trovano la loro virtù solo in una purità spirituale. I ricchi hanno passioni turbolente: potere e intelligenza portano alla tentazione dell'oppressione del prossimo. La prosperità distrugge la purezza di cuore poiché i modelli di vita ai quali, per interesse, le persone si sottomettono sono modelli che sono imperfetti e dannosi. Coloro che fra i ricchi, i dotati intellettualmente e i forti sono in grado di mantenere una purità di spirito sono, dal punto di vista del regno dei cieli, poveri senza povertà e semplici senza semplicità. Diventano in verità suoi membri sicuri, poiché non è la salute o l'intelligenza che impedisce a qualcuno di entrare nel regno dei cieli. La cosa cruciale è la purezza di cuore e di coscienza.

La legge ti dice: non commettere adulterio. Questo sermone ti ammonisce sul fatto che chiunque guardi una donna con brama ha commesso adulterio. Ci sono persone che ritengono il peccato di adulterio l'unica forma di immoralità, che i mali del mondo derivino dalla punizione di Dio in merito alle relazioni illecite fra uomini e donne e che il peccato più grande sia il desiderio sessuale; ma dovete sapere e insegnare che è sufficiente una semplice e turbolenta passione, come i religiosi hanno sostenuto per esempio, perché essa ha un tale potere dominante e perché chiunque riesca a trattenere i suoi impulsi sotto controllo possa allo stesso modo contenere anche altre passioni. Ciò che Dio ha reso illecito riguardo al sesso è inteso a esemplificare la verità che Dio ha dichiarato sul fatto che ogni desiderio ribelle ci invita a violare i diritti degli altri. Queste altre voglie e passioni comprendono quelle che sono di maggior diffusione, più ingiuriose persino dei mali sessuali, e sono la più grande causa di minaccia di morte per la vita e sicurezza di una società, poiché la coscienza umana rigetta un'anarchia di desideri, sia che riguardi il sesso, la proprietà o il prestigio. È fuorviante affermare che il divieto di adulterio mira alla preservazione delle relazioni di sangue e alla protezione della

famiglia. I costumi sociali potrebbero cambiare e queste cose non costituirebbero più una restrizione. In tutto i fatti, la proibizione dell'adulterio va molto più a fondo di così. Inoltre, vi avverto: non concentrate tutta l'immoralità nella sfera del desiderio sessuale, poiché allora alcuni supporranno che tutte le altre passioni sono permesse e, in quel caso, questi perderebbero il vero significato del divieto di adulterio, ossia il bando di ogni dominante desiderio. Insegnate loro che chiunque guardi alla proprietà di un altro e vi agogna con quel genere di desiderio, che gli fa progettare di fare del male a qualcuno per ottenere ciò che vuole, ha in realtà commesso adulterio.

É stato detto alla genti del passato: amate i vostri vicini e odiate i vostri nemici. Il sermone vi dice di amare i vostri nemici e di benedire coloro che vi perseguitano, ma, oltre a ciò, dovrete sapere che dovrete essere persone senza alcun nemico. L'inimicizia esiste solo fra noi quando il nostro desiderio, di ciò che appartiene agli altri, si intensifica e vogliamo porre le nostre mani con forza su di esso. Ciò che noi bramiamo di più non ha nulla a che fare con la felicità o lo stare bene. La maggior parte delle gelosie fra noi riguardano il cibo da mangiare, i vestiti da indossare, la lussuria in tutta la sua esibizione e l'acquisizione del potere e della prosperità di coloro che sono ricchi. E nessuno di questi è una qualche indicazione di felicità. Piatti di oro non stimolano l'appetito, così neppure vestiti di velluto assicurano una buona salute. Essi non meritano di essere richiesti al prezzo di inimicizia, odio e invidia. Se solo le persone imparassero a gioire della bellezza attorno a loro e dei doni della salute, vigore e bene delle loro anime, i poveri non sosterrebbero malizia contro i ricchi. Ostilità, tensioni e invidia non ci sono naturali. Nascono dalla nostra incapacità di apprezzare la bellezza della vita e dall'assumere che il bene sia sempre ciò che qualcun altro ha, così come la miscredenza nelle relazioni sociali.

Tutte le leggi sociali hanno vietato l'adorazione degli idoli e l'istinto di deificare ciò che non è Dio. L'hanno reso la trasgressione principale e la più grave delle offese. Ma se l'intento di questo divieto di illecita idolatria fosse stato solo vietare alle persone di venerare pietre, le religioni non ci avrebbero dato tutta questa importanza e nemmeno avrebbero resa un'offesa così enorme, poiché il tempo in cui la gente adorava le pietre è terminato quando si è usciti dal primo stato barbarico. Verrà presto il giorno in cui non ci sarà nessuno sulla faccia della terra che pensi ad

adorare una pietra o un animale. La ragione basta a se stessa per dimostrare che le pietre non sono da adorare o degne di offerte. Le leggi sacre non avrebbero dato tutta questa enfasi all'illegittimità dell'adorazione idolatra e all'associazionismo di dio, se l'intera faccenda avesse riguardato meramente le immagini e la loro venerazione. Ciò che cercavano di imporre le leggi era la proibizione di qualcosa di molto più serio, qualcosa che è la radice di tutti i mali.

Sappiate, dunque, e insegnate alla gente che alcuni idoli che adorano non sono né pietre né statue. Possono farsi da sé degli idoli che non sono in alcun modo entità di pietra. Eppure, venerandoli, si rendono colpevoli di un errore ben più grave del peccato di idolatria esteriore. Chiameranno questi idoli "principi" e prodigheranno su di essi una venerazione maggiore di quella dettata dalla coscienza, offrendo le loro stesse vite sopra gli altari del sacrificio nel nome di questi principi. Questi idoli porteranno le persone lontane dalla vera direzione della vita verso un grado terrificante, qualsiasi siano l'impotenza delle loro coscienze, la perversione delle loro menti e la corruzione della loro ragione, tutto in una devozione di idoli adorati a scapito della coscienza. Ogni volta che l'oggetto dell'adorazione di loro creazione viene distrutto, loro ne creano un altro. Scartano il primo e disprezzano quelli che lo hanno venerato prima del loro tempo. Fra questi idoli ai quali uomini e donne porteranno la loro lealtà ci sono: il prestigio nazionale, il nazionalismo, la lealtà, la libertà, l'obbedienza all'autorità, la legge. Queste saranno chiamate da loro virtù civiche e ci saranno altri idoli doppiamente virtuosi, come il coraggio, il sacrificio e il benessere generale. Saranno meticolosi nel riconoscere la prosperità e il dominio come cose sacrosante. Infatti, la venerazione di questi idoli raggiungerà un tale apice che gli uomini si uccideranno fra loro per difendere le bandiere dell'esercito o le frontiere dello stato o l'onore del re. Tutte queste cose sono dei popolari. Ci potrebbero essere delle idolatrie innocue a meno che, e finché, queste non cozzino direttamente con la coscienza o il comandamento divino. Quando ciò accade, comunque, l'inchinarsi a questi e adorarli, indica che a sfidare la coscienza è ateismo, l'idolatria ed un errore grossolano, anche se l'immagine reale venerata non ha colpa. Colui che venera la religione in sé in modo tale da trasgredire i limiti della coscienza è chiaramente colpevole di avere un altro dio al posto del vero Dio. Cadono in un grande errore coloro che pensano o credono che la comunità sia più

forte dell'individuo o che gli interessi comuni abbiano la priorità sulla persona o che la prosperità della società possa esistere ignorando la coscienza individuale. Il concetto di società è un idolo che siete portati a venerare dalle persone che lo promuovono solo nel loro proprio interesse e che vi ingannano inducendovi a pensare che una comunità possa prosperare quando i suoi individui non lo fanno. È una favola oziosa sulle labbra delle persone che ritengono che la maggior parte delle persone possa rimanere abbietta a motivo della felicità di pochi. Il bene generale è il più pericoloso e ingiurioso degli idoli, quando la sua adorazione cavalca con uno stiletto irregolare sui dettami della coscienza.

