



Islam e cristianesimo: Linee per un comune dialogo?

Salvatore Giuliano

Il sentimento intriso di emotività che ci ha portato in fase post-conciliare a credere in una ormai prossima intesa tra le grandi religioni del mondo, si è notevolmente affievolito negli ultimi anni. Alla luce delle vicende di violenza e d'intolleranza sperimentate recentemente nei rapporti islamico-cristiani, abbiamo compreso quanto le difficoltà nel dialogo interreligioso siano ancora elevate. Rispetto al sogno che ci ha fatto sperare nel raggiungimento di una sufficiente comunione tra le due più grandi religioni monoteiste, si è dovuto constatare di essere stati troppo ingenui nel pensare che un'unanimità di facciata potesse ottenere le condizioni per la pace e il dialogo. Dialogare non vuol dire essere d'accordo su tutto, ma il dialogare stesso impone di proporre e concordare alcune linee fondamentali in vista di uno scambio fecondo.

L'incontro ad Assisi, indetto da Giovanni Paolo II il 27 ottobre 1986 allo scopo di istituire una Giornata mondiale di preghiera per la pace, mostrò la lungimiranza del Pontefice, ma anche l'enorme percorso che, da ogni parte religiosa, era necessario attuare. Il 26 ottobre 2011 venticinque anni dopo quello storico evento, Benedetto XVI ha riproposto una giornata di riflessione, di dialogo e di preghiera per la pace e per la giustizia nel mondo apportando due novità.

Anzitutto, l'evento è stato aperto anche ai non credenti, facendo assumere all'incontro la forma di un simbolico "cortile delle genti", animato non solo dai "timorati di Dio", ma anche da chi in Dio non crede, senza però desistere dal cercarlo.

La seconda novità è che non vi è stato un momento di preghiera comune, com'era accaduto nel 1986, bensì appuntamenti distinti per

l'orazione nei vari punti della città di Francesco. Non c'è dubbio che cristiani e musulmani si augurano di poter condividere un giorno la loro fede anche con la preghiera, ma prima è necessario che ciascuno rispetti il percorso personale nell'orizzonte teologico proprio. Il dialogo va dunque improntato al rispetto reciproco e invita a un cammino di profonda conoscenza dell'altro. Benedetto XVI si è così espresso: «L'incontro interreligioso di preghiera non deve prestarsi a interpretazioni sincretistiche, fondate su un relativismo che rischia di negare il senso stesso della verità e la possibilità di attingerla»¹.

In sostanza l'amore per gli altri presuppone la disponibilità a essere veri: purtroppo è talora possibile essere rispettosi senza essere veri. In tal modo, quasi inconsapevolmente, si tende a occultare le differenze identitarie decisive banalizzando la portata e la serietà dell'incontro che finisce per non generare sviluppi di comunione. Eppure, non sono le differenze che ostacolano il dialogo, ma il fatto stesso di occultarle: così non instaurando un'autentica fiducia si alimentano condizioni di mancata sintonia.

In questo contributo, che ci proietta nel *mare magnum* del dialogo con l'islam, affronteremo due delle fondamentali linee di differenza: il concetto di persona e l'idea della Trascendenza sottesa alle due religioni. Così, prima di parlare e di pregare insieme, si fa strada il bisogno di capire chi si ha innanzi facendo sì che le differenze di ciascuno siano arricchimento reciproco e ricerca sincera della verità senza cedere a motivi di contesa.

1. Visione antropologica

Nel porre un primo confronto tra le due più grandi religioni monoteiste, ci sembra opportuno partire dalla loro antropologia che non solo determina il rapporto della persona con Dio, ma anche le relazio-

¹ BENEDETTO XVI, in "Le Monde"(7-9-2006). Il testo originale del discorso di Benedetto XVI è il seguente: «Per non equivocare sul senso di quanto, nel 1986, Giovanni Paolo II volle realizzare [...] è importante non dimenticare l'attenzione che allora fu posta perché l'incontro interreligioso di preghiera non si prestasse a interpretazioni sincretistiche, fondate su una concezione relativistica. La convergenza dei diversi non deve dare l'impressione di un cedimento a quel relativismo che nega il senso stesso della verità e la possibilità di attingerla» Cf. anche: BENEDETTO XVI, *Messaggio a Mons. Domenico Sorrentino in occasione del XX anniversario dell'incontro interreligioso di preghiera per la pace* (2-9-2006), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, II, 2, Città del Vaticano 2007, 186-191.

ni umane che sono orientate dalla fede. L'antropologia teologica non può limitarsi alla ripetizione della visione sull'uomo contenuta nei rispettivi testi sacri, ma deve passare in rassegna come la stessa rivelazione, nei suoi vari stadi storici, ha espresso la realtà umana, servendosi di categorie conosciute da coloro a cui immediatamente si rivolgeva. È necessario che la teologia cristiana e quella musulmana sviluppino la propria dottrina sull'uomo in forme di pensiero che tengano in considerazione dell'ambiente socioculturale in cui la dottrina stessa si sviluppa. Inoltre, non si possono ignorare gli interrogativi e le persuasioni che dominano la coscienza della comunità a cui il teologo appartiene. Nel cristianesimo, come nell'Islam, la persona umana è considerata, anzitutto, in quanto immersa nella storia. La salvezza è, infatti, offerta da Dio a tutta l'umanità in modo "storico", cioè attraverso una serie di eventi che provocano prese di posizione nell'uomo. Nei paragrafi successivi, approfondendo l'evoluzione del concetto di persona nelle due religioni, tratteremo una sintesi dell'antropologia sottesa in essa.

1.1. Il concetto di persona nel cristianesimo

Il termine "persona" che deriva dal latino *persona*, ha probabilmente origine dall'etrusco *persu*, che indicava un "personaggio mascherato" ed è ritenuto un adattamento del greco *πρόσωπον* (*prósōpon*) che designa il volto dell'individuo, ma anche la maschera dell'attore e il personaggio rappresentato. Secondo G. Semerano, originariamente il significato richiama quello del latino *pars* ossia "parte", che descriveva il ruolo di un personaggio rappresentato².

Un'altra interpretazione etimologica riconduce al verbo latino *personare* (*per-sonare*: parlare attraverso). Questo spiegherebbe perché il termine *persona* fosse adoperato per indicare la maschera con cui l'attore comunicava con il pubblico in occasione delle rappresentazioni tragiche e delle commedie. Nello Stoicismo il termine *persona* indicò l'essere umano inteso come soggetto autonomo e artefice del proprio destino. Con l'avvento del cristianesimo al sostantivo è conferito un nuovo spessore che lo porta ad assumere l'accezione attuale. In

² G. SEMERANO, *Dizionario della lingua greca in Le origini della cultura europea*. Vol. II, *Dizionari etimologici, Basi semitiche delle lingue indoeuropee*, 241.

