



**Nel confronto  
tra Bibbia  
e Corano**

## L'alterità fraterna

**Perché cronologicamente dopo il cristianesimo, che in Gesù ha ricevuto il verbo di Dio fatto carne, appare di nuovo una religione con una pretesa di rivelazione che è diventata efficace nella storia? Qual è il significato del Corano per il cristianesimo se viene riconosciuto come Scrittura rivelata? Il teologo Kurt Appel affronta la questione del canone biblico e delle sue implicazioni di potere nelle due tradizioni (ebraica e cristiana) in rapporto con il Corano. Se il canone vuole che il suo lettore incontri la gloria del nome di Dio YHWH, che nel Nuovo Testamento avviene nella croce, cioè nell'empatia radicale con chi soffre, il contenuto del canone non coincide mai con un libro. Perché se il canone è ispirato dallo Spirito Santo, allora è radicalmente aperto alla sua rilettura. Nella storia l'apertura del canone si manifesta nel fatto che non esiste come *un solo testo*, ma nell'arco di una pluralità di testi. Forse l'espressione più estrema di questo attualmente si trova nella tensione tra la Bibbia e il Corano, dove quest'ultimo ancora una volta segna un'alterità ineludibile all'interno del canone biblico concluso con Gesù. Se la fratellanza significa l'affermazione dell'alterità, e se il nome di Dio YHWH non è direttamente rappresentabile, allora l'Evangelo potrebbe esprimersi come fratellanza canonica nella tensione tra Bibbia e Corano.**

L'essenza del canone, che nella sua totalità e pluralità interna come Tanakh (Bibbia ebraica), Bibbia e Corano rappresenta l'Evangelo di YHWH per ebrei, cristiani e musulmani, è rivelare e interrogare le forme rappresentative in cui si riflettono gli ordini di potere politici, sociali, culturali e noetici di un'epoca.

Infatti le istituzioni, i simboli, le narrazioni e le forme di conoscenza in cui i detentori del potere si rappresentano «mascherano» sempre anche il nucleo «nudo», mortale e infinitamente vulnerabile del soggetto umano. Rappresentano un mondo simbolico (linguaggio, arte, religione, riti, assetti discorsivi) che cela il nucleo dell'esistenza umana, che sta nell'esposizione, vulnerabilità e improgettabilità dell'essere umano. Solo la rivelazione del nucleo fragile dell'esistenza umana al di là di tutti i travestimenti simbolici rende possibile una vera fratellanza.

L'uomo non può formarsi un'immagine definitiva di sé, né individualmente né collettivamente. Non c'è quindi nessuna autoconcezione in cui un soggetto possa oggettivarsi definitivamente. Allo stesso modo, qualsiasi immagine conclusiva dell'altro riduce quest'ultimo a un oggetto e diventa così un mezzo per esercitare un dominio su di lui.

La religione in questo è ambivalente: da un lato l'assoluto è il massimo rappresentante e garante di tutte le forme dominanti di rappresentazione del potere; dall'altro la religione, sapendo che l'assoluto non si deve più cogliere rappresentativamente, designa anche il limite di ogni pretesa umana di potere.

All'interno del canone biblico, la questione della rappresentazione del potere è cruciale. Questo è richiamato dalla proibizione delle immagini dell'Antico Testamento, che proibisce di sfruttare Dio come fondamento del potere umano. Il nome di Dio YHWH, che nella sua impronunciabilità e conseguente trascendenza all'interno del testo biblico denota anche un'interruzione di qualsiasi appropriazione definitiva di quel testo, impedisce all'Evangelo di essere pienamente integrato negli ordini esistenti dell'uomo.

Nel Nuovo Testamento un simbolo essenziale di questo nome di Dio è la croce di Gesù, che esprime un caso limite dell'esistenza umana che non può più essere rappresentato, un massimo di vulnerabilità ed esposizione. In due scritti del Nuovo Testamento, che in modo speciale sottopongono tutta la Bibbia a una reinterpretazione, cioè il Vangelo di Giovanni e l'Apocalisse, si prende in considerazione questa critica della rappresentazione espressa nel nome di Dio e nella croce.

Giovanni concentra questa critica nell'incontro tra Pilato e Gesù, mentre l'Apocalisse getta l'intero programma estetico delle spietate potenze vincitrici della

storia nello «stagno di fuoco» della storia, e con questa separazione dalle potenze storiche e dalle loro forme di rappresentazione svela una nuova visione della storia delle vittime della violenza umana.

Il canone deve essere inteso come un'alternativa alle narrazioni, alle concezioni temporali e alle rappresentazioni estetiche dei poteri dominanti. Incontrarlo apre un'alterità, legata a un decentramento del proprio io, che esige un processo aperto di traduzione. Così si diviene soggetti della lettura del canone non attraverso l'acquisizione collettiva e individuale di un mondo simbolico, ma piuttosto attraverso un processo per cui il canone e il suo contenuto – il nome di Dio – dislocano il soggetto umano da se stesso.

L'Evangelo non è principalmente il contenuto di una riflessione, ma un «paesaggio» di affetti, narrazioni ed esperienze della vulnerabilità della vita umana, in cui si rompono quelle immagini che dovevano costruire un mantello protettivo contro la vulnerabilità. In questo modo il canone, nel segno del nome di Dio di cui non ci si può appropriare, è in grado d'inscrivere nel nucleo traumatico dell'esistenza e di rievocarlo, anche se mai direttamente (cioè in un riferimento immediato).

In questo modo l'Evangelo del canone implica una teologia politica, se il politico è inteso come qualcosa di più dell'identità condivisa di una comunità. Piuttosto il politico comincia dove una rottura fondamentale dell'identità individuale e collettiva struttura il soggetto, cioè dove in mezzo al sé emerge l'altro e il sé comincia a esporsi all'apertura da parte dell'altro.

Il soggetto del politico si costituisce nel nome dell'Altro, e il cammino di fraternità, a cui invita l'Evangelo, passa esclusivamente attraverso l'esperienza dell'alterità.

Quando il cristiano è battezzato nel nome di Gesù, indossa il canone come una veste. La sua vita non esiste più solo nel tempo cronologico, ma nell'intersezione della storia canonica e della storia mondiale. Il soggetto cristiano è dunque sempre nella transizione dei tempi, nel passaggio da una (impossibile) sequela allo spazio affettivo dell'esposizione radicale alla croce e alle sfide sociali attuali.