Dite al mondo: non siate ingannati dalle parole di coloro che predicano questi principi e che vi illuderanno dicendovi che desiderano solo il vostro bene. Se ciò che dicono contraddice la vostra coscienza, non avere nessun obbligo di obbedirli. Fare ciò significa essere in errore.

Il comando della legge sacra è: non rubare. Ora le persone non sono solite ad abbandonarsi alla rapina, ma nella realtà, chiunque tragga profitti per i quali non abbia effettivamente lavorato è rubare come se rubasse, anche se riconosciuto ciò è permesso dalla legge. Chiunque entri in possesso di qualcosa con scaltrezza, senza per nulla faticare, ma piuttosto defraudando la persona che ha, diventa un ladro. Il sermone assicura che non è possibile adorare due dei e neppure conciliare l'adorazione di Dio con l'adorazione di mannona.

È vostro compito fare in modo che le persone realizzino che il modo migliore per adorare Dio è amarsi a vicenda. La legge di Mosè pone un accento più forte sulla giustizia piuttosto che sull'amore. Riconoscendo che le persone sono incapaci di questo amore da sole, voi dovete condurle ad un amore reciproco in Dio, poiché quello è il segreto della vera pietà e la fonte di ogni bene. Nessuno troverà mai un'esperienza più soddisfacente nella sua vita, una soddisfazione non offuscata dal rimorso o dalla tristezza, che il rendere possibile la felicità di un altro. Un tale desiderio non ha mai ragione a causa del rimorso che attende coloro che infliggono male sugli altri con il proposito di una prosperità fuggevole o di capricci passeggeri. Il segreto della felicità è di dare felicità agli altri e questo può esserci solo attraverso l'amore. La chiamata alla religione fra i popoli della terra è un compito impegnativo. Non temo per la religione per ciò che è accaduto oggi. La mia paura

riguarda piuttosto voi e coloro che sosterranno il vangelo dopo di voi e l'incontro fra la religione e la vita quotidiana e le questioni che nascono fra essa e la ragione umana quando la prima è assertiva e fiduciosa.

Mi preoccupo anche per il vostro fervore nel portare la gente a credere in questa religione, nel timore di fallire nel tutto portare a termine il vostro compito e il dettaglio nella prospettiva, o di distinguere la radice e i rami, fra cosa è propriamente religione e cosa è solo saggezza o valida opinione. La verità eterna deve essere attentamente distinta dai beni temporali, così come ciò che appartiene essenzialmente alla natura umana e cosa deriva dal sistema fatto dagli uomini. Le potenziali confusioni recheranno problemi sia a voi che a quelli che chiamate alla fede.

La mia opinione è che dovrete costruire la vostra missione sui tre principi della religione, che voi non fallirete mai nell'osservare. Questi principi sono: non dovrete venerare idoli in alcuna forma, vi amerete a vicenda, eviterete ogni passione che sfida la vostra coscienza. Questi tre fondamenti, fede, amore, contegno, sono ciò a cui – come parte della natura della religione – dovrete convertire le persone nel vostro predicare. Tutte le cose al di là di questo, predicatele solo come pensiero saggio o valido. Queste cose, cioè saggezza e solidità di opinione, potrebbero cambiare. Lasciate che la vostra idea di scopo della religione sia lontana da ciò che non è difficile per le persone da cogliere al loro interno, e lasciamo a loro la libertà di azione nelle situazioni quotidiane, lasciando che la religione indichi comandamenti inclusivi e proibizioni di significato. Cosa che contribuisce di più al loro essere tenuti in appropriata reverenza, poiché temo che andiate troppo lontano nel dare alla religione una sfumatura di ideale, al di là del raggiungimento dei naturali talenti delle persone, così che non la seguiranno. È vostro dovere renderla accettabile a tutti coloro che sono naturalmente capace di credere.

Un altro pericolo mi blocca, cioè che la vostra religione si fermi non appena la vediate come un insieme di credenze che solo i mistici accettano, e al di sopra dei principi capiti solo dalle persone migliori, sulla base di modelli etici fattibili solo per i semplici, i poveri, i sobri di mente. Il giorno verrà in cui mistici saranno pochi e nessuno apprezzerà le convinzioni coinvolte, mentre le persone eminentemente per bene diventeranno scarse e nessuno comprenderà questi principi, quando la

sobrietà e l'ascetismo saranno rari, le loro virtù morali cadranno in rovina. Dunque parlate alle persone in modo che capiscono e non usate un eccessivo simbolismo. Questo si adatterebbe alle anime nobili e ai credenti naturali, ma ricordatevi che la vostra lingua fine, con tutta la sua splendida ricchezza e capacità di astrazione e la sua capacità di descrizione immaginativa, può persino far sì che il simbolo sembri vero e l'immaginario reale. Può fluire con tutto il suo slancio e ha capacità ponderose, ma, al contrario, le lingue nelle quali predicherete la nuova religione sono precise e incisive. Là, le cose non vengono prese per allegoria. Se, per esempio, parlate con i filosofi greci della forza vitale nelle persone che li spinge al male e li guida all'ingiuria reciproca, e sul fatto che ci sia una coscienza nella costituzione umana, riguardo al fatto che la coscienza trattiene la forza vitale dal sovrastarli alla loro stessa distruzione, o riguardo al fatto che la coscienza sia la fonte di tutto il bene e che la fonte del male sia l'innata brama – tutte queste cose saranno comprese in modo appropriato dal filosofo greco se rivolte in questi termini. E possibilmente fatelo dopo che vi hanno preso in confidenza e hanno capito qualcosa delle azioni di adorazione e preghiera, delle cose illegittime e del peccato. Tuttavia, se doveste esporre tutte queste cose verso di lui senza badare alle parole che usate, vi accoglieranno in modo freddo e sospettoso, a causa del loro diverso modo di ragionare.

Temo una conseguenza sulla religione –in realtà su tutte le religioni – del tempo, ovvero il progresso dell'intelletto. La religione è *sub specie aeternitas* ed è vostro dovere non subordinarla a ciò che compete alla ragione, poiché le istanze intellettuali portano cambiamenti nel nostro modo di comprendere le cose.