Occidente con Tertulliano (155-230 d.C.) il lemma è utilizzato nella teologia trinitaria³ dove l'unica sostanza divina (*una substantia*) definisce le tre persone (*tres personae*). In questo modo il termine inizia ad assumere una nuova valenza filosofica e metafisica. In Oriente con Gregorio Nazianzeno (329-390) si aggiunge un significato ulteriore riguardante l'umana indipendenza e intelligenza⁴. Teofilo di Antiochia (II sec.) e Tertulliano, utilizzando il termine "persona", hanno definito con maggiore oculatezza teologica l'identità del Figlio⁵ e dello Spirito Santo⁶ distinte da quella del Padre, come è testimoniato nel NT e in particolare nei Vangeli. I Padri della Chiesa erano preoccupati di difendersi dalle accuse di politeismo e di arginare le varie eresie cristologiche tendenti a negare ora l'umanità (come nelle diverse forme di gnosticismo) ora la divinità di Cristo (come per l'arianesimo). Così "Dio è un'unica sostanza in tre Persone (*una substantia tres personae*)". Da questo dogma fondante, emerge il significato di persona in quanto relazione nella Divinità, tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e quindi relazione con gli uomini. Inoltre per analogia tra il Creatore e la creatura il termine è stato applicato per l'uomo stesso.

Come ha mostrato bene A. Milano, nei successivi sviluppi della storia dei dogmi si sono diramati due filoni: quello trinitario che, come visto, è il più antico, e quello cristologico⁷. Il filone trinitario punta a evidenziare il molteplice in Dio, ossia le tre persone nell'unico Dio; quello cristologico invece, vuole esprimere l'unica persona, Cristo, nelle due nature, divina e umana. Pertanto il concetto di persona è stato adottato nell'ambito greco e in quello latino della tradizione cristiana dei primi secoli. L'influsso latino ha condizionato anche l'uso che ne hanno fatto i greci e *prósopon* è venuto a coincidere con il significato del termine filosofico *hypóstasis*.

Sant'Agostino, dal canto suo, proprio perché coglie tutto il significato metafisico attribuito al termine, lo ammette nell'uso comune ma rimane molto prudente nell'utilizzo teologico. Infatti, gli sembra che il

³ Cf. TERTULLIANO, *De pudicitia*, PL II, XXI, 1023-1026.

⁴ Cf. J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Brescia, 1973, 174.

⁵ Cf. TERTULLIANO, *Liber Adversus Praxeam* PL II, VII, 161-162.

⁶ Cf. Ivi, *Liber Adversus Praxeam* PL II, XI, 166-167.

⁷ Cf. A. MILANO, *Persona in teologia. All'origine del significato di persona nel cristianesimo antico*, Bologna 1986.

termine non si possa applicare ai Tre in Dio, denominati come tali più per abitudine che per proprietà di pensiero⁸.

Con San Tommaso d'Aquino la definizione della persona in Dio è la seguente: "sussistente distinto nella natura intellettuale (*persona est rationalis naturae individua substantia*)"⁹. Quando si riferisce alla persona, l'Aquinate evita volutamente il termine sostanza per attribuirlo agli uomini: «La persona significa quanto di più nobile c'è in tutto l'universo (*Respondeo dicendum, quod persona significati id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens est ut hoc nomen, persona, de Deo dicatur*)»¹⁰. Da qui la riflessione passa alle relazioni trinitarie che inducono il *Doctor Angelicus* a definire ulteriormente il concetto di persona umana che, in quanto immagine delle Persone divine, conserva le sue proprietà nella comunione con gli altri. L'origine di ciascuno è nella reciprocità della comunione. Ciò che "diminuisce" l'essere personale sono proprio l'isolamento e l'egoismo che innalzano barriere e impedisce la comunione.

In epoca moderna e contemporanea la corrente filosofica che si è maggiormente soffermata su questo concetto, facendone il cardine della propria riflessione è il "personalismo". Il termine riconduce a un articolato movimento di pensiero di matrice cristiana, nato in Francia agli inizi degli anni trenta del XX secolo, attorno ad *Esprit*, la rivista fondata da Emmanuel Mounier. Il Personalismo intende offrire una risposta politica, una "terza via" tra i pericoli dell'individualismo capitalista e il collettivismo delle ideologie comuniste. La coscienza e la responsabilità sociale non si contraddicono, ma sono dimensioni indispensabili per la piena realizzazione dell'uomo che, in quanto persona, è relazione con Dio e con il prossimo.

Un altro tema caro al personalismo concerne la rivalutazione della dimensione corporea dell'uomo e la critica delle interpretazioni dualistiche di matrice platonica. In questo clima filosofico si ritrovano pensatori differenti fra loro che danno vita a ricerche articolate: tra questi Jacques Maritain che contribuisce in modo significativo agli sviluppi del Neotomismo nel Novecento. Paolo VI interpellò molte volte il filosofo francese durante i lavori conciliari per una migliore

⁸ Cf. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, PL V, 16-17.

⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

¹⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 29, a.3.

definizione teologica delle nascenti costituzioni; in un mondo in continuo mutamento, i Padri conciliari si sono confrontati con il pensiero di Maritain per approfondire le mutate condizioni di libertà e di tolleranza tra le persone umane:

«La nuova sfida è dunque quella della società complessa, caratterizzata dalla tentazione del relativismo. Da qui l'attenzione riservata al problema del rapporto tra verità e libertà e del significato della tolleranza. Quest'ultima non va intesa come "sopportazione" del diverso (dietro a cui si cela l'integralismo) né come indifferenza (che approda allo scetticismo), ma come dialogo che si realizzi nell'"amicizia civile", cioè nel confronto tra le persone, nella collaborazione e nel rispetto della "giustizia intellettuale", cui deve ispirarsi anche il principio della difesa teoretica della propria concezione».¹¹

Pensatori come Maritain contribuiscono in modo significativo alla realizzazione di una ancora più ampia prospettiva antropologica della fede cattolica che, espressa dal Concilio, pone nel rispetto della persona, nella sua integralità fisica e spirituale, nella sua libertà e nei suoi diritti, il fondamento per un credibile annuncio evangelico¹².

Più recentemente Giovanni Paolo II e Benedetto XVI hanno riservato una considerevole attenzione alla dignità della persona umana con costanti richiami a ritrovare in essa il bene fondamentale da cui far partire ogni riflessione e confronto:

«A partire dall'insieme di queste due dimensioni, *l'umana e la divina*, si comprende meglio il perché del valore inviolabile dell'uomo: egli *possiede una vocazione eterna* ed è *chiamato a condividere l'amore trinitario del Dio vivente*. Questo valore si applica a tutti indistintamente. Per il solo fatto d'esistere, ogni essere umano deve essere pienamente rispettato. Si deve escludere l'introduzione di criteri di discriminazione, quanto alla dignità, in base allo sviluppo biologico, psichico, culturale o allo stato di salute. Nell'uomo, creato a immagine di Dio, si riflette, in ogni fase della sua esistenza, il volto del suo Figlio Unigenito[...].