Se il canone vuole che il suo lettore incontri la gloria del nome di Dio YHWH, che nel Nuovo Testamento avviene nella croce, cioè nell'empatia radicale con chi soffre, il contenuto del canone non coincide mai con un libro. Perché se il canone è ispirato dallo Spirito Santo, o è il soggetto dello Spirito, allora è radicalmente aperto alla sua rilettura. Nella storia l'apertura del canone si manifesta nel fatto che non esiste come *un solo* testo, ma nell'arco di una pluralità di testi.

Forse l'espressione più estrema di questo attualmente si trova nella tensione tra la Bibbia e il Corano, dove quest'ultimo ancora una volta segna un'alterità includibile all'interno del canone biblico concluso con Gesù. Il

mondo del canone cristiano, che culmina nel nome di Dio YHWH e di Gesù come sua ultima incarnazione, non forma un mondo autonomo, ma contiene la possibilità di una traduzione.

Se la fratellanza significa l'affermazione dell'alterità, e se il nome di Dio YHWH non è direttamente rappresentabile, allora l'Evangelo potrebbe esprimersi come fratellanza canonica nella tensione tra Bibbia e Corano.

Queste parole introduttive delineano lo sviluppo di questo lavoro: esso inizia con una riflessione sul canone biblico, sulle sue implicazioni politiche, epistemologiche e temporali. Un'attenzione speciale sarà data a Giovanni, che – come si mostrerà – è un metatesto del canone biblico.

In una seconda fase si terrà conto del fatto che il testo biblico punta oltre se stesso e produce aspetti nel Corano (e anche nel giudaismo talmudico e nel mondo secolare, che però non si possono considerare qui) che devono essere co-determinanti per la lettura del canone.

Dietro questo cammino c'è la convinzione che il nome di Dio YHWH, come centro dell'Evangelo, indica un'alterità fraterna che diventa percepibile nella vulnerabilità della vita che emerge nella critica di tutte le autorappresentazioni del potere.

## Dimensione politica (e temporale) del canone

### Il settimo giorno e l'inizio festivo del tempo (Gen 1,1-2,4)

Di seguito alcune pericopi nevralgiche del canone verranno sottoposte a una breve analisi in riferimento al tema qui trattato: si tratta in particolare dei passi iniziali della Genesi (Gen 1-3), che indicano il tema centrale della Bibbia; poi Es 34,6, dove si riflette sul nome di Dio YHWH (che solo in questo punto è posto due volte nella forma YHWH YHWH). Infine si tratteggeranno riflessioni su alcuni passi di Gv (Gv 1,1; Gv 19,4s come passaggio cruciale sulla via della croce di Gesù; Gv 20,1-18, che forma una specie di conclusione prima delle sezioni epilogo di Gv 20,19-30 e Gv 21). Perché questo Vangelo, come si vedrà, costituisce un metatesto di commento dell'intero canone.

La creazione in sette giorni (Gen 1,1-2,4a) ruota attorno al tema del tempo: all'inizio del tempo c'è il *giorno uno* nelle sue tre dimensioni di serale essere-per-la-morte, notturna interruzione della morte e mattutina nuova creazione;<sup>1</sup> al centro del tempo c'è il *quarto giorno* come tempo di celebrazione e depotenziamento delle potenze ostili alla vita;<sup>2</sup> alla fine (o anche all'inizio e al centro, vedi sotto) c'è il *settimo giorno* come eccedenza escatologica festiva.

Insieme indicano la natura del tempo e quindi della creazione. In contrasto con gli altri giorni della creazione,

il settimo giorno non è legato a nessuna opera della creazione, ma accompagna gli altri giorni come un «ospite». Si suggerisce l'espressione «ospite» perché il suo significato porta a dire che non appartiene al sé (soggetto), né che può essere escluso come altro. Piuttosto l'ospite elude la dicotomia tra il sé e l'altro e, nel suo non appartenere, sta al centro del sé e assicura un'apertura fondamentale e non occupabile di quest'ultimo.

Il settimo giorno simboleggia l'apertura irrepresentabile del tempo, che in primo luogo lo costituisce. Nella misura in cui nel cristianesimo il settimo giorno (sabato, *shabbat*, il giorno 6+1) è stato trasferito al giorno seguente (domenica), si può anche dire che l'ottavo giorno risultante (il giorno 6+1+1) conferma l'eccedenza del settimo giorno (nella misura in cui ogni raddoppio in senso biblico significa un'enfasi solenne). Inoltre l'ottavo giorno esprime il fatto che l'ultimo giorno coincide con il primo giorno (anche la domenica) come fondamento del tempo.

Così s'inscrive nel tempo del mondo un'eccedenza festiva, che impedisce al mondo di coincidere con se stesso. La creazione non è quindi cronologicamente limitabile e rappresentabile. In termini biblici, mira all'eccedenza festiva del tempo. Poiché questo viene tematizzato all'inizio del canone, tutta la Bibbia può essere interpretata come una domanda sulla genesi della celebrazione divina. Questo significa che anche tutte le dichiarazioni politiche del canone sono sempre da vedere alla luce della possibilità dell'eccedenza festiva, che dà un significato più profondo a tutti gli eventi mondiali.

### L'albero della conoscenza, centro e spazio aperto (Gen 2,4-3,24)

La questione centrale è quella del contenuto della festa in cui Dio si esprime, nella misura in cui Dio è l'unica rappresentazione del settimo giorno. Un primo indizio si trova proprio nel primo passo della Bibbia (Gen 1,1-2,4a): più volte (1,4.10.12.18.21.25.31) si parla di come Dio veda che ciò che ha creato è buono. Così si celebra la bontà della creazione. Ma in che cosa consiste questa bontà?

Il secondo racconto della creazione che segue la prima pericope dà una risposta. In concreto bisogna prendere in considerazione lo spazio. Questo è rappresentato in Gen 2 come un giardino, pieno di alberi datori di vita, al centro del quale c'è l'albero della vita (che rappresenta la divinità orientale come un sole vivificante che si irradia su tutto il giardino).

Più precisamente si legge: «Il Signore [YHWH] Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male» (Gen 2,9).

Colpisce la menzione dell'*albero della conoscenza* accanto all'*albero della vita*. La sua localizzazione rimane indeterminata o ha una doppia natura: da un lato la «e» può essere letta come una parallelizzazione all'albero della vita. In questo caso avremmo due alberi al centro del giardino: l'albero della vita e l'albero della conoscenza. D'altra parte, la frase può essere letta in modo tale che la localizzazione dell'albero della conoscenza rimanga aperta o non possa essere inserita affatto nel sistema di coordinate del giardino, se la «e» viene letta come un'aggiunta sia agli alberi che all'albero della vita. In questo caso avremmo un meraviglioso giardino con l'albero della vita al centro e al di là di esso, senza una posizione specifica, l'albero della conoscenza.