Non lasciate che nessuno di voi, per nessun motivo, chiami gli altri a seguire la religione come un fattore temporale, poiché se lo fate, darete alle persone una scusa per rifiutarla del tutto - qualora arrivassero a pesare che l'adesione ai suoi precetti li espone a pericoli e proibisce loro piaceri. Piuttosto, invitateli ad essa come ad una fede, come qualcosa di inseparabile dall'essere umani, come se senza questo una persona non fosse altro che un animale.

La gente pretenderà da voi che la religione funga da strumento per frenare l'ingiustizia. Vi vorranno devoti e attenti contro i tiranni e gli oppressori, e vi chiederanno di dare al popolo un sistema che distrugga il male. Ma questo non è il

compito della religione, poiché la religione ha a che fare con la coscienza e una società così non ha coscienza. La religione può solo influenzare l'ordine sociale e politico indirettamente. Essa influenza la comunità nella misura in cui influenza gli individui. Se ciascuno non trasgredisce ai principi della propria coscienza, ciò renderebbe impossibile fare il male, sia da parte degli individui, sia da parte della comunità. E in quel caso, sarà a casa dell'indifferenza se il sistema fosse buono o sbagliato, nuovo o vecchio; poiché alla religione non spetta provare a sostituire un sistema con un altro. Il nuovo ordine avrà presto bisogno di essere cambiato. I sistemi sociali diventeranno floridi e forti, poi svaniranno per motivi che non appartengono alla religione e sfuggono al controllo del singolo. Se la religione dovesse impostare un sistema di vita e le persone l'abbandonassero per seguirne un altro, ciò non centrerebbe nulla con la devozione, bensì con il desiderio di uomini e donne di sottometterla, persino nei suoi precetti intimamente religiosi. I sistemi sociali sono in un continua trasformazione e necessità, ma la religione è costante. Dunque, le due sono due entità pressoché distinte e non devono essere viste come interdipendenti. Io e i miei fratelli abbiamo studiato ciò che porta la falsità fra la gente e di come questa lo abbia posto nell'adorazione degli idoli, nella prepotenza e nel rifiuto dell'amore. Ricaveremo poco tentando di dirigere le persone al bene. Sarebbe più efficace se insegnassimo loro la fede, l'amore e l'autodisciplina, lasciando alla loro intelligenza la gestione dei loro affari, pur nei limiti concessi dalla coscienza.”.

Molti delle sue riflessioni riguardavano questioni con i discepoli non conoscevano. Non avevano ancora una concreta esperienza della predicazione del Vangelo ed erano inesperti in merito alle sue difficoltà e ai suoi metodi. Tutto ciò che avevano capito della loro religione era che aveva a che fare con l'anima e con l'individuo singolo.

Dato che ciò a cui erano chiamati divenne loro chiaro, si rianimarono. Una speranza piena di gioia li pervase. Capirono di avere davanti una grande impresa, nella quale avrebbero trovato salvezza sia dal loro dolore e rimpianto, sia dalla vergogna della loro debolezza e amarezza per il fallimento. Erano convinti che si trattasse della vera missione, il *jihād* che non avrebbe fatto del male a nessuno, piuttosto avrebbe benedetto tutti. Risolti in questo, partirono per offrire all'umanità un esempio

senza precedenti nella storia. Andarono sempre più lontano con il messaggio della Verità».

CONCLUSIONE

Credo che gli estratti resi in traduzione permettano a chi legge questa tesi di cogliere lo spirito innovativo di Kāmil Ḥusayn più di quanto possano fare i capitoli introduttivi al romanzo o quelli dedicati all'autore. L'estratto originale poi, pur nella sua brevità, rende merito alla semplicità ma attenzione del suo stile.

Se dunque, l'obiettivo di tale ricerca voleva essere quello di presentare un'opera egiziana contemporanea come tipica di una produzione moralistica, direi che non solo questo è stato raggiunto, attraverso l'esposizione della peculiare filosofia della coscienza di Kāmil Ḥusayn, ma è anche riuscito a far riflettere su una nuova prospettiva di dialogo islamo-cristiano.

I tre autori presentati sono tutti musulmani e ciò non può che rendere loro un merito ancora maggiore. Essi, infatti, non sono dei semplici scrittori, ma, a mio avviso, anche dei promotori di una prospettiva che riconosce lo stesso orizzonte esistenziale a cristiani e musulmani.

Dato che la semplice lettura di *Qarya Zālīma* riesce a creare una sorta di muto dialogo fra lo scrittore musulmano e il lettore cristiano, ciò significa che uno spazio di inter-comprensione è già possibile.

Come già anticipato nell'introduzione, il mio elaborato non rappresenta certo un'analisi esaustiva dell'opera, ma spero possa suscitare una riflessione in ambito accademico affinché la produzione letteraria araba, incentrata sul tema religioso, venga riconsiderata come possibile strumento utile anche alla diplomazia internazionale.

BIBLIOGRAFIA

AḤMAD SHAFĀT, 1979, *The Gospel according to Islam*, New York, Vantage Press.

AL-‘AQQĀD, 1953, ‘*Abqariyyat al-Masīh*, Il Cairo, Dār Aḥbār al-Yawm.

- 1964, *Anā*, Il Cairo, Dār Nahḍah Miṣr.

ANAWATI G.C., “Jésus et ses Juges d’après *La Cité Inique* du dr. Kamel Hussein” in *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales*, n. 2 (1955).

- 1974, “Foi chrétienne et foi musulmane d’aujourd’hui” in *Cristianesimo e Islamismo (tavola rotonda)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei.
- «‘Īsā», in *Encyclopédie de l’Islam*, P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, et W.P. Heinrichs, Leiden 2007, Brill, vol. IV.

ARNALDEZ R., 1973, *Kamel Hussein: La cité inique. Récit philosophique*, Parigi, Sindbad-UNESCO.

- “Deux chapitres non traduits de *La Cité inique*, de Muhammad Kāmil Ḥusayn” in *ISLAMOCRISTIANA*, n. 3 (1977).
- 1980, *Jesus, fils de Marie, prophète de l’islam*, Parigi, Desclée de Brouwer.

BIBBIA DI GERUSALEMME, 2009, CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), Bologna, Centro editoriale dehoniano.

BORRMANS M., 1993, *Islam e Cristianesimo: Le vie del dialogo*, Milano, Paoline.

- 1996, *Jésus et les musulmans d’aujourd’hui*, Parigi, Desclée. Traduzione italiana: *Gesù Cristo e i musulmani nel XX secolo: Testi coranici, catechismi, commentari, scrittori e poeti musulmani di fronte a Gesù*, Milano, Paoline.
- 2008, *Cristiani e musulmani : Quattro precursori di un dialogo possibile : Massignon, ‘Abd el-Jalīl, Gardet, Anawati*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press.
- “In memoriam Jacques Jomier”, in *ISLAMOCRISTIANA*, n. 35 (2009).