¹¹ J. MARITAIN, *Antimoderno. Rinascita del tomismo e libertà intellettuale*, Roma 1979, 78-79.

¹² Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, (7-12-1965): EV 1,1319-1644.

Quest'amore sconfinato e quasi incomprensibile di Dio per l'uomo rivela fino a che punto la persona umana sia degna di essere amata in se stessa, indipendentemente da qualsiasi altra considerazione, intelligenza, bellezza, salute, giovinezza, integrità e così via. In definitiva, la vita umana è sempre un bene, poiché "essa è nel mondo manifestazione di Dio, segno della sua presenza, orna della sua gloria" (*Evangelium vitae*, 34)¹³.

L'evoluzione della categoria di persona, attribuita inizialmente a Dio, e di riflesso applicata all'uomo, fa compiere al pensiero cristiano un notevole percorso sulla dignità della persona umana. Il rispetto con cui Cristo ha trattato gli uomini e le donne e l'amore che ha loro riservato portano il credente a sentire come gli è stata pienamente restituita la condizione filiale calpestata dal peccato. Nel mistero pasquale di Cristo ogni essere umano può sperimentare realmente di appartenere in modo speciale al Dio d'amore che gli è autenticamente Padre. Alla dignità che già possiede come persona umana, creata a immagine e somiglianza di Dio, gli si aggiunge quella più sublime di essere figlio in Cristo.

1.2. Visione dell'uomo nel pensiero islamico

Nella tradizione islamica si ignora il termine "persona", il cui sinonimo è *fard* (individuo). Il *fard* è parte integrante e dipendente della grande società islamica (*Ummah*). All'interno dell'*Ummah* egli ha diritti e doveri. Il diritto è quindi riferito alla comunità, non alla persona. Se l'individuo abbandona la religione per ateismo o conversione a un'altra religione perde qualsiasi diritto ed è passibile di esecuzione capitale per tradimento. Nei Paesi a maggioranza islamica è la comunità musulmana a fondare il diritto del cittadino ed essa ha il dovere di garantire e interpretare i diritti e i doveri che il Corano e la legge islamica, la *Shari'a*, riconoscono, concedono o negano. In tali contesti i cristiani sono spesso considerati, come le altre minoranze etnico-religiose, cittadini di seconda categoria, limitati nella partecipazione alla vita politica. In alcuni Paesi, una lettura rigida delle prescrizioni del Corano è alla fonte delle discriminazioni della donna rispetto

¹³ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dignitas Personae*, Istruzione su alcune questioni di bioetica (8-9-2008): EV 25, 1360-1441, 8.

all'uomo nel diritto processuale, in quello ereditario e nel matrimoniale. Invece nei Paesi a maggioranza cristiana, il diritto è legato al concetto di persona e i diritti appartengono a tutti gli esseri umani in quanto tali, non in quanto membri della comunità. In molti testi di autori musulmani si pone l'accento su come l'islam esalti la libertà dell'essere umano in quanto diritto essenziale accordato direttamente da Dio. In particolar modo ci si riferisce spesso alla libertà religiosa della persona richiamando le parole del Corano nella Sura "della gioventù": «Non c'è costrizione nella religione. La via retta ben si distingue dall'errore» (Cor. II, 256). Se questa è la linea che i musulmani accolgono come verità rivelata da Dio a Muhammad, diverse sono le applicazioni nell'ambito della *Shari'a*¹⁴. In realtà la *Shari'a*, nella sua forma assoluta, non è applicata in alcun paese musulmano. Gli unici paesi che la sostengono in modo meno radicale sono l'Arabia Saudita, l'Iran, l'Afghanistan e dodici provincie della Nigeria. In queste nazioni non c'è il divieto esplicito di essere cristiani, ma la legge vieta, a coloro che lo sono, di manifestare pubblicamente la loro appartenenza religiosa. I credenti cristiani ed ebrei, che il Corano chiama *Gente del Libro* (*ahl al-Kitab*), sono autorizzati a vivere con i musulmani, ma di fatto sono continuamente sollecitati a convertirsi all'islam. In ogni caso, mentre è incoraggiato l'invito a diventare musulmani attraverso i mezzi di comunicazione sociale è assolutamente condannata la conversione di un musulmano al cristianesimo o ad altre religioni. Tale divieto si verifica in tutti i paesi musulmani, compresa la Turchia che si dichiara paese laico.

Durante la notte di Pasqua del 2008, Benedetto XVI ha conferito il battesimo a Magdi Cristiano Alam, giornalista noto in Italia e musulmano italo-egiziano. La vicenda ha sollevato una protesta generale fra i musulmani di tutto il mondo, compresi coloro che si dichiarano sostenitori della libertà religiosa. Con questo segno il Pontefice ha avuto il coraggio di affermare il diritto assoluto di ogni persona alla scelta della propria fede, a condizione che rappresenti un'opzione personale e consapevole. Lo stesso atteggiamento è chiaramente richiesto

¹⁴ È la "Via da seguire" (legge dell'islam). Si tratta di un insieme di prescrizioni alle quali il musulmano deve sottomettersi nel campo della religione, delle relazioni sociali e delle questioni giuridiche. La *shari'a* si fonda su tre elementi: il Corano, la Sunna e il *fiqh*, vale a dire il diritto musulmano elaborato dai teologi che interpretano il modo in cui è opportuno applicare la legge.

dalla Chiesa verso un cristiano che si converta all'islam. In gioco è posto un punto essenziale dell'antropologia religiosa: la libertà di coscienza, fondamento di tutte le libertà, e il diritto proprio di ogni persona, non solo di vivere la propria fede, ma anche di condividerla¹⁵. Negli anni '80, il mondo musulmano ha rimesso in discussione i principi della “*Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*” del 1948 sostenendo che non rappresenta una carta universale, ma una “dichiarazione occidentale dei diritti dell'uomo”. I musulmani hanno quindi elaborato due “*Carte islamiche dei diritti dell'uomo*”¹⁶.

In realtà quando si parla della persona umana, non c'è motivo di elaborare una carta buddista, ebraica o cristiana e neppure africana o asiatica. I diritti dell'uomo sono universali oppure non si può parlare più di diritti fondamentali su cui avviare un dialogo. Il pretesto attraverso il quale questa realtà è stata rifiutata poggia sulla considerazione che, per alcuni aspetti, l'uomo e la donna non sono ritenuti simili. In tal modo si compromette quanto di universale appartiene all'essere umano, per assumere parziali categorie culturali. Nella sura summenzionata del Corano si afferma chiaramente che, all'interno dei procedimenti processuali, la testimonianza di un uomo può essere sostituita con quella di due donne «in maniera che, se una sbagliasse, l'altra possa rammentarla» (Cor. II, 282).