Oppure, come terza possibilità, il passaggio si può anche lasciare nella sua ambiguità: l'albero della conoscenza sarebbe allora sia al centro (parallelo o coincidente con l'albero della vita) sia alla periferia, dinamizzando così lo spazio statico.

Il centro sarebbe caratterizzato da un'apertura e da una dislocazione che tanto per cominciare lo rende centro. In questa lettura l'albero della conoscenza sarebbe l'equivalente locale del settimo giorno: si troverebbe, senza appartenervi direttamente, al centro del giardino e in questo parallelo rappresenterebbe la sfera del divino, che è allo stesso tempo trascendente e immanente all'essere.

### **Nudità, vulnerabilità, mortalità**

Secondo Gen 2,16s all'uomo è originariamente permesso di mangiare dall'albero della vita, ma non dall'albero della conoscenza, perché morirà il giorno in cui ne mangerà. In molti casi questo passaggio è stato interpretato nel senso che l'uomo è uscito dall'unità primordiale con Dio solo quando ha trasgredito il divieto divino e, per così dire, è cresciuto ed è diventato un uomo nel vero senso della parola.

Questo argomento è ulteriormente sottolineato dalla frase in Gen 2,25, che è diventata così potente nella storia cristiana: «Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, e non provavano vergogna». La chiave cruciale per comprendere l'albero della conoscenza è infatti la nudità. Questa è la prima concretizzazione di ciò che significa la conoscenza, perché subito dopo aver mangiato il frutto dell'albero della conoscenza, «si aprirono gli occhi di tutti e due [dell'uomo e della donna] e conobbero di essere nudi» (Gen 3,7).

Contrariamente alle interpretazioni comuni, l'uomo e la donna non sono figli asessuati. Piuttosto si parla di adulti che possono comprendere un divieto, il che corrisponde anche al fatto che le due persone sono chiamate esplicitamente uomo e donna.

Guardando il Salterio, o anche la cultura dell'O-

riente, colpisce il fatto che per l'uomo orientale essere esposto è ancora peggio che essere ucciso. Le strategie occidentali di autoimmunizzazione lì non si attivano, ed è per questo che la peggiore maledizione nelle culture orientali è quella di trovarsi sotto lo sguardo (giudicante, dominante, spesso sprezzante) dell'altro e di sentirsi nudi.

Se d'altra parte Adamo ed Eva non si vergognano l'uno dell'altro nella loro nudità in paradiso, è perché non sono sottoposti allo sguardo «pornografico» dell'altro. La loro nudità non è il risultato di un'esposizione forzata, di fronte alla quale «nulla» può rimanere, ma è protetta da una sottrazione, simboleggiata dall'albero incorruttibile della conoscenza.

La caduta dell'uomo consiste nel fatto che si appropri della sfera aperta espressa dall'albero della conoscenza. In questo modo la volontà di totalità prende il posto dell'apertura sottratta, a cui corrisponde lo sguardo onnisciente e onniveggente, che cancella l'altro nella sua alterità, cosicché «nulla» rimane. Se la nudità paradisiaca era espressione di connessione reciproca e di apertura vulnerabile, la nudità dopo la caduta è l'esposizione illimitata al desiderio insaziabile (di dominio invulnerabile) dello sguardo distanziato. Attraverso di essa il nulla insopportabile (e quindi da rivestire) prende il posto della sottrazione originale.

Questo rivela le due dimensioni del riconoscimento dell'essere nudi: da un lato è il riconoscimento paradisiaco del bene nel senso della connessione reciproca incondizionata nella reciproca apertura (e quindi vulnerabilità) del corpo, che è pura apertura. D'altra parte, attraverso la caduta, la conoscenza del male emerge come conoscenza totalitaria e quindi potere illimitato sull'altro.

### **Dio e il serpente: la «scommessa» sulla bontà della creazione**

Dio ritiene che la morte, cioè la separazione dall'albero della vita, sia la conseguenza di un'appropriazione dell'albero della conoscenza (Gen 2,17). In contrasto con questo è il dialogo tra il serpente ed Eva: «E [il serpente] disse alla donna: «È vero che Dio ha detto: 'Non dovete mangiare di alcun albero del giardino'?». Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: 'Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete'». Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male'» (Gen 3,1b-5).

La prima cosa che colpisce di questo dialogo è che l'albero della conoscenza, che non era chiaramente situato all'inizio, è ora spostato al centro del desiderio di

Eva. Questo desiderio s'incarna nel serpente, che nella tradizione è stato raffigurato come il bugiardo per eccellenza a causa dell'affermazione che l'uomo non morirà dopo aver mangiato il frutto dell'albero della conoscenza.

A ben guardare, però, la situazione si rivela più complessa: perché la seconda affermazione del serpente – che gli occhi dell'uomo si apriranno dopo aver mangiato il frutto proibito – è vera. Questo getta anche una luce diversa sulla prima affermazione: Dio separa l'uomo dall'albero della vita, ma questa morte non è ovviamente intesa come una punizione per una trasgressione – che Dio rimanga premuroso verso l'uomo è direttamente dimostrato dal suo vestirlo come protezione contro lo sguardo dello straniero (Gen 3,21) –.

Piuttosto la morte serve come tragico salvataggio dell'uomo da se stesso. Impedisce all'uomo d'appropriarsi dell'onnipotenza assoluta, e questo include l'invulnerabilità, e quindi di cadere completamente nel nulla. La morte separa l'uomo dalla totale disponibilità di se stesso e dell'altro.

Tuttavia, come si mostrerà, il tentativo dell'uomo di superare la morte rimane. L'uomo entra così in una rivalità con Dio, e la questione cruciale è se il mondo è sottoposto alla totale disponibilità dell'uomo o conserva qualcosa del sottratto e dell'indisponibile.

Anche la successiva pericope di Caino e Abele tratta della morte e del suo desiderato superamento. Eva annuncerà solennemente la nascita di Caino, il primogenito (Gen 4,1), perché con Caino Adamo ha messo in moto una catena genealogica (padre-figlio), che in una società patriarcale è il primo modo di acquisire l'immortalità: il nome vive nel discendente che rappresenta l'immagine di sé.