BRANCA P., “Riformismo e identità islamica nel pensiero di Ḥālid Muḥammad Ḥālid” in *Islam: Storia e civiltà*, Accademia della Cultura Islamica (U.I.O.), anno V (1986).

CAMERA D’AFLITTO I., 2008, *Letteratura araba contemporanea: dalla nahḍa a oggi*, Roma, Carocci.

CHARTIER M., “Le Sermon sur la Montagne lu par un musulman contemporain” in *Comprendre*, n. 69 (1973).

CRAGG K., “The Genius of Christ – A Muslim Estimate. Review of ‘*Abqariyyat al-Masīḥ*’ of Maḥmūd al-‘Aqqād” in *The East and West Review*, n. 20 (1954).

- 1959, *City of Wrong: A Friday in Jerusalem*, Amsterdam, Djambatan.

DAYF S., 1988, *Ma’a al-‘Aqqād, Assieme ad al-‘Aqqād*, Il Cairo, Dār al-Ma’ārif.

DE SMET D., «Crocifissione» in Mohammad Ali Amir-Moezzi (a cura di), *Dizionario del Corano*, Milano 2007, Mondadori.

DODWELL H., 1967, *The Founder of Modern Egypt: A Study of Muḥammad ‘Alī*, Cambridge, Cambridge University Press.

DUMAS P., “Interview du dr. Kāmil Ḥusayn” in *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales*, n. VIII (1964-1966).

EXPERT-BEZANCON H., “Notes biographiques sur le docteur Kāmil Ḥusayn, médecin et humaniste égyptien (1901-1977)” in *Institut des belles lettres arabes*, n. 155 (1985).

- “Regard d’un humaniste égyptien, le Dr Kāmil Ḥusayn, sur les religions non-musulmanes” in *ISLAMOCHRISTIANA*, n. 14 (1988).

FITZGERALD M., “In memoriam bishop Kenneth Cragg” in *ISLAMOCHRISTIANA*, n. 38 (2012).

FORD F.P., 2001, *‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād: The Genius of Christ*, Binghamton (New York), Global Publications.

GERSHONI I. e JANKOVSKY J., 1995, *Redifining the Egyptian nation: 1930-1945*, Cambridge, Cambridge University Press.

GODDARD H.P., 1987, “Contemporary Egyptian Muslim Views of Christianity” in *Renaissance and Modern Studies*, Nottingham, University of Nottingham, n. 31.

ḤĀLID M., 1958, *Ma'an alā-l-ṭarīq: Muḥammad wal- Mas̄h*, Il Cairo, Dār al-Kutub al-ḥadīṭa.

JAMBET C. (a cura di), 2009, *Écrits mémorables, Louis Massignon*, I, Parigi, Laffont colléction Bouquins.

JOMIER J., “Quatre ouvrages en arabe sur le Christ”, in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, n. V (1958).

JOMIER J., “Le Val Saint (*al-Wādī al-Muqaddas*) et les religions, du doctereu Kāmil Ḥusayn” in *ISLAMOCRISTIANA*, n. 3 (1977).

KĀMIL ḤUSAYN M, 1954, *Qarya Zālīma*, Il Cairo, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyya.

KEPEL G., 2004, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Parigi, La Découverte. (Trad. italiana: *Il Profeta e il Faraone: I Fratelli musulmani alle origini del movimento islamista*, Roma, Laterza, 2006).

LAPIDUS M., 1995, “Egitto: laicismo e modernità islamica” in *Storia delle società islamiche*, vol. III, *I Popoli musulmani*, Torino, Einaudi.

LAPIDUS M., 1995, “Introduzione: Modernità e trasformazione delle società musulmane” in *Storia delle società islamiche*, vol. III, *I popoli musulmani*, Torino, Einaudi.

MARSOT A.L., 1990, *A short history of modern Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press.

MÈRAD A., “Le Christ dans le Coran” in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* n. 5 (1968)

MORELON R.(a cura di), 1966, *Le Père G.C. Anawati: Parcours d'une vie*, Il Cairo, IDEO.

SAFRAN N., “Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952” in *Harvard Middle East Studies*, n. 5 (1961), Harvard University Press.

VOCABOLARIO ARABO-ITALIANO, 2004, Roma, Istituto per l'Oriente

VON BOUM M. in *Études philosophiques et littéraires*, n.2 (1977).

ZILIO-GRANDI I., 1997, “La Vierge Marie dans le Coran”, in *Revue de l'Histoire des Religions*.

- 2005, “Un genere particolare: Le opere di controversia islamocristiana” in D'ANCONA C., (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medioevale*, vol. I, Torino, Einaudi.

SITOGRAFIA

<http://www.ideo-cairo.org/> consultato il 30-05-2014.

<http://en.pisai.it/default.aspx?> consultato il 30-05-2014.

http://en.wikipedia.org/wiki/Constitutional_monarchy consultato il 27-05-2014.

http://en.wikipedia.org/wiki/Fathi_Osman consultato il 30-05-2014.

<http://www.jehat.com/Jehaat/en/Poets/SalahAbd-al-Sabur.htm#bio>
consultato il 30-05-2014.

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/252727/al-Hallaj>
consultato il 30-05-2014.

<http://louismassignon.org/index.php?page=biographie> consultato il 30-05-2014.

<http://www.onislam.net/english/news/18-author/436688-Ahmad%20Shafaat.html>
consultato il 30-05-2014.

<http://eglise-catholique-algerie.org/articles.php?lng=fr&pg=138>
consultato il 30-05-2014.

http://www.asmp.fr/fiches_academiciens/decede/arnaldez_carriere.htm consultato il
30-05-2014.

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/487593/Qumran>
consultato il 30-05-2014.

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/456612/Philo-Judaeus>
consultato il 30-05-2014.

http://en.wikipedia.org/wiki/Isma%27il_Sidqi consultato il 30-05-2014.

http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF_%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF consultato il 25-03-2014.

http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF_%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF consultato il 25-03-2014.

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF_%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF consultato il 25-03-2014.

http://www.worldcat.org/title/qarya-zalima/oclc/48287660/editions?sd=desc&referer=br&se=yr&qt=facet_ln%3A&editionsView=true&fq=ln%3Aara consultato il 17-05-2014.

http://www.worldcat.org/title/qarya-zalima/oclc/48287660/editions?sd=desc&referer=br&se=yr&qt=facet_ln%3A&editionsView=true&fq=ln%3Aara consultato il 17-05-2014.

<http://www.goodreads.com/work/editions/2551776> consultato il 17-05-2014.

http://www.worldcat.org/search?qt=worldcat_org_all&q=city+of+wrong+a+friday+in+jerusalem consultato il 17-05-2014.

<http://www.worldcat.org/title/ciudad-inicua-por-m-kamil-husayn-traduccion-del-arabe-por-jm-forneas-introduccion-por-el-p-anawati/oclc/221732860>
consultato il 17-05-2014.

<http://it.wikipedia.org/wiki/Solone> consultato il 17-05-2014.

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/367422/Mary> consultato il 17-05-2014.

http://en.wikipedia.org/wiki/Fakhr_ad-Din_ar-Razi consultato il 17-05-2014.

http://it.wikipedia.org/wiki/Il_canone_della_medicina consultato il 17-05-2014.