Su questo punto alcuni esegeti musulmani cercano di giustificare il testo perché «il Corano riconosce alla donna una maggiore sensibilità dell'uomo che potrebbe indurla ad alterare in qualche modo il suo racconto per evitare conseguenze troppo gravi per chi è sotto giudizio»¹⁷. In ogni modo è evidente che nell'applicazione della legge coranica, questa norma, riconosciuta in tutto l'islam, è incompatibile con i diritti universali della persona umana. Infatti nei tribunali islamici sono necessarie attualmente due donne contro un uomo perché si raggiunga la parità. E se ci fossero due uomini a testimoniare contro tre donne, avrebbero la maggioranza, perché occorrerebbero quattro donne per raggiungere la parità. Inoltre negli *hadit*¹⁸ sono regolamentati

¹⁵ Cf. S. KHALIL SAMIR, *Islam e Occidente. Le sfide della coabitazione*, Torino 2011, 135-137.

¹⁶ Cf. Ivi, 139.

¹⁷ Cf. S. ABDEL AZIM, *Donne tra Islam e tradizione Giudeo-Cristiana*, Rieti 2011, 10-11.

¹⁸ Il termine, che significa «detto, discorso, racconto», designa le parole e i fatti di Muhammad trasmessi oralmente dai suoi compagni prima che fossero fissati per iscritto, parec-

anche i rapporti sessuali che devono essere sempre concessi dalla donna a ogni richiesta dell'uomo; in caso contrario «gli angeli la maledicono fino al mattino»¹⁹.

Per quanto riguarda il diritto ereditario, un punto di evidente disuguaglianza, concerne l'eredità che è concessa soltanto per metà alla donna rispetto alla quota riservata al figlio maschio. In particolare, nel caso di due figli di un genitore defunto, dei quali un uomo e una donna, quest'ultima riceverà solo un quarto dei beni lasciati dai genitori, mentre il restante tre quarti andrà al figlio maschio²⁰. Altri casi riguardano la differenza di responsabilità che gli sposi hanno verso la famiglia, l'autorizzazione data dal Corano al marito di “battere le donne che non obbediscono” (Cor. XVII, 34), la possibilità per l'uomo di sposare un'altra donna anche senza l'approvazione della prima moglie, il diritto al ripudio riservato ai soli uomini. Tali opzioni, che per i cristiani e in generale per i paesi occidentali sono considerate inammissibili, risultano normali nei paesi musulmani.

Dietro tali disparità si trova la visione ermeneutica delle fonti rivelate dell'islam, prima fra tutte il Corano e le successive tradizioni. Queste non possono essere aggiornate, né interpretate diversamente da quello che volevano intendere 1400 anni fa: questa rigidità genera non pochi imbarazzi anche in quei musulmani che desiderano avvicinarsi alla sensibilità dell'uomo moderno. Il concetto di rivelazione è da intendersi in modo completamente diverso rispetto a quello ebraico-cristiano. La Sacra Scrittura per i cristiani non è, infatti, semplicemente dettato divino suggerito all'uomo; la sua lunga evoluzione ha veicolato visioni antropologiche e cosmologiche in continuo aggiornamento. Pur rimanendo Parola di Dio, la S. Scrittura passa attraverso la storia della salvezza con tutte le sue contingenze spazio-temporali. Al contrario, nel Corano si ritiene che Muhammad abbia solo riportato fedelmente il libro dettato dall'angelo Gabriele nella “Notte del Decreto” del 618, quando si crede che la “parola divina” discese sulla terra. Come afferma uno dei maggiori islamologi, Samir Khalil Samir, molti intellettuali musulmani sono consapevoli di questa restrizione, legata a un concetto di rivelazione che necessita di essere aggiornato,

chio tempo dopo la sua morte. Fra i sunniti fanno autorità sei raccolte, di cui quelle di Bukhari e di Muslim (dal titolo Sahih: l'Autentico) sono le più famose.

¹⁹ *Hadit* autentico, secondo il Sahih Bukhari e il Sahih di Muslim.

²⁰ Cf. S. KHALIL SAMIR, *Islam e Occidente. Le sfide della coabitazione*, Torino, 2011, 74.

ma spesso si scontrano con correnti fondamentaliste che li accusano di lasciarsi influenzare dall'Occidente nell'interpretazione del Corano.

L'interpretazione del testo sacro costituisce una chiave di svolta per qualsiasi religione. Per quanto riguarda il mondo musulmano, il mancato aggiornamento di una moderna ermeneutica del Corano mina le basi per un rinnovato concetto di tolleranza. L'ermeneutica è oggi ancora una scienza in sostanza sconosciuta nelle facoltà teologiche musulmane. Sono tanti i versetti del Corano che invitano alla tolleranza e al rispetto dell'altro, come ha ricordato Benedetto XVI nel discorso tenuto nell'aula magna dell'Università di Regensburg il 12 settembre 2006²¹. Pertanto occorre dare maggiore forza ai primi e reinterpretare quelli che, segnati dalle visioni di 1400 anni fa, sono improponibili come volontà di Dio per l'uomo di oggi. Da questa nuova interpretazione la vera "primavera araba" dovrebbe consistere in un rinnovato personalismo che porti a una nuova comprensione della dignità della persona. Il dialogo con il cristianesimo che in tal senso ha compiuto un ampio percorso, potrebbe essere quanto mai fruttuoso per un reciproco arricchimento.

Come la riflessione filosofica e teologica, che ha portato l'Occidente a esaltare la persona umana, rappresenta un patrimonio straordinario del cristianesimo che può arricchire l'islam, così il mondo musulmano ha da offrire il profondo senso di appartenenza comunitaria che il cristianesimo abbisogna di ripercorrere, oggi più che mai, in nuove strade di riflessione e di prassi. Il confronto con l'islam potrebbe quindi aiutare i cristiani a sentirsi parte della Chiesa da riscoprire come casa comune e famiglia di Dio: un'appartenenza spesso svenduta e rinnegata dagli stessi credenti che non sanno più riconoscere le origini cristiane della loro cultura. Queste "radici" non sono più riconosciute come tali, anche se esse hanno costituito in gran parte l'ossatura dell'Occidente che «non ama più se stesso: della sua storia oramai vede soltanto ciò che è deprecabile e distruttivo, mentre non è più in grado di percepire ciò che è grande e puro»²².

²¹ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e universalità. Ricordi e riflessioni*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, II, 2 (2006), 2007, 257-267.

²² J. RATZINGER - M. PERA, *Senza Radici. Europa, relativismo, cristianesimo e islam*, Milano, 2004, 71.