Da quanto detto, è chiaro in che cosa consiste la bontà della creazione, che Dio ha proclamato: sta nella sua vulnerabilità e mortalità, cioè nel non dover essere onnipotente e intoccabile. Di conseguenza la festa è una manifestazione di Dio quando non rimuove la morte, ma celebra la creazione mortale con la quale Dio ha fatto la sua alleanza. La morte, tuttavia, non deve essere intesa come un passaggio nel nulla, ma si riferisce a un'indisponibilità finale a sé stessi e all'altro.

### **Il profeta Abele e la pronuncia del nome di Dio**

Mentre Caino simboleggia la genealogia e quindi l'onnipotenza dell'immortalità, che non ha bisogno di alterità fraterne, suo fratello, il muto Abele, nel cui nome risuona il «soffio del vento», cioè la transitorietà, il gratuito, la mortalità e la debolezza, è il giusto (Eb 11,4), dalla cui parte sta Dio. Abele sta sul margine come il settimo giorno e come l'albero della conoscenza.

Il parallelismo con le prime due figure si rafforza

con Seth, il terzo figlio, che prende il posto di Abele e il cui nome indica questa funzione di vivere in rappresentanza delle vittime della sete di potere, simboleggiata in Abele.

Così ci sono due mondi paralleli: da un lato, la genealogia di Caino, e quindi l'essere come continuazione e specchio del sé. Caino diventa, tra l'altro, il progenitore delle città e dell'industria delle armi, la cui funzione è l'auto-assicurazione. Dall'altra parte c'è la linea di Seth, dalla quale emerge anche Gesù (cf. Lc 3,23-28).

Questa linea parla di un'esistenza in rappresentanza, cioè dell'essere per il fratello, il debole e l'emarginato. Dove il settimo giorno e l'albero della conoscenza inscrivono rispettivamente un momento di apertura nel tempo e nello spazio, Seth s'iscrive direttamente nel luogo vuoto dell'annientato, della vittima, non per occuparlo, ma per tenerne aperta la memoria. Egli dà senso alla genealogia di Adamo non esprimendo una genealogia diretta. Il tempo della discendenza di Seth è quindi il tempo della responsabilità di fronte alla chiamata silenziosa della vittima.

Gen 4,26 registra in una piccola nota che «anche a Seth nacque un figlio, che chiamò Enos» e la conclusione del verso afferma: «A quel tempo si cominciò a invocare il nome del Signore [YHWH]». Il nome YHWH non è direttamente nominabile e quindi non è vocalizzato nella Bibbia, quindi questa nota è ancora più curiosa. Il nome «Enos» esprime l'uomo mortale, vulnerabile. Pertanto il nome di Dio YHWH risuona nelle sembianze dei vulnerabili.

### **Il nome di Dio YHWH (Es 34,6s): Dio come predicato di YHWH**

Ancora più centrale di Es 3, in cui YHWH si rivela come il Dio dell'Esodo che conduce il suo popolo fuori dalla schiavitù, è la pericope Es 32-34 con al centro Es 34,6s: «Il Signore [YHWH] passò davanti a lui [Mosè], proclamando: "Il Signore [YHWH], il Signore [YHWH], Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione"».

In Es 34,6 il nome di Dio YHWH è raddoppiato per l'unica volta in tutta la Bibbia, e quindi espresso in una solennità molto speciale. Il contesto del passaggio citato è la rottura dell'alleanza di Israele con l'adorazione del vitello d'oro, per cui ha cessato di essere il popolo dell'Esodo e di conseguenza deve essere cancellato dal libro di YHWH (Es 32,33).

Infine il successivo dialogo di YHWH e Mosè termina non con una rottura della storia precedente, ma



con la rinnovata promessa di alleanza di YHWH, alludendo in parte letteralmente («hai trovato grazia ai miei occhi», «farò passare davanti a te tutta la mia bontà e proclamerò il mio nome, Signore [YHWH]»: Gen 33,17.19) alla promessa di un discendente (e quindi una trasformazione della storia in storia di salvezza) fatta ad Abramo in Gen 18. Il *passaggio* della gloria di YHWH e della sua bontà misericordiosa permette una rivelazione del nome di Dio senza che YHWH sia direttamente in vista (Es 33,23).

YHWH si presenta come un evento verbale che viene interpretato attraverso vari predicati, dove questi predicati acquistano significato solo nell'attuazione del significato del nome di Dio e non rappresentano attribuzioni statiche. Così attraverso il tetragramma si indica una trascendenza di ogni contenuto rappresentabile e di ogni visione esterna. Anche la determinazione «Dio» è dalla parte del predicato e funge quindi come primo riferimento al nome di Dio, che è seguito dalla misericordia e dalla fedeltà all'alleanza, ma anche dalla disponibilità a sopportare la colpa, come ulteriori determinazioni. Dio è quindi, nel passaggio più centrale della Bibbia, non il soggetto dell'evento, ma il riferimento al nome più fondamentale YHWH.

Nel suo essere YHWH *cancella* (*hebt auf*) il passato colpevole e si mette in gioco in un rinnovato atto di alleanza (Es 34,1.28), nella fedeltà al quale avverrà il passaggio di Israele nella terra promessa.

La priorità del nome di Dio si trova anche nel Nuovo Testamento, per esempio in Mt 28,19, dove viene dato il comando di battezzare le nazioni nel *nome* [YHWH] del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. La più alta confessione biblica non sta nella frase «YHWH è Dio» o «Dio è YHWH», ma nella frase «YHWH (è) YHWH», che esprime la dinamica verbale del nome di Dio che supera ogni predicazione. Da qui va interpretata anche la confessione centrale in Dt 6,4s: «Ascolta, Israele: il Signore [YHWH] è il nostro Dio, unico è il Signore [YHWH]. Tu amerai il Signore [YHWH], tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze».

L'unicità di YHWH non è da cogliere né come un numero né come un'unità di Dio, piuttosto si tratta di una singolarità del nome che trascende ogni predicazione e indica l'unicità della relazione d'amore che si compie nell'evento dell'alleanza. È decisivo il fatto che questo nome è associato a un Evangelo e a un testo (canone) che scavalca i poteri dominanti e il loro sistema di riferimento.

### La Torah, creazione testuale alternativa del mondo

La Torah può essere intesa come la creazione testuale del mondo. Questo significa la trasformazione

del tempo in un sistema di significato affettivamente connotato, al cui centro c'è il nome YHWH, che si manifesta come fedeltà all'alleanza. Il testo biblico non narra il passato di Israele come riferimento a un «tempo che è stato», ma rimette in scena la storia in termini di futuro.