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/90450/Helder-Pessoa-Camara>
consultato il 15-05-2014.

<http://www.hartsem.edu/macdonald-center/the-muslim-world-journal/>
consultato il 17-05-2014.

http://www.oikoumene.org/en/what-we-do/current-dialogue-magazine/Dialogue_54.pdf consultato il 17-05-2014.

http://www.oikoumene.org/en/what-we-do/current-dialogue-magazine/Dialogue_54.pdf consultato il 17-05-2014.

<http://www.oasiscenter.eu/it/autori/maurice-borrmans> consultato il 17-05-2014.

http://it.wikipedia.org/wiki/Maurice_Borrmans consultato il 17-05-2014.

http://fr.wikipedia.org/wiki/Maurice_Borrmans consultato il 17-05-2014.

Appendice A - Indice di *Qarya Zālima*

فهرس

يوم جمعةززز ١٧

عند بني إسرائيل

| | |
|----|-------------|
| ٢٢ | قمة الجبل |
| ٢٥ | رجل الاتهام |
| ٣٤ | دكان حداد |
| ٤٦ | المفتي |
| ٥٤ | لازار |
| ٦٤ | قيافا |
| ٨٠ | دار الندوة |

عند الحواريين

| | |
|-----|------------------|
| ٩٤ | المجدلية |
| ١١٢ | الجندي المسيحي |
| ١١٩ | مريضة |
| ١٣٠ | اجتماع الحواريين |
| ١٥٤ | خروج الحواريين |

عند الرومان

| | |
|-----|---------------------|
| ١٦٩ | قائد حازم |
| ١٧٣ | الخائن |
| ١٩٤ | المحاكمة |
| ٢٠٧ | بيلاتوس |
| ٢١٦ | ثم اظلمت الدنيا |
| ٢٣١ | عود إلى موعظة الجبل |
| ٢٤٥ | خاتمة |

Appendice B – Un estratto dall'arabo

بفضبهم ألقى عليهم كلمته الرائعة : ان الراعى الحكيم
يعنى بالتي تضل من غنمه ، ويفرح بها حين تعود اليه ، ويترك
غير الضالة منها . ولكن كثيرين ممن حوله لم يجدوا هذا
القول كافيا فى تبرير عطفه على هذه الفتاة وقبوله اياها وهى
آئمة واضحة الائم .

واقض الناس وبقيت هى ألزم له من ظله ، وتبعته حتى
بلغ دارا نزل بها فلما جلس أقبلت على قدميه ففسلتهما
بدموعها وجففتها بشعرها المرجل وقبلتهما وطيبتهما بأحسن
الطيب ، وأحست ساعتئذ أنها شفيت من أدوائها جميعا ،
وغمرها نور النبى الجديد وشملتها رحمة الله وبرئت من
الكبرياء وزال عنها الندم والحسرة والحزن ، وطهرت مما
علق بها من ادران ، وسعدت بذلك غاية السعادة ولم تكن
تظن ذلك ممكنا ، ودمعت عينها فرحا بهذا الشفاء ، ونسيت
كل شىء الا هذا الايمان الجديد ، وأقبلت عليه بكل ما فيها
من قوة وأمل واخلاص .

لم تطهر نفس قبلها مثل هذا الطهر ، ولم تغمر رحمة الله
أحدا قبلها بمثل ما غمرت به هذه الفتاة الخاطئة ، فأصبحت
بنعمة الله قديسة تضرب بطهرها الأمثال .

Appendice C – George Chehata Anawati²⁷⁵

George Chehata Anawati nasce il 6 Giugno del 1905 ad Alessandria d’Egitto da una famiglia greco-ortodossa di origine siriana. Frequenta prima il collegio del Sacro Cuore di Beirut, poi quello di Santa Caterina ad Alessandria. Conseguito il baccalaureato, torna in Libano per iscriversi alla facoltà di farmacia presso l’Università Saint Joseph di Beirut. Dal 1926 al 1928 studia chimica industriale a Lione, e il diploma di ingegnere chimico gli consente di rientrare nella città natale ed aprire una farmacia assieme ai fratelli. Già nel 1921 era diventato cattolico dopo non pochi contrasti in famiglia e nonostante le differenze teologiche gli fossero ancora poco chiare.

Gli anni Trenta costituiscono una fase sofferta per il giovane dovuta ad una insoddisfazione generale che lo porta ad intraprendere una profonda ricerca spirituale e filosofica, incentrata sul pensiero di Mauritian e Massignon. In questo periodo, Anawati si avvicina ai domenicani del Cairo e inizia a maturare la vocazione all’ordine domenicano. Nel 1934 intraprende il noviziato presso i domenicani di Coublevie in Francia e, affiancato del suo padre spirituale, Youssef Karam, si indirizza verso lo studio del pensiero cristiano egiziano. Conseguita la professione, Anawati intraprende gli studi accademici di filosofia e teologia.

Tra il ‘39 e il ‘40 vive nella periferia parigina dove incontra Massignon, il quale lo invita, in ambito filosofico, a «risalire alle sorgenti del tomismo, soprattutto studiando Avicenna ed Avverroè» e ad approfondire una «reale conoscenza del *doctor communis Fakhr al-Din al-Razi*» in quello della teologia musulmana.

Anawati si sposta poi in Algeria, dove rimane per tre anni conseguendo la licenza in lettere (sezione araba). Qui, prende contatti sia con l’istituto di lingue orientali dell’università di Algeri sia con la fraternità del Sacro Cuore, cioè con i discepoli di

²⁷⁵ Cfr. M. BORRMANS, 2008, *Cristiani e Musulmani. Quattro precursori di un dialogo possibile: Massignon, Abd el-Jalil, Gardet, Anawati*, Città del Vaticano (Roma), Urbaniana University Press. Per ulteriori approfondimenti, rimando quindi a tale testo. Le traslitterazioni dei nomi arabi sono uguali a quelle riportate da Borrmans. Non farò quindi uso della traslitterazione scientifica se non quando strettamente necessario.

Charles di Foucauld che conducono vita cenobitica in mezzo al deserto. Soggiorna con loro per un periodo, studiando la mistica e la teologia islamiche. Conosce al-Abiodh Sidi-Cheikh, Fratel André, alias Louis Gardet, con il quale matura e condivide una visione filosofica e cristiana dell'Islam in linea con lo spirito di contemplazione *de faucauldiano*.

Gli anni Quaranta sono anni di cambiamento e fermento in Egitto. La casa dei domenicani, fino ad allora una filiale dell'Istituto biblico di Gerusalemme, viene spinta a rendersi autonoma sottoforma di centro di studi orientali. Si costituisce quindi un gruppo di studiosi dell'Islam che annovera Georges Anawati per l'ambito della filosofia, Jacques Jomier per l'esegesi coranica, Serge de Beaurecueil per la mistica musulmana e Jacques-Dominique Boilot per le scienze arabe applicate. Tutti erano stati chiamati a collaborare con l'IFAO del Cairo, ovvero *l'Istituto Francese di Archeologia Orientale*. Anawati si dedica con impegno al suo incarico: in breve tempo arricchisce la biblioteca del convento, collabora con i *Cahiers du Circle Thomiste* scrivendo vari articoli, lavora con il direttore dell'IFAO pubblicando con lui delle bibliografie sulle opere cristiane edite al Cairo, partecipa all'associazione dei *Fratelli della Purezza*, circolo dove si raccoglievano intellettuali credenti, cristiani e musulmani.