1.3. Un nuovo personalismo cristiano-islamico

Anche se l'Occidente ha compiuto un intenso percorso nella scoperta e nella divulgazione della dignità della persona umana, non è plausibile che possa imporre con la forza al "resto" del mondo il rispetto dei diritti umani. Il movimento europeo sui diritti dell'uomo non è mai stato, infatti, espressione di tutti gli stati e di tutte le classi sociali. La stessa Chiesa, benché depositaria della nuova visione di persona umana trasmessa da Cristo, non è sempre stata promotrice di diritti di uguale dignità e di libertà che oggi afferma a voce chiara.

Il grande motto della Rivoluzione francese, "Libertà (politica e religiosa), uguaglianza (sociale) e fraternità (spirituale)", fu, tranne rare eccezioni, rigettato dalle chiese cristiane, sebbene gli stessi cristiani avessero già allora ravvisato una profonda radice evangelica. La "Dichiarazione dei diritti dell'uomo", proclamata a Parigi nell'anno della Rivoluzione (1789), che ha avuto tra i suoi elaboratori l'Abbé Grégoire e molti altri pastori simpatizzanti della riforma, fu condannata da Pio VI nel 1791 quale «abominevole filosofia dei diritti dell'uomo»²³. Si riteneva che essa offendesse la rivelazione divina, soprattutto quando proclamava la libertà religiosa, di coscienza e di stampa e l'uguaglianza fra tutti gli uomini. Solo con l'enciclica *Pacem in terris* (1963), con la dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis Humanae*, aspramente dibattuta durante il Concilio Vaticano II, e quella *Sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane* (1965), si ottenne il riconoscimento dei diritti dell'uomo anche da parte della Chiesa. Resta scolpita nella memoria ecclesiale il proemio della *Gaudium et Spes*, il documento più discusso del Concilio, che definisce il rapporto della Chiesa con ciò che riguarda l'uomo:

«Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini di oggi, soprattutto dei poveri e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore»²⁴.

²³ PIO VI, *Quod aliquantum*, (10-3-1791), in *Collectio Bullarum, Brevium, PII VII*, 1800 (54-55).

²⁴ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, (7-12-1965): *EV* 1,1319-1644.

Quindi come per la Chiesa si è fissato in modo unanime e irrevocabile il valore della dignità umana e di tutto ciò che all'uomo sta a cuore, così è necessario che ci sia un movimento nell'islam che porti a simili acquisizioni. In realtà nell'islam non esistono organismi collegiali paragonabili al Concilio ecumenico; per questo il cammino per il riconoscimento dei diritti umani sembra ancora molto lungo. Nella concezione islamica, infatti, la dichiarazione dei diritti dell'uomo appare come una sfida d'immense proporzioni che dovrà prendere il suo avvio proprio dalla lettura del Corano. Riteniamo che i diritti dell'uomo si possano costruire in riferimento alla stessa tradizione islamica. Nella coranica sura "delle donne" si istituisce l'identica dignità fra tutti gli uomini: «[...] prescrivemmo ai figli d'Israele che chiunque ucciderà un individuo senza che questo abbia ucciso un altro o portato la corruzione sulla terra è come se avesse ucciso l'umanità intera» (Cor. V, 23). Nell'islam il singolo ha un valore assoluto in quanto rispecchia l'umanità intera: «Il valore dell'individuo non è né numerico né razionale né sociale; è un dono dello stesso Dio, un dono per tutti gli uomini che va al di là delle doti umane dell'individuo, della sua importanza storica o del suo eccezionale valore»²⁵. Ci sono versetti del Corano, soprattutto quelli del periodo della Mecca, che esaltano la libertà di pensiero e l'identica dignità di tutti gli uomini davanti a Dio, senza distinzioni di religione o di sesso. Il versetto più famoso e spesso citato dai musulmani che invocano la libertà di culto dice: «Non vi sia costrizione nella fede» (Cor. II, 256), similmente la tolleranza viene istituita tramite il sostanziale riconoscimento della pluralità delle religioni: «E se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti di quelli che sono sulla terra. Ma potresti tu costringere gli uomini a essere credenti a loro dispetto?». Un'altra sura sottolinea l'uguale dignità di uomini e donne in quanto creature di Dio (Cor. IV, 1). Tuttavia queste affermazioni positive costituiscono solo un aspetto del messaggio coranico, mentre l'altro viene purtroppo ignorato da molti musulmani: infatti, se sostenessimo l'identica dignità di tutti gli uomini, dovremmo anche sostenere gli stessi diritti. Di questo però non c'è traccia nel Corano: gli uomini sono, con tutta

²⁵ M. A. SINACEUR, «*Islamic Tradition and Human Rights*», in *Philosophical Foundation of Human Rights*, Paris 1986, 211.

evidenza, privilegiati rispetto alle donne, così come lo sono nei loro diritti gli uomini musulmani rispetto a quelli che non lo sono.

La drammatica realtà della escissione femminile, sconsigliata ma non ancora vietata dal mondo musulmano²⁶, l'intolleranza verso gli "infedeli" sostenuta dallo stesso Corano²⁷, le punizioni fisiche prescritte dal Corano e dalla Sunna esigono una nuova ermeneutica dei testi sacri dell'islam per l'elaborazione di una moderna *Shari'a* che nella sua storica formulazione racchiude discriminazioni riconosciute dai contemporanei musulmani riformatori²⁸.

Nel'islam vediamo prospettarsi oggi un doppio mutamento di paradigma. La riforma che si sta attuando non riguarda soltanto le strutture degli stati e i capi di governo, ma anche quello di un pensiero nuovo che veicola aria di rinnovata coscienza della umana dignità. Si tratta di una nuova apertura alla modernità che, dalla parte più moderata e progressista, è considerata non come realtà di appannaggio occidentale da cui difendersi, o ancor peggio, da combattere, ma quale elemento fondamentale con cui entrare in cordiale dialogo per una naturale sopravvivenza dello stesso islam. Le rivolte in Tunisia e in Egitto, l'agitazione nel resto del Medio Oriente e nel Nord Africa, denotano un profondo malcontento del mondo arabo verso l'autoritarismo che calpesta la dignità della persona umana e ne blocca lo sviluppo. Ciò che si sta verificando è un repentino risveglio che conduce quelle popolazioni verso una grande opportunità da cogliere perché i loro diritti possano essere riconosciuti. Ciò che però sembra mancare è una linea precisa, una direzione unica da seguire; in questo la fede Islamica è chiamata ad apportare il suo contributo.

Il vento di riforma in Egitto è stato espresso con il "*Documento per il rinnovamento del discorso religioso*" pubblicato il 24 gennaio 2011 (un giorno prima dell'inizio della rivolta) sul sito del settimanale

²⁶ «Sotto l'islam, la circoncisione delle ragazze non è mai stata considerata obbligatoria, ma raccomandata [...]; in effetti, nel mondo musulmano è praticata con scarsissima regolarità: intere popolazioni non la considerano, o si limitano a pungere simbolicamente il clitoride» in H. KUNG, *Islam*, Milano 2008, 864.