Non è quindi memoria di un passato scomparso, ma memoria festiva del settimo giorno, cioè memoria del futuro anteriore di YHWH, che come Dio dei padri è colui nel cui nome può essere attuato l'esodo dalle vecchie forme simboliche e dalle loro strutture repressive.

Anche il Tempio, che al momento della scrittura della Torah è in rovina o è un'ombra dell'antico santuario, si sposta al livello del testo (Es 25-30 ed Es 35-40). In questo processo l'intero canone può essere inteso come la messa in scena di una storia alternativa che ha la sua propria dinamica. Nel Tanakh, l'Antico Testamento ebraico, lo sviluppo va dalla *Torah* e dalla promessa di terra in essa contenuta (prima parte) alla seconda parte, i *Profeti* (*Neviim*).

Negli scritti in esso contenuti gli eventi si svolgono su più livelli: in primo luogo il filo narrativo, iniziato con l'entrata nella terra promessa (Giosuè), finisce con la catastrofe della distruzione del Tempio e l'esilio babilonese (2Re). Questi eventi traumatici sono sottoposti a un quadruplice commento da parte di Isaia (tema centrale: la distruzione del tempio e la sua restaurazione escatologica), Geremia (alleanza, rottura dell'alleanza e rinnovo dell'alleanza), Ezechiele (santità del nome YHWH) e il Libro dei dodici profeti (tema centrale: il nome di Dio YHWH e il giorno di YHWH), che deve essere letto come un'unità. Così i passaggi retrospettivi e prospettici si sovrappongono, e anche la rappresentazione geografica si sposta dalla terra promessa all'universale o all'escatologico (Ez 40-48).

I profeti escono così definitivamente dal quadro cronologico-referenziale – sapendo che il trauma non può mai essere affrontato direttamente – e in questo modo sono in grado di dare nuove prospettive al passato e alle sue vittime senza annullarle. Il testo profetico ricrea la storia di Israele costruendo di fronte al dominio dell'Oriente antico un sistema di simboli alternativo, che non ruota più intorno ai vincoli temporali della natura o alle gesta storiche delle superpotenze, ma narra le speranze dell'Israele distrutto che sono legate al nome di YHWH.

Di conseguenza il nome di YHWH diventa il centro dell'ultimo commento profetico, il Libro dei dodici profeti, che nei suoi due motivi principali – il nome di YHWH e il giorno di YHWH – è direttamente ripreso da Matteo.<sup>3</sup>

Una rappresentazione festiva del nome di YHWH è contenuta nell'ultima parte del canone, i *Ketuvim* o

libri sapienziali, che in *Giobbe* accompagnano la sofferenza dell'uomo, nei *Salmi* indirizzano a YHWH la storia contenuta nel canone, nelle *Megillot* (i cinque rotoli letti nelle grandi feste d'Israele) traducono il nome di YHWH in un ripetersi festivo, e infine – nei libri di Daniele, Esdra, Neemia e Cronache – nella ricapitolazione della storia universale realizzano la ricostituzione paradigmatica del popolo di Dio, dove lo sguardo del lettore è rivolto al Tempio dove ha sede la gloria di YHWH (2Cr 36,23).

Il giorno di YHWH come il (settimo/ottavo) giorno in cui YHWH santifica il suo nome è descritto nel Nuovo Testamento come la via di Gesù alla croce. La gloria di YHWH, che aveva la sua sede nel coperchio dell'arca dell'alleanza nel Tempio (come luogo del perdono dei peccati) e che è il centro della storia della salvezza, appare nella figura di Gesù, soprattutto sulla croce, in cui tutti gli altri simboli di dominio, ma anche il cosmo naturale sono superati.

Le aggiunte apocalittiche nei Vangeli sinottici, per esempio, devono essere comprese da questo punto di vista: l'ordine cosmico crolla e lascia il posto alle parole di Gesù (cf. Mc 13,31), la cui lettura ricostituisce il mondo.

Un esempio particolarmente eclatante della trasformazione della storia (sotto il segno del cosmo e dei suoi poteri dominanti) in Evangelo (sotto il segno della croce) sono gli *scritti giovannei*, che hanno, come si vedrà, un posto speciale nel canone.

L'Apocalisse, come scrittura conclusiva del canone cristiano, getta le rappresentazioni delle potenze storiche nello «stagno di fuoco» affinché la storia – spogliata dell'iconografia delle potenze vittoriose – permetta lo sguardo delle vittime, i cui simboli sono la croce e l'agnello ucciso. Gesù, come agnello sacrificale ferito, ha in mano la chiave della storia, in quanto il suo corpo diventa interamente uno spazio affettivo (cioè lo spazio del canone biblico), in cui si può dare voce all'empatia per i feriti.

In questo senso il cosmo si trasforma in un corpo testuale, cioè nel canone biblico, che funge ed è rappresentato liturgicamente come il corpo dei feriti della storia. Da notare che l'ultimo scritto del canone cristiano, l'Apocalisse, è un *collage* di citazioni dall'intero canone, anche se non cita mai direttamente il Tanakh.

Infatti sotto l'impatto della croce il testo si sposta: si trasforma in risposta liturgica al rovesciamento della storia vissuto nel testo (dai dominatori alle loro vittime), in cui si manifesta l'essere-con e la presenza del nome di YHWH. In questa scena non solo la storia profana viene gettata nello stagno di fuoco, ma anche l'intero canone biblico subisce una dislocazione: perché la parola denotativa deve essere trasformata in liturgia performativa per poter accedere al corpo aperto

di uno spazio affettivo universale segnato dall'esposizione e dalla dedizione.

### **Ecce Homo! L'apocalisse del potere e la gloria di YHWH**

Con il Vangelo di Giovanni inizia un processo di rilettura delle Scritture, ma anche dei Vangeli sinottici. Il prologo cita l'inizio del Tanakh, mentre la fine (Gv 20,17) parla dell'ascesa al Padre, alludendo alla fine del Tanakh (2Cr 36,23). Altre tre osservazioni sono decisive:

a. Il *Logos* dell'inizio non si riferisce solo alla parola della creazione della Genesi e al *Logos* greco in cui il mondo diventa leggibile, ma anche alla Torah, cioè il Tanakh e il nome di Dio YHWH come suo centro. In principio, dunque, è la parola YHWH, che s'interpreta in Gesù (Gv 1,18). Gesù si manifesta come «Dio-è» (Gv 1,18), nella cui venuta si rivela il nome di YHWH e quindi il canone. Il lettore di Gv è quindi invitato a incontrare Gesù nella lettura del canone (Gv 1,37-39). Questo porta al Vangelo di Giovanni e da lì alla croce. La creazione stessa del mondo ha luogo nella lettura di Gv, che culmina nel discepolato fino alla croce. In questo discepolato la gloria di YHWH diventa visibile.