Nel 1948 pubblica l'opera sulla quale stava lavorando dal '42 assieme all'amico Gardet: *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*. Il testo viene accolto molto bene dalla critica, specie quella cattolica, per le sue prospettive dialogiche.

Dal '45 al '55 partecipa ad un ciclo di conferenze, promosso da Massignon e Mary Kahil, che vede come protagonisti professori musulmani e cristiani e organizzato al fine di avviare un dialogo interculturale, obiettivo dell'omonimo istituto che Anawati desidera fondare al Cairo. Di certo il clima politico dell'Egitto di quegli anni era favorevole a questo tipo di iniziative: Ṭaha Ḥusayn, ministro dell'istruzione dal 50 al 52, fu un grande sostenitore dei domenicani.

Nel 1950 Anawati pubblica un'opera frutto della sua ricerca filosofica: *Mu'allafāt Ibn Sīnā: Essai de bibliographie avicennienne*, seguito da altri testi incentrati sulla medesima figura.

Nel Marzo del 1953 nasce l'IDEO, *Institut Dominicain d'Études Orientales* di cui Anawati è subito nominato direttore. Il preliminare del numero uno della rivista *Mélanges de l'IDEO*, uscito nel 1954, riassume l'essenza e gli scopi del gruppo di ricerca:

«In primo luogo si tratta di un gruppo di domenicani orientalisti, dunque composto da teologi che si interesseranno dell'aspetto religioso e filosofico del loro ambito di ricerca. La loro attenzione sarà particolarmente attratta dalla storia delle idee e delle dottrine del mondo arabo, del suo passato fino ad oggi, considerato sia in se stesso che nelle sue relazioni con l'Occidente. In secondo luogo, si tratta di un gruppo che persegue le sue ricerche in Egitto e il suo attuale direttore è un egiziano. Avrà dunque un interesse particolare ai problemi storici, culturali e dottrinali dell'Egitto antico e moderno, perseguendo con gli studiosi egiziani una stretta e costante collaborazione.».

Gli anni Cinquanta inaugurano l'epoca delle grandi ideologie e le attività accademiche ne diventano ostaggio. Di conseguenza gli ambienti culturali si irrigidiscono. L'università di al-Azhar arriva a criticare l'IDEO accusandolo di sostenere un Islam fondamentalista con il tacito appoggio dell'Arabia Saudita e della Lega del mondo arabo. Nonostante questo le attività dell'IDEO continuano. Padre Anawati ne è l'attore principale: partecipa a congressi e instaura collaborazioni, come quella con il PISAI, inizialmente con sede a Tunisi e poi trasferito a Roma nel 1964. Il suo interesse per la filosofia rimane costante così come la sua carica accademica di docente ora di medicina ora di filosofia. Merito di Anawati all'interno dell'IDEO è di essersi costantemente speso per l'interesse dell'Istituto e il suo irradiazione. Cosa che invece non seppero fare molti dei suoi colleghi, i quali preferirono concentrarsi su ricerche personali e di ambito specifico. I problemi cominciano nel 1959: la rivista comincia ad uscire ogni due o tre anni a causa delle difficoltà di redazione e diffusione dovute dal sempre più opprimente clima politico e dalla carenza di vocazioni.

In controtendenza, nel corso degli anni Sessanta, la fama di Anawati cresce a livello internazionale. Egli partecipa come esperto alle commissioni che elaborarono la Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane (ovvero il documento *Nostra Aetate*) all'interno del Concilio Vaticano II, ed è proprio grazie al suo incoraggiamento, oltre a quello di numerosi Padri Bianchi, che Paolo VI istituisce il Segretariato per i Non Cristiani.

Nel 1984, Anawati diventa presidente *ad honorem* dell'IDEO del Cairo. I crescenti problemi di salute lo costringono gradualmente a ridurre gli spostamenti, anche se rimase tenace nel suo compito di consulente presso Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e presso il Pontificio Consiglio per la Cultura. Come scrive padre Emilio Platti:

«Anche se, negli ultimi anni, padre Anawati aveva dovuto sostituire il bastone del pellegrino del dialogo intercontinentale con un appoggio più materiale e con la sedia a rotelle, egli non volle interrompere i suoi contatti, il lavoro intellettuale, la riflessione condivisa con altri. E' con piacere – credo – che ci vedeva ampliare e sistemare la biblioteca dell'Istituto, per la quale aveva largamente contribuito alla costituzione del fondo di scienze arabo-musulmane e di filosofia antica e medioevale. Sulla scia dell'avviata informatizzazione, acquistò lui stesso un computer Macintosh che gli permetteva di proseguire il progetto che aveva avviato con Louis Gardet da decenni: scrivere una grande opera sul *Tawhīd*. Due giorni prima di morire, nel silenzio della notte, aggiungeva ancora qualche pagina alle centinaia che aveva già scritto... L'ultima modifica registrata dal computer si ferma a Giovedì 27 Gennaio 1994, 14 minuti dopo la mezzanotte.»²⁷⁶.

Padre Anawati muore proprio in quella notte, nella festa di san Tommaso d'Aquino, grande filosofo del suo ordine. I domenicani del Cairo hanno raccolto tutte le sue opere nel libro *Le Père Anawati o.p., parcours d'une vie*, pubblicato nel 1966²⁷⁷.

Per concludere, riporto le parole dello stesso autore, pronunciate in un discorso tenuto a Maiorca nel 1976:

«É con lo stesso rispetto della persona e dei suoi diritti civili nella libertà accordata al culto e alla religione, nella garanzia assicurata a ciascuno di obbedire alla sua coscienza, nelle condizioni che permettano alla predicazione della Parola di esprimersi liberamente, che devono essere concepiti i rapporti fra cristiani e musulmani. Tutto ciò che alimenta le passioni dell'odio e dell'inimicizia, tutto ciò che spinge i cittadini di uno stesso Paese gli uni contro gli altri deve essere sistematicamente bandito. Scrittori cristiani e scrittori musulmani devono dar prova di magnanimità di cuore e, allo stesso tempo, di stretta oggettività e di scrupolosa imparzialità, e lavorare per promuovere una fraternità autentica e feconda tra cittadini di uno stesso Paese.»²⁷⁸

²⁷⁶ Traduzione dal francese eseguita da me. Cfr. R. MORELON (a cura di), 1966, *Le Père G.C. Anawati: Parcours d'une vie*, Il Cairo, IDEO, pp. 111-117.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ivi*, pp. 143-145. Traduzione dal francese eseguita da me.