²⁷ «Uccidete gli idolatri dovunque li troviate, prendeteli, circondateli, appostateli ovunque in imboscate» (Corano IX, 5); «Combattetene coloro che non credono in Dio e nel Giorno Estremo, e che non ritengono illecito quel che Dio e il Suo Messaggero hanno dichiarato illecito, e coloro che non s'attengono alla religione della Verità» (Corano IX, 29).

²⁸ Cf. A. A. AN-NA'IM, *Koran, Shari'a und Menschenrechte: Grundlagen, Defizite und zukünftige Perspektiven*, in *Internationale für Theologie Concilium*, 1990, 26, 129-134.

Yawm al-Sabi' (Il settimo giorno) . Tale documento si fonda sui suggerimenti forniti da un gruppo di noti studiosi e imam egiziani, fra cui Nasr Farid Wasel, ex Gran Mufti dell'Egitto, e il dottor Gamal Al-Banna, fratello del fondatore dei Fratelli Musulmani. L'iniziativa, che formula i 22 temi di riflessione, fra cui l'uguaglianza tra i sessi o la separazione tra religione e Stato, dimostra che la "Primavera araba" mira anche a un rinnovamento del pensiero islamico, volgendo con fiducia lo sguardo verso la modernità. Suscitano tuttavia grosse perplessità le modalità con cui queste riforme sono state avviate. Riferendoci a tali eventi, in Egitto, alle votazioni che proponevano la cancellazione del discusso articolo 2 dell'attuale "Magna Carta", il quale sancisce che la *Shari'a* è la fonte principale della legislazione egiziana, i Fratelli Musulmani hanno istruito gli elettori a votare a favore di tale articolo perché era un "dovere religioso", ma anche per "tenere i copti fuori dal governo"²⁹ e non dare vita a una nuova costituzione. Con la schiacciante vittoria di tale posizione la primavera araba in Egitto subisce una "pesante battuta d'arresto"³⁰. Eppure i Fratelli Musulmani erano stati visti, secondo un editoriale de *La Civiltà Cattolica*, come coloro che potevano «svolgere all'interno della società islamica, in particolare in Egitto, un ruolo di mediazione tra il vecchio e il nuovo e, allo stesso tempo, traghettare le culture tradizionali, spesso ricche di valori ormai dimenticati o svalutati dalla cultura occidentale, verso una modernità che difendesse tutti diritti umani»³¹.

Il grande problema è che tutto il mondo arabo-islamico vede ancora l'islam come l'ideale della vita sociale, politica e religiosa ed è difficile far mutare questa convinzione. La vera questione è come ognuno interpreterà la presenza della religione islamica nella vita politica e sociale. In tale ambito bisognerà verificare un reale progresso. Moderni pensatori e giuristi musulmani concordano che l'aggiornamento deve partire dall'approccio alla *Shari'a* che ha per tutto l'islam la sua fonte più autorevole nel modello dello Stato medinese, stabilito dal Profeta stesso nel 622 d.C. e sviluppato dai suoi quattro successori (*al-khulafa*

²⁹Cf. P. DE MAEYER, *Primavera araba o autunno delle minoranze? Luci ed ombre delle rivolte di popolo in Nord Africa*, Roma 2011.

³⁰Cf. L. GENINAZZI, *Prime disillusioni sulla primavera egizia*, in «Avvenire» 22 marzo 2011, I, 2.

³¹*La Rivolta in Egitto e il ruolo dei fratelli musulmani*, in «La Civiltà Cattolica» 161 (2011), n. I, 425-431.

al-rashidun, i califfi ben guidati)³². Dal punto di vista costituzionale e giuridico Muhammad era l'unico sovrano umano dello Stato medinese, colui che deteneva sommi e assoluti poteri legislativi, esecutivi e giudiziari. Non v'è dubbio che i musulmani si sottomettessero volontariamente e spontaneamente al governo del Profeta, profondamente devoti alla sua personalità e ai suoi metodi, tuttavia se a lui era riconosciuta la sovranità nell'interpretazione della *Shari'a*, questo non è avvenuto in maniera condivisa con coloro che si sono ritenuti suoi successori, i califfi, e tantomeno con chi nei moderni Stati islamici detiene il potere politico o religioso. I pensatori moderni concordano che l'unica risoluzione del problema è ritenere che il rappresentante sovrano divino non sia più un singolo individuo ma la *Ummah*, la totalità della popolazione musulmana dello Stato³³. L'islam, inoltre, si presenta, fin dall'inizio della sua storia per volere di Muhammad, come un progetto globale, non solo religioso, ma anche politico, giuridico e sociale. Oggi nel mondo musulmano si discute se questa impostazione sia ancora valida.

Le società arabe sono poste innanzi al quesito se accogliere o meno il percorso di distinzione dei due "poteri" e che la Chiesa solo lentamente e con molta fatica ha accolto. I cristiani conoscono molto bene come la confusione delle due sfere, religiosa e politica, abbia portato gravi confusioni sullo specifico dei ruoli della Chiesa e del potere civile. Anche la medioevale società cristiana ha picchiato, torturato, mutilato, impalato e ucciso tanti uomini. Liberi pensatori, eretici, presunte streghe venivano condannati al rogo. Tutto ciò è accaduto nel Medioevo e nella prima fase dell'età moderna. Soltanto durante l'Illuminismo gli stati europei si sono gradualmente evoluti ed emancipati da tali forme di violenza. La trasformazione della società e del pensiero portò anche a un mutamento del diritto. L'integrità fisica fu riconosciuta come espressione della dignità umana fino ad arrivare all'art.5 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* che recita: «Nessun individuo potrà essere sottoposto a trattamento o punizioni crudeli, inumani o degradanti». A questi diritti umani universali della persona umana bisognerà dare ampio spazio di riflessione e di confronto nel mondo musulmano, perché l'adattamento della *Shari'a*

³² Cfr. K. A. FARUKI, *Evolution of Islamic Constitutionale Theory and Practice from 610 to 1926*, Karachi-Decca 1991, 16-39.

³³ A. AHMED AN- NA'IM, *Riforma Islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari 2011, 119.

alla sensibilità moderna non venga interpretato come tradimento della stessa fede islamica. L'esperto sudanese di diritto musulmano Abdullahi Ahmed an-Na'im, che può oggi esprimere le sue opinioni solo nell'America del Nord, propone di

«sviluppare una versione moderna della *Shari'a* che garantisca l'uguaglianza giuridica delle donne e dei non musulmani. Prima che questo possa accadere dobbiamo, tuttavia, riconoscere apertamente e identificare con precisione le discriminazioni racchiuse nelle formulazioni storiche della *Shari'a* [...] Tale ricerca non può limitarsi all'esegesi coranica ma deve comprendere anche la *Sunna* e altre fonti della *Shari'a*, per ricostruire così l'intero contesto entro il quale il Corano è stato letto e utilizzato dai musulmani»³⁴.