b. L'invio dello Spirito Santo promette a coloro che credono in Gesù di fare opere più grandi di Gesù (Gv 14,12), anche se con queste opere più grandi non possiamo intendere un maggior numero di risurrezioni o una nuova trasformazione di acqua in vino. Piuttosto l'opera più grande è la rilettura, potenziata dallo Spirito, del canone come espresso paradigmaticamente in Giovanni (o nel discepolo che Gesù ama, che è il lettore paradigmatico del canone). In questo modo lo Spirito Santo, l'assistenza «altra», acquista un posto preciso: come Gesù, nella misura in cui nel suo cammino si realizza il passaggio di YHWH, è il *Logos* del canone, lo Spirito Santo è la chiave della sua lettura, la cui esperienza estrema è la visione della gloria di YHWH sulla croce.

c. Bisogna anche notare la posizione di Giovanni, che non solo separa la doppia opera lucana, ma è al quarto posto dei Vangeli. Questo è sorprendente poiché il Vangelo di Giovanni, che secondo la tradizione è stato scritto da un apostolo come quello di Matteo, dovrebbe essere in realtà al primo o secondo posto del Nuovo Testamento. La posizione di Giovanni al quarto posto *tra* i due libri della doppia opera lucana – Luca e Atti, che stanno insieme – esprime non solo che Giovanni è una rilettura dei Vangeli sinottici, ma anche il fatto che questo Vangelo non è sullo stesso livello degli altri scritti del canone. È su un meta-livello, in cui il canone e con esso tutta la storia della salvezza sono sottoposti a una nuova interpretazione nello Spirito.

Il «vedere» è la parola chiave decisiva degli scritti giovannei. Sia in Giovanni che in Apocalisse si tratta di

una visione adeguata del reale, che si manifesta alla vista della gloria di YHWH (Gv 1,14) come destino della storia. In questo, il compito di vedere è collegato sia all'Agnello di Dio Gesù (Gv 1,29.35; Ap 5,6) sia a una visione della storia che sarà stata (Ap). L'agnello è un segno che d'ora in poi Gesù, nel suo consegnarsi, sarà il rappresentante delle vittime come soggetto della storia. Un altro passaggio nevralgico in cui si chiede di vedere è proposto da Gv 19,5, dove lo sguardo è ancora una volta esplicitamente rivolto alla gloria di YHWH.

Di solito questo versetto, che si trova nel contesto del processo di Gesù davanti a Pilato, viene tradotto nel senso che il governatore romano invita a guardare Gesù torturato. Anche se questa traduzione non è del tutto impossibile, è ovvio porre Gesù come soggetto. In un atto di auto-rivelazione egli incoraggia una visione coerente dell'uomo, nel momento in cui *lui stesso* pronuncia «*Ecce homo*».

Lo sguardo è rivolto al cinismo degli apparati di potere che, pur riconoscendo l'innocenza di Gesù, lo condannano a morte. La vera rappresentazione dell'assoluto non è Pilato, il rappresentante dell'Impero, ma i torturati: la storia scritta dai potenti è rappresentata dalle loro vittime.

La gloria di YHWH riposa sul torturato come il più alto paradosso e il momento più intimo della storia. Solo in uno sguardo che trascende la sensualità immediata (che sarebbe voyeurismo), che percepisce l'infinita vulnerabilità dell'essere (che emerge nella sua forma più radicale nella tortura, capace di ritardare continuamente la morte e quindi quasi di dominarla) come la più profonda esperienza sensuale e spirituale, il mondo può essere riconosciuto nella sua vulnerabile contingenza. Così non è più posto sotto la propria sete di potere. La storia viene decifrata a questo punto come una macchina per uccidere orchestrata dai poteri della storia, ma incapace di privare le sue vittime della gloria di YHWH.

Pilato come rappresentante del dominio romano e Gesù sono gli antipodi reciprocamente esclusivi e tuttavia inseparabili. Gesù è la parodia del Messia atteso. Il suo potere messianico non si manifesta in un nuovo impero, ma nell'irrisione del dominio (romano), il cui potere sarà annullato da lui sulla croce. Pilato, d'altra parte, cerca di ironizzare sul messianismo da una posizione di forza,<sup>4</sup> non capendo che la regalità di Gesù, su cui ironizza, alla fine avrà irriso il suo stesso dominio.

La questione della vista è di cruciale importanza anche nell'incontro con il Risorto: quando Maria di Magdala, la prima testimone di Gesù, va alla tomba di Gesù, riconosce prima il giardiniere (Gv 20,15). Il suo sguardo è rivolto all'auspicato ritorno del paradiso, dove Dio (come giardiniere) ha piantato un giardino. Quindi non vede ancora all'inizio che «Gesù è».

In questo passaggio non si tratta di una falsa identificazione da parte di una Maria dalla vista debole o di un travestimento di Gesù, ma si tratta del passo che Maria deve fare dalla confessione di Dio come Creatore («giardiniere») all'essere-YHWH di Gesù (le parole «Io sono» o «Gesù è» si riferiscono all'autorivelazione di YHWH in Es 3 ed Es 34).

Maria, quindi, non può ancora trattenerne Gesù, perché l'essere-YHWH di Gesù è collegato al suo andare al Padre, che a sua volta è inseparabile dall'ascensione dei suoi discepoli a quel Padre. Artisticamente, in 20,17, Giovanni collega il soggetto di Maria con il soggetto di Gesù («Salgo...»), lasciando aperto se Maria si riferirà a un annuncio di Gesù o parlerà in prima persona agli altri discepoli di Gesù. Questo non solo indica un'intimità insuperabile tra Gesù e Maria, che sono una cosa sola nell'ascesa, ma dà anche la missione per quell'ascesa con cui il Tanakh terminava.

Con questa missione da una parte si compie retrospettivamente la ricapitolazione del canone, e dall'altra, guardando avanti, la salita alla croce, in cui il canone diventa leggibile nella sua verità ultima. Gesù lega così la sua esistenza come riferimento al nome di YHWH (che diventa storia concreta nel suo andare al Padre tramite la croce e la sequela dei suoi discepoli fratelli) a una recezione coerente che il lettore del canone deve testimoniare.