Appendice D – Jacques Jomier²⁷⁹

Jacques Jomier è un altro grande islamista la cui presentazione appare riduttiva se relegata in un'appendice. Per presentarlo mi baso su quanto scritto in sua memoria da Maurice Borrmans.

Nasce a Parigi il 7 marzo del 1914. Studia prima al collegio Sainte-Marie di Monceau di proprietà dei marinisti, poi al Lycée Janson-de-Sailly, infine all'Ecole polytechnique francese. Conseguito il baccalaureato, intraprende il noviziato presso i domenicani e ottiene la professione nel settembre del 1933. Compie gli studi teologici in Belgio, concludendoli nel 1939 quando, assieme ad Anawati, viene chiamato alle armi nella campagna di Norvegia per un anno circa.

Nel 1941 intraprende la scuola superiore di lingue orientali, dove il professore Regis Blachère lo avvia all'esegetica coranica moderna. In questi anni ha l'opportunità di entrare in contatto con il mondo degli orientalisti francesi, fra i quali conosce Louis Massignon, professore al collegio di Francia dei domenicani, Padre Chenu, che gli propone il suo progetto di costruire un istituto di studi filosofici e medioevali al Cairo, e Padre Jean-Mohammad abd al-Jalil, professore dell'istituto cattolico di Parigi.

Nell'ottobre del 1945 Jomier giunge al Cairo come co-fondatore dell'IDEO assieme ad Anawati e de Beaurecueil. Il suo fondamentale contributo nella rivista dell'istituto è evidenziato anche nella bibliografia di questa tesi. Jomier si occuperà soprattutto della letteratura egiziana moderna e sarà proprio lui a far conoscere le opere di Nağīb Maḥfūz all'estero. Riporto alcune sue parole in merito a tale campo di interesse:

«Leggere romanzi, sfogliare le pagine di una rivista d'arte, assistere alla progettazione di un film di prestigio non è solo un gradevole passatempo della nostra epoca; equivale, quando si tratta di opere straniere, a predisporre ad una migliore

²⁷⁹ Cfr. M. BORRMANS, "In memoriam Jacques Jomier", in *ISLAMOCRISTIANA*, n. 35 (2009), pp. XIX-XXII. Per ulteriori approfondimenti, rimando quindi a tale testo. Riporto i nomi arabi così come fa Borrmans, intervenendo con una traslitterazione scientifica solo dove strettamente necessario.

comprensione dei gusti e dei talenti di coloro che appartengono a civiltà diverse dalla nostra²⁸⁰.».

Borrmans descrive Jomier come uno dei più fedeli collaboratori di Padre Anawati e un instancabile adepto della rivista *Mélanges*, per la quale continuò a scrivere articoli anche dal convento dei domenicani di Tolosa nel quale fu costretto a ritirarsi nell'ultima fase della sua vita.

Tornando alla sua giovinezza, nel 1953 discute la sua tesi di dottorato alla Sorbona con un lavoro di ricerca intitolato *Le commentaire coranique du Manar (Tendances modernes de l'exègese coranique en Egypte)*, pubblicato l'anno seguente. Segue a breve una seconda tesi dal titolo *Le Mahmal et la caravane égyptienne des pelerins de La Mecque (XIII-XX secolo)*.

La sua familiarità con la città cairota è testimoniata dalla stima riconosciutagli da noti *šuyūḥ* azharini e dalla sua opera, pubblicata nel 1964, dal titolo *Manuel d'arabe dialectal égyptien*, nel quale rende omaggio alla saggezza popolare e alle sue espressioni proverbiali.

Al di là della passione per la letteratura, il vero interesse di Jomier consiste negli studi biblici e coranici comparati, come si ha modo di vedere scorrendo i titoli dei suoi articoli per *Mélanges*. Nel 1959 dà alle stampe *Bible et Coran*, opera di grande successo per lo studio attento e rispettoso di convergenze e contrasti fra i due testi sacri. Nello stesso anno pubblica anche *Vie du Messie*, opera nella quale mette in luce non solo la prospettiva evangelica sul Cristo ma anche quella islamica. Nel 1988 segue *Puor connaître l'Islam*, incentrato a svincolare il dialogo interreligioso da falsità come quella dell'autenticità del vangelo di Barnaba. La preparazione di Jomier nell'ambito delle relazioni interreligiose gli fa guadagnare la nomina di consigliere presso il segretariato romano per i non cristiani dal 1973 al 1984.

Costretto a malincuore a lasciare l'amato Egitto per ritirarsi a Tolosa nel 1981, continua instancabile la sua attività di critico e ricercatore. Nel 1996 pubblica *Dieu et l'homme dans le Coran, l'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obeissance au Prophète de l'Islam*.

Nel 2002 Marie-Therese Urvoy decide di raccogliere tutte le ricerche e testimonianze di Jomier e del collega scrittore Gamal al-Ghitany in un'unica opera intitolata *En hommage au père Jacques Jomier o.p.* .

²⁸⁰ Traduzione mia dal francese. Cfr. BORRMANS, "In memoriam Jacques Jomier" cit. .

Lascio che le parole stesse di Roger Arnaldez descrivano la persona di Jomier, al fine di rendergli omaggio come uomo oltre che come studioso:

«Ciò che meglio caratterizza la personalità di padre Jomier è la sua discrezione e umiltà. Tali virtù morali si traducono nella sua vita intellettuale per la preoccupazione di precisione, esattezza e sottomissione ai fatti e, in particolare, ai testi.».

Jomier si dimostra testimone di una teologia sicura, fondata sulla filosofia, sull'esegesi e su una profonda spiritualità basata su una indiscutibile coerenza con il suo credo cristiano; allo stesso tempo egli si rivela aperto alla ricerca scientifica sull'Islam classico e moderno. Un dialogo autentico fra cristiani e musulmani può sussistere solo in nome di verità e carità, senza alcun affanno verso il compromesso o accondiscendenza degli uni verso gli altri.

Dal 2006 vive pressoché nella cecità, cosa che gli impedisce di leggere e che lo rende pian piano vittima di una passività umana e spirituale che si impadronisce di lui. Concludo la sua presentazione riportando alcune sue parole scritte in una lettera indirizzata a Borrmans l'11 Marzo del 2008:

«Secondo me, la prima cosa da fare è un silenzio rispettoso e adoratore di tutte le creature al cospetto di Dio. L'evento più importante che mi ha colpito della mia vita è il cambiamento di comportamento che ho notato dal momento in cui adoriamo e rispettiamo questo faccia a faccia. L'incontro islamo-cristiano ha un aspetto contemplativo e silenzioso.».

Appendice E - Kenneth Cragg²⁸¹

Albert Kenneth Cragg nasce l'8 Marzo del 1913 a Blackpool nel Regno Unito. Studia prima alla Blackpool Grammar School (una sorta di liceo classico) e poi al Jesus College di Oxford, dove si concentra sullo studio della storia moderna. Viene ordinato prete anglicano nel 1936 e già nel '39 ha un primo contatto con il Medio Oriente, diventando cappellano della chiesa di Tutti i Santi di Beirut. Nella città impara velocemente l'arabo e lavora come insegnante di filosofia presso l'università americana. Nel 1947 rientra in Inghilterra dove, parallelamente alla gestione parrocchiale, prosegue la sua incessante attività di studio e ricerca. Si sposta quindi, presso il seminario di Hartford, nel Connecticut (USA), dove insegna e diventa co-editore della rivista *The Muslim World*²⁸², disponibile ancora oggi.