Pertanto è un diritto e un dovere dei musulmani di oggi procedere unanimi nella stessa direzione «per creare una *Shari'a* moderna, adatta al contesto attuale, ormai radicalmente diverso»³⁵.

Il vento di novità, che da tante parti del mondo musulmano si respira, pone l'islam in uno stato di fiducia verso la modernità alla quale dovrà volgersi senza paura, contrapponendosi a quell'altra parte, presente e pesante, che vorrebbe vedere in tutto ciò che è moderno segno di corruzione della vera fede trasmessa da Allah. In condizioni certamente diverse, la Chiesa cattolica ha deciso di proporre, con l'indizione del Concilio Vaticano II, una primavera di fiducia verso il mondo moderno guardato con sospetto e timore da alcuni suoi componenti:

«Spesso infatti avviene, come abbiamo sperimentato nell'adempiere il quotidiano ministero apostolico, che, non senza offesa per le Nostre orecchie, ci vengano riferite le voci di alcuni che, sebbene accesi di zelo per la religione, valutano però i fatti senza sufficiente obiettività né prudente giudizio. Nelle attuali condizioni della società umana essi non sono capaci di vedere altro che rovine e guai; vanno dicendo che i nostri tempi, se si confrontano con i secoli passati, risultano del tutto peggiori; e arrivano fino al punto di comportarsi come se non avessero nulla da imparare dalla storia, che è maestra di vita, e come se ai tempi dei precedenti Concili tutto procedesse

³⁴ A. A. AN-NA'IM, *Koran, Shari'a und Menschenrechte*, cit., 131.

³⁵ Ivi, *Koran, Shari'a und Menschenrechte*, cit., 133.

felicemente quanto alla dottrina cristiana, alla morale, alla giusta libertà della Chiesa. A Noi sembra di dover risolutamente dissentire da codesti profeti di sventura, che annunziano sempre il peggio, quasi incombesse la fine del mondo»³⁶.

2. Visione di Dio

Nel dialogo con l'islam, l'elemento di grande consolazione è quello di avere una importante base comune su cui poter avviare il confronto: la realtà di Dio che molte altre religioni non considerano quale individualità personale. Nel buddismo, per esempio, l'idea di Dio è molto distante rispetto a quella cristiana, anzi, come ha affermato Giovanni Paolo II, possiamo considerarlo «in misura rilevante un sistema ateo»³⁷ poiché il Trascendente è una sorta di sostrato cosmico presente in tutti gli esseri viventi e non un'identità personale con cui relazionarsi. Un'analoga visione si riscontra nell'induismo. Nella teologia musulmana, invece, Dio mantiene la Sua identità assoluta ed è posto l'accento sulla sua ferma volontà di parlare agli uomini³⁸. Il Concilio Vaticano II così si esprime:

«La Chiesa guarda con stima i musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra»³⁹.

Quanto espresso dal Concilio, se, da una parte, può offrire un elemento fondamentale che unisce nel dialogo, tuttavia, dall'altra, non dovrà impedire la riflessione sugli aspetti che distanziano le rispettive teologie. Ad esempio è vero che nel Corano sono richiamati molti dei personaggi biblici come Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Davide, Salomone, Maria e Gesù, ma è anche importante capire qual è la differenza rispetto a quelli raccontati dalle Sacre Scritture. In effetti, il grande islamologo Cristiano Roger Arnaldez affermava che: «quando si dice

³⁶ GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Acta Apostolicae Sedis, 26 novembre 1962, 789.

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, 96.

³⁸ G. SCATTOLIN, *Dio e l'uomo nell'islam*, Bologna 2004, 40.

³⁹ CONCILIO VATICANO II, *Nostra Aetate* (28-11-1965): EV 1, 853-871, 3.

che c'è un Dio solo non si è ancora detto granché»⁴⁰. È quanto mai necessario conoscere vicendevolmente le posizioni teologiche sulla visione di Dio anche se distanti. Nell'epoca della nascita e dell'affermazione dell'islam, era ancora possibile che i teologi islamici dialogassero con i teologi cristiani e bizantini. Ovviamente si trattava di controversie, ma si dialogava. I toni della discussione potevano essere accesi, c'era chi cambiava schieramento, ma il confronto appassionato era posto come base per la ricerca della verità⁴¹. Anche se i cristiani, chiamati nel Corano *Naṣārā*, Nazareni, sono definiti infedeli perché hanno fatto di Gesù, il figlio di Maria, un Dio (Cor. V, 17), tuttavia vengono ritenuti tra i più amichevoli, perché «tra loro vi sono preti e monaci ed essi non sono superbi» (Cor. V, 82). Lo stesso Muhammad era solito confrontarsi con un monaco ariano⁴² tant'è che Giovanni Damasceno, presumibilmente primo teologo cristiano a interessarsi all'islam, considera questa religione un'eresia ariana⁴³. Oggi, ancor più di ieri, il confronto teologico è necessario per ritrovarsi nell'*humus* teologico comune del monoteismo che potrà aiutarci a superare luoghi comuni fuorvianti e reciproche distanze.

2.1. Dio tra trascendenza e immanenza

L'immagine di Dio trasmessa dall'islam è di un'assoluta trascendenza il cui atto creatore prosegue con un'opera di grande attenzione e premura verso le sue creature, in particolar modo verso l'uomo. Nel Corano Dio dice: «Siamo più vicini a lui [l'uomo] della sua vena giugulare» (Cor. L, 16) e in un modo ancora più poetico: «Dio si interpone tra l'uomo e il suo cuore» (Cor. VIII, 24); oppure: «Quando i Miei servi t'interrogheranno su di Me, Io sono vicino! Rispondo all'invocazione di colui che mi chiama». L'islam mostra quindi un Dio vicino all'uomo che, tuttavia, pur creato da Lui, è da Lui totalmente distante. Il Corano, infatti, considerato dai musulmani parola di Dio nel senso più diretto possibile, non ripropone la verità biblica

⁴⁰ ARNALDEZ ROGER, *Réflexion sur le Dieu du Coran du point de vue de la logique formelle*, in ANNIE LAURENT (a cura di), *Vivre avec l'islam?*, Saint-Paul, Versailles 1996, 38.

⁴¹ Cf. J. GNILKA, *I Nazareni e il Corano*, Brescia 2012, 10-12.

⁴² *Ivi*, 12.

⁴³ Cf. A. ABEL, *Le Capître CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité*, Paris 1963, 5-23.

dell'uomo creato a immagine di Dio, poiché in esso si afferma che «Nulla è simile a Lui» (Cor. XLII, 11). Secondo l'*imām* Si Hamza Boubakeur, ex rettore della Grande Moschea di Parigi, e padre dell'attuale rettore, gli studiosi della teologia islamica «hanno rifiutato il versetto della Genesi (Gn 1, 27) nel quale si afferma che Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza»⁴⁴. Dal Corano consegnato a Muhammad dall'angelo Gabriele, copia del Corano archetipico “celeste” esistente ancor prima di quello terrestre (detto *Umm al-kîtab*, Madre della Scrittura), emerge la Trascendenza assoluta di Dio, dal quale tutto procede e dipende⁴⁵. L'uomo, per accogliere la Sua volontà, deve solo «arrendersi» a Lui in uno stato di totale “sottomissione” o “*islām*”, poiché non gli è dato di sapere alcunché di ciò che Lui pensa: «Dio sa e voi non sapete» (Cor. II, 216; II, 232; XVI, 74; II, 19); «Io so quello che voi non sapete» (Cor. II, 30; XLVIII, 27). Per questo, a differenza di ciò che è detto nella Bibbia, dove Dio, in chiave antropomorfica, appare curioso di vedere in che modo l'uomo chiamerà gli animali (Gen 2,19), nel Corano è Dio che insegna ad Adamo, primo profeta musulmano dell'umanità, i nomi degli esseri viventi (Cor. II, 31-33). Allo stesso modo, mentre Abramo nella Bibbia può intercedere per Sodoma (Gen 18ss.), l'*Ibrāhīm* coranico non può farlo (Cor. XI,17ss.). La categoria di alleanza, tanto cara all'Antico e al Nuovo Testamento, è poco evidenziata nel Corano che rimane rivelazione di Dio, ma assolutamente «impenetrabile» (Cor. CXII, 2). L'operato di Dio per l'uomo non è raccontato come un “patto” nel quale le due parti sono chiamate in causa, come accadde ad Abramo (Gn 15,1-18), ma è la consegna, «la discesa dei decreti» di Dio che, dall'inizio della creazione, ha donato agli uomini e che, con Muhammad, sono stati fissati in modo definitivo. La rivelazione orale, iniziata con Adamo, è sostanzialmente uguale al testo del Corano che per tale motivo è spesso definito “il Ricordo”:

«La fede nella provenienza divina dei libri è il terzo articolo del credo islamico. Nel Sacro Corano, che è l'ultima Rivelazione divina, sono indicati i nomi dei libri (le cosiddette “sacre scritture”) che contenevano i testi delle rivelazioni precedenti a quella cora-

⁴⁴ S. HAMZA BOUBAKEUR, *Traité moderne de Théologie Islamique*, Maisonneuve, Paris 1985, 84.

⁴⁵ Cf. M. MORENO, *Il Corano*, Torino 1967.

nica. Essi sono: *Suhuf* (Fogli); *Torah* (la Legge); *Zubur* (i Salmi); *Ingil* (l'Evangelo). Per quanto riguarda il testo scritto della rivelazione denominata *Suhuf*, c'è da dire che ne sono state del tutto perdute le tracce, documentali. Per quanto riguarda la Legge, i Salmi e l'Evangelo c'è da dire che ci sono dei documenti scritti, la cui lettera, però, non corrisponde a quella rivelazione omonima, per effetto di manipolazioni, alterazioni, aggiunte e tagli subiti dai testi stessi nel corso dei secoli. Per questi motivi la fede islamica nei libri consiste nel credere soltanto alla provenienza divina di "sacre scritture" di cui c'è giunto il nome, ma non il testo originario. Pertanto soltanto il sublime Corano è fonte di verità religiosa e di regole di condotta di sicura provenienza divina. La certezza di ciò riposa sulle parole di Allah, gloria a Lui, l'Altissimo, il quale ha garantito ai fedeli che il testo della rivelazione coranica sarà da Lui stesso custodito nella sua letteralità, sicché non saranno possibili adulterazioni. Dice Allah, gloria a Lui, l'Altissimo, nel sublime Corano: "Il ricordo [cioè il sublime Corano] l'abbiamo noi fatto scendere e certamente Noi saremo custodi [della sua lettera]" (Cor. XV, 9). Il sublime Corano è insegnamento eterno e codice di vita definitivo, che mette fuori corso ogni pratica religiosa diversa dall'islam. Il Profeta Muhammad ha detto: "Chiunque cerchi la guida altrove (fuori dal testo coranico) sarà fuorviato da Allah"⁴⁶.

Anche se nel Corano c'è un frequente riferimento a episodi dell'Antico e del Nuovo Testamento, si comprende come questi non godano di interesse dottrinale presso i credenti musulmani perché ritenuti testi alterati, inaffidabili e dunque non veritieri. È chiaro, quindi, che la visione di Dio che un musulmano deve poter sviluppare è unicamente ricavata dall'interno del testo coranico e la sola ricerca al suo esterno è fonte di punizione di Dio. Molto diversa è la posizione attuale della Chiesa rispetto alle altre religioni nelle quali il Concilio riconosce dei *semina Verbi* che servono da preparazione al Vangelo⁴⁷.

Per l'islam, Dio dapprima ha inviato Mosè a cui ha consegnato la Legge, ma questa, ancora primitiva e terrena, è stata deformata dagli ebrei. In seguito Dio ha mandato Gesù che l'ha perfezionata ulteriormente e ha apportato una legge nuova, spirituale e celeste. I cristiani

⁴⁶ CENTRO DI CULTURA ISLAMICA, *Introduzione al Credo*, Moschea An-Nûr, Bologna 2011, 3.

⁴⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Ad Gentes* (7-12-1965): *EV* 1, 1087-1242, 11; *Lumen Gentium* (21-11-1964): *EV* 1, 284-445, 17.

tuttavia, a loro volta, hanno deformato questo messaggio, facendo di Gesù una divinità a fianco di Dio. Allora Dio ha inviato l'ultimo dei suoi messaggeri, il «sigillo dei profeti», *Muhammad ibn'Abd Allāh*, che ha ricevuto il meglio delle due leggi precedenti, le quali, da Lui perfezionate, sono arrivate al mondo nella terza e ultima Legge, il Corano, terminando così la rivelazione divina. Questa Legge è perfetta, perché ristabilisce l'equilibrio fra il materiale e lo spirituale, tra il terreste e il celeste⁴⁸. Dio si è impegnato a fissare nel Corano e a custodire contro possibili alterazioni tutto ciò che era stato trasmesso al primo uomo e poi ai profeti tra i quali Gesù. L'uomo nasce, dunque, in uno stato di islam naturale (*fitrat*); non esistono alleanze, né popolo eletto, la storia non porta a nessun compimento e non ha in essa alcun piano salvifico. Dio è assolutamente separato dall'uomo: questo, infatti, non è solo distinto da Lui, ma ne è distante sul piano relazionale