La storia nel senso del Vangelo non è dunque principalmente un riferimento al passato, ma si decide nel seguire la croce, ovvero nell'apertura di uno spazio affettivo comune che deve rimanere aperto ai feriti e agli uccisi. La croce, come simbolo di resa, esposizione e vulnerabilità, apre una nuova fraternità che arriva fino alle cellule più interne del corpo; allo stesso tempo sospende la rappresentazione del proprio nome (il soggetto di Maria passa nel soggetto di Gesù e viceversa). Il soggetto (individuale e collettivo) del lettore del canone esiste *tra* la propria storia (il proprio nome) e il nome di YHWH; non è quindi chiuso in sé, ma radicalmente aperto all'Altro.

Questa struttura si trova anche nella dottrina della giustificazione di Paolo: il pensiero di fondo è che Gesù nella sua risurrezione è stato confermato come nuovo Adamo, cioè come il nuovo rappresentante dell'uomo e di tutta la creazione; d'ora in poi ogni creatura è un fratello attraverso Gesù (Col 1,15-20).

L'equivalente etico di questa nuova visione e l'unico comandamento che può ancora rivendicare una validità assoluta è quindi la frase: considera la persona che incontri come se incontrassi Gesù.

Il canone si dimostra ispirato dallo Spirito nella misura in cui sospende la soggettività legata a se stesso e la apre al nome di YHWH, che si manifesta in questa sospensione. Da questo punto di vista il canone stesso

deve, per sua natura, essere aperto a nuovi contesti, cioè all'altro da sé. La croce di Gesù come simbolo cristiano ultimo del canone non deve diventare un altro simbolo dominante di identità. Gesù si rivela sulla croce come il nome sopra tutti i nomi, nella misura in cui non viene sfruttato per giustificare pretese di dominio, ma piuttosto si transustanzia nella comunione fraterna con i vulnerabili, pur essendo aperto a esperienze di estraneità e decentramento. Il canone ha dunque verità non solo in se stesso, ma anche nell'incontro con l'altro da sé.

### La dimensione canonica del Corano come decentramento del canone

Il potere spirituale del canone consiste dunque nel realizzare forme di recezione (*contesti*) in cui il suo stesso decentramento diventa possibile. La sua pluralità interna è già dimostrata dal fatto che il canone esiste in forme multiple: almeno da menzionare per quanto riguarda l'Antico Testamento sarebbero il Tanakh ebraico e la Settanta.<sup>5</sup> Inoltre bisogna menzionare qui tre forme di incontro globale, nei cui ordini simbolici il canone si è perpetuato: in due di esse direttamente – cioè nella Chiesa cristiana (Chiese cristiane) e nel giudaismo talmudico –, in una indirettamente, cioè nel Corano.<sup>6</sup>

Mentre il cristianesimo oggi, dopo secoli di persecuzione dell'ebraismo, anche a causa della *Shoah* sta gradualmente imparando a rispettare gli ebrei come primo amore di Dio, il Corano non ha conosciuto fino a oggi praticamente nessuna ospitalità teologica da parte del cristianesimo, sebbene si riferisca anche direttamente a Gesù, o proprio per questo.

La domanda è quindi se il Corano non debba essere riconosciuto dal cristianesimo come Scrittura rivelata e canonica e quindi come Evangelo. Questa domanda s'intensifica quando si presta attenzione alle parole di Gamaliele (At 6,34-40), dove l'efficacia storica duratura diventa indicatore della rivelazione di Dio.

A questa domanda sono collegate altre due domande:

1) Perché cronologicamente dopo il cristianesimo, che in Gesù ha ricevuto il verbo di Dio fatto carne, appare di nuovo una religione con una pretesa di rivelazione che è diventata efficace nella storia?

2) Qual è il significato del Corano per il cristianesimo, se viene riconosciuto come Scrittura rivelata?

Riguardo alla seconda domanda si può affermare chiaramente che il Corano, se è inteso come autentica rivelazione, ha ripercussioni sull'interpretazione della Bibbia. Forse nel rispondere all'ultima delle domande qui sollevate, si può partire da un'osservazione: il Corano è parola recitata di Dio, cioè nella sua recitazione da parte di coloro che vi si sottomettono (Islam) Allah si rivela.

Con ciò la questione di Dio si sposta al centro del Corano, concretamente la questione del Dio unico, trascendente e misericordioso, come viene confessato fin dalla prima Sura. Questa confessione porta direttamente al centro del canone biblico, cioè a Es 34 e alla sua confessione di YHWH YHWH come un Dio misericordioso.

Per i cristiani questo rivolgersi all'unico e solo Dio è una messa in discussione – posta anche dal giudaismo – di certe interpretazioni tradizionali della confessione trinitaria di Dio. Troppo facilmente l'interpretazione del nome unico di YHWH tendeva a una lettura triteistica, troppo facilmente l'asimmetria tra Gesù e il Padre testimoniata nel Nuovo Testamento è stata livellata a una relazione completamente simmetrica (cf. però Gv 14,7), così che il Padre e il Figlio diventavano quasi intercambiabili. La teologia cristiana non può rinunciare ai suoi dogmi fondamentali (cioè la confessione trinitaria di Dio e la confessione di Gesù come Dio-è) senza diventare infedele al suo stesso canone (per esempio Mt 28,19; Gv 20,28).

La questione, tuttavia, è se una recezione apprezzabile della rivelazione islamica non porti a una comprensione più profonda del canone e quindi a una comprensione più profonda di YHWH YHWH. Gesù non è misericordioso nel senso che la sua misericordia è una qualità tra le altre, ma è l'espressione concreta di quella misericordia di YHWH che è anche al centro della recitazione coranica.

Gesù non è un secondo Dio, ma il «Dio è», cioè l'attuazione verbale del nome di YHWH, che, come era indicato nel contesto di Es 34,6, va ben oltre la rappresentazione di un Essere supremo. Gesù, per i cristiani, è il singolare riferimento a YHWH, ma il cammino di Gesù verso la croce e la sua risurrezione, in cui si manifesta il nome di YHWH, hanno dimensioni profondamente kenotiche.

Ecco perché Gesù, come l'albero della conoscenza, è al centro solo quando è allo stesso tempo anche al margine – il che porta di nuovo alla relazione di Bibbia e Corano, che sono centro e bordo, uguali e diversi, cioè fratelli.

Dal punto di vista coranico la vicinanza di Gesù – che è lo «Spirito di Allah» (Sura 4,171) e occupa una posizione speciale tra gli esseri umani (nascita verginale, capacità di parlare già da bambino ecc.) – alla misericordia di Dio è sottolineata in modo particolare dalla nascita di Gesù dal grembo di Maria, che semanticamente e simbolicamente si riferisce alla misericordia divina.