Nel '56 viene pubblicato il suo primo libro, *La chiamata del minareto*, seguito tre anni dopo da un altro testo intitolato *Sandals at the Mosque - Christian Presence Amid Islam*. Queste due opere inaugurano un approccio, innovativo per l'epoca, nello studio del credo islamico. Esse mirano, infatti, alla comprensione della sua essenza dall'interno, all'apprezzamento dei suoi valori spirituali e alla valorizzazione dei richiami che questi rivolge nei confronti del credo cristiano.

Nel 1960 Cragg ritorna ancora una volta in Inghilterra, risiedendo per una decina d'anni presso il collegio di Sant'Agostino a Canterbury.

In seguito alla nomina a vescovo ausiliario di Gerusalemme con il compito specifico di gestire i rapporti con i cristiani d'Egitto, è costretto a lasciare un'altra volta il Paese nativo. Risiede quindi al Cairo dal '70 al '74 dove stringe amicizia con la comunità islamica locale. Rientra poi in patria dove insegna scienze religiose all'università del Sussex fino 1982.

²⁸¹ Per illustrare la vita e la produzione di questo studioso, mi baso sul contributo, scritto in suo onore: M. L. FITZGERALD, "In memoriam bishop Kenneth Cragg" in *ISLAMOCRISTIANA*, n. 38 (2012), pp. 1-3. Per ulteriori approfondimenti, rimando quindi a tale testo.

²⁸² Rivista incentrata sullo studio delle società islamiche e ai rapporti islamo-cristiani. Fondata nel 1911 e finanziata dal seminario di Hartford dal 1938. Pubblicata ogni tre mesi da Macdonald Center and Wiley-Blackwell. Vedi: <http://www.hartsem.edu/macdonald-center/the-muslim-world-journal/> consultato il 17-05-2014.

Gli anni Settanta si dimostrano particolarmente produttivi per l'autore. Infatti vengono date alle stampe numerose opere, quasi una dopo l'altra. Le cito nel seguente elenco per dare un'idea interesse degli interessi che caratterizzano questa fase dell'autore:

-*Alive to God: Muslim and Christian prayer* (1970)

-*The event of the Qur'an* (1971)

-*The mind of the Qur'an* (1973)

-*Legacies and Hopes in Muslim/Christian Theology* (1976).

Gli anni Ottanta vedono la prosecuzione di tale interesse volto alla ricerca di un dialogo a livello teologico fra Islam e Cristianesimo. Nel 1982, Cragg indirizza alla University Church of Cambridge un sermone incentrato sull'Iran e l'Islam rivoluzionario, fatto che testimonia la sua vicinanza con la chiesa anglicana presente in Iran. Nello stesso anno pubblica il testo *This year in Jerusalem: Israel in Experience*, prova della sua solidarietà con le comunità cristiane della terra santa.

Nel 1992 viene pubblicato *The Arab Christian. A history in the Middle East*, quale volume in cui l'autore tenta di individuare e descrivere l'identità della comunità cristiana araba, caratterizzata da una continua negoziazione di relazioni con quella islamica che la circonda.

L'ultimo libro dell'autore risale al 2011 e si intitola *Bent to Literary Intent*, che è di fatto un saggio sugli autori classici della letteratura inglese, per la quale l'interesse di Cragg non è mai venuto meno.

Concludo citando due testi critici sulla figura di questo studioso. Il primo si intitola *The Call to Retrieval. Kenneth Cragg's Christian Vocation to Islam* pubblicato da Christopher Lamb nel 2000. Il testo celebra la meticolosa indagine condotta da Cragg nel rintracciare le implicazioni cristiane presenti nel testo sacro dell'Islam, senza però mai diventare una forzatura di questa ricerca.

Il secondo volume si intitola *A faithful presence*, pubblicato nel 2003 da David Thomas e Clare Amos, e presentato allo stesso Kenneth dall'arcivescovo Rowan Williams nel giorno del suo novantesimo compleanno. Il titolo allude al desiderio di descrivere la persona e la teologia di Cragg basandosi sul concetto di verbo²⁸³.

²⁸³ Vedi: *Kenneth Cragg: An appreciation* di Clare Amos in http://www.oikoumene.org/en/what-we-do/current-dialogue-magazine/Dialogue_54.pdf consultato il 17-05-2014.

Inoltre, viene precisata la natura della sua missione, spesso mal interpretata e criticata dai musulmani. Ciò a cui punta Cragg è dimostrare la non pertinenza della violenza con l'essenza del credo islamico e questo proprio alla luce del crescente fondamentalismo. Partendo quindi dall'analisi del Corano, Cragg arriva a sostenere che l'enfasi presente soprattutto nelle sure meccane in relazione all'uso della guerra quale strumento di affermazione politica nella Penisola, manchi invece nelle sure meccane, ovvero nelle più antiche. È necessario quindi guardare a queste ultime sure, dove è presente un continuo richiamo alla pace e all'armonia, per cogliere la vera essenza dell'Islam²⁸⁴.

²⁸⁴ Vedi: http://www.oikoumene.org/en/what-we-do/current-dialogue-magazine/Dialogue_54.pdf consultato il 17-05-2014.

Appendice F - Maurice Borrmans

Dispiace vedere come di questo islamologo, ancora in vita, non sembri esistere ancora una monografia o un qualche articolo scientifico che tracci il profilo della sua biografia e ricordi le sue numerose opere.

Mi limito, quindi, a fare un riassunto generale dei pochi contributi trovati in rete²⁸⁵.

Maurice Borrmans nasce nel 1925 a Lille, Francia. Terminati gli studi teologici prima in Tunisia e poi ad Algeri, diventa definitivamente membro della Società dei Missionari d'Africa (Padri bianchi). La sua ricerca continua con un dottorato alla Sorbona, che consegue nel 1971. Si trasferisce poi a Roma per insegnare lingua araba, diritto islamico e spiritualità musulmana presso il Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI). Assolve quest'incarico per più di trent'anni, nel corso dei quali pubblica numerosi articoli nella ISLAMOCRISTIANA (di cui è redattore dal 1975 al 2004) e scrive vari libri sul tema del dialogo interreligioso. A tal fine, è stato anche consultore presso la Santa Sede.

Tra le sue opere, ricordo:

-*Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans* (1981)

-*Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain (Egypte et Afrique du Nord)* (1982)

-*Islam e Cristianesimo: Le vie del dialogo* (1993)

-*Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, (1996).

²⁸⁵ <http://www.oasiscenter.eu/it/autori/maurice-borrmans> consultato il 17-05-2014.
http://it.wikipedia.org/wiki/Maurice_Borrmans consultato il 17-05-2014.
http://fr.wikipedia.org/wiki/Maurice_Borrmans consultato il 17-05-2014.