Lo Spirito Santo, esprimendo il fatto che il canone non è un oggetto di interesse esegetico ma un soggetto vivente, deve esprimere più dell'unione amorevole di Padre e Figlio. Egli è, infatti, l'ispiratore e il primo lettore e autore del canone e del suo spazio affettivo, e in

questa determinazione può essere collocato nelle vicinanze del Corano, la Parola recitata di Dio.

Al contrario l'accostamento spesso usato di Gesù come Parola incarnata di Dio e del Corano come Parola di Dio «fatta libro» non rende piena giustizia al fatto che Gesù rappresenta la Parola incarnata della *misericordia* di Dio come interpretazione del nome di YHWH.

Inoltre il Corano non è semplicemente Parola divina «fatta libro», ma è la recitazione della Parola divina, cioè la sua rievocazione affettiva e sensuale (in questo senso l'orizzonte affettivo del canone ispirato, indicato nella sequela della croce, si sposta nella voce del credente).

Il Corano è canonico nella misura in cui anch'esso non esprime mai un sistema oggettivabile di riferimenti – ciò è indicato anche da quei segni enigmatici che introducono 29 sure (tra cui immediatamente la Sura 2) e resistono a qualsiasi riferimento finale – ma il suo scopo è quello di creare, attraverso la recitazione da parte della comunità, uno spazio di risonanza affettiva in cui Allah possa diventare sensualmente efficace.

Proprio come il canone (biblico) conduce, attraverso la lettura ispirata dallo Spirito (cioè attraverso la pratica del discepolato), al nome di Dio YHWH YHWH, e li trasforma radicalmente l'ordine simbolico del mondo (dalla sua forma fisica materiale alla sua forma come segno), così anche la messa in scena liturgica del Corano attraverso la sua recitazione significa la trasformazione del mondo in uno spazio risonante della misericordia di Allah.

Riprendendo queste riflessioni, possiamo tornare alla questione del perché di una rivelazione che è successiva al cristianesimo.

*In primo luogo*, il Corano sfida le unilateralità teologiche della tradizione cristiana, alcune delle quali hanno avuto effetti devastanti: così l'enfasi sull'immagine di Gesù come Pantocratore (come apice del programma iconico cristiano), che, per quanto giustamente e sovversivamente possa essere intesa, si è trasformata molto facilmente nella rappresentazione di un eccessivo potere secolare e clericale. *In secondo luogo* sarà possibile affermare che ogni rappresentazione cristiana deve rimanere aperta al suo altro: così il canone, così anche la croce, così anche Gesù stesso.

### Un bilancio

L'Evangelo pone la sfida di smitizzare le autorappresentazioni del potere per creare lo spazio per l'incontro dell'altro e per poter incontrare il nucleo vulnerabile (e irrepresentabile) del soggetto. La teologia è sempre già politica quando fornisce giustificazioni fondate in Dio e immagini incrollabili di sovranità. In questo caso, però, il politico si trasforma in una mera appropriazione di potere.

Nella tradizione cattolica si può osservare un programma estetico unico in cui la Chiesa si è presentata. Tutto è ben ordinato e ha una profondità estetica: dagli edifici alle classi cardinalizie e alla cattedra di Pietro. Queste rappresentazioni possono e devono essere permanentemente sottoposte alla critica teologica, senza tuttavia sostenere il programma completamente astratto di un'apparente mancanza di rappresentanza, perché una tale teologia negativa radicalizzata andrebbe di pari passo con l'onnipresenza del potere.

Il Dio ateo e la sua non-rappresentazione, che si cela dietro i mondi virtuali di oggi che non si riferiscono più a «niente», annuncia un potere assoluto che non rappresenta più un soggetto nominabile. Si tratta quindi piuttosto di smitizzare e decentrare le rappresentazioni del potere, di ricollegare il potere alla conoscenza del nucleo radicalmente vulnerabile della soggettività condivisa da tutte le creature.

Forse la teologia in questo senso potrebbe contribuire in futuro a far sì che il cristianesimo, l'islam e il mondo secolare siano fraternamente connessi proprio assumendo questo servizio reciproco di decentramento.

Kurt Appel\*

\* Il testo è una rielaborazione dell'autore, docente di Teologia fondamentale presso l'Università di Vienna, della relazione «Critica delle rappresentazioni del potere. La dimensione politica del Vangelo nell'alterità fraterna di Bibbia e Corano» che ha pronunciato al convegno di studi promosso dalla Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, dedicato a «Mai senza l'altro. L'imperativo etico della fratellanza» tenutosi lo scorso 16 febbraio.

<sup>1</sup> Non a caso, la formula è: «E fu sera e fu mattina». Qui vediamo il ritmo del tempo che guida anche la liturgia, che inizia con la sera come simbolo del tempo umano, per sperare la nuova creazione attraverso l'interruzione notturna. Questo simbolismo in tre parti è anche lo sfondo della risurrezione il *terzo* giorno.

<sup>2</sup> Il sole e la luna, i simboli delle superpotenze dell'epoca, sono incorporati nell'ordine della creazione e quindi depotenziati.

<sup>3</sup> Il giorno di YHWH è interpretato nella genealogia di Gesù. Questo non solo ricapitola nel suo schema «3 x 14 nomi», con la scansione Abramo-Davide / Davide-Esilio / Esilio-Gesù, le tappe principali della storia della salvezza di Israele, ma pone anche un segno speciale menzionando solo 13 nomi nell'ultima serie genealogica; il 14° denota l'apertura di YHWH e la sua parusia, che strutturano tutta la storia.

<sup>4</sup> Cf. Gv 19,19. Lì si fa riferimento all'iscrizione sulla croce dettata da Pilato: «Gesù il Nazareno, il re dei Giudei».

<sup>5</sup> Certo si potrebbe anche far notare a questo punto che ci sono quattro Vangeli, che fanno comunque parte dell'unico Vangelo.

<sup>6</sup> Gli studiosi musulmani hanno spesso accusato ebrei e cristiani di falsificare il canone (Tahrif). Si riferiscono a passaggi coranici come 4,46 e 5,41. Tuttavia, i passaggi corrispondenti possono essere interpretati in modo molto diverso. Tutto sommato, si dovrà supporre che nel Corano non c'era alcun dubbio sulla validità canonica delle sacre Scritture del giudaismo e del cristianesimo. Sul rapporto tra il Corano e le tradizioni pre-coraniche cf. A. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Verlag der Weltreligionen), Insel Verlag, Berlin 2010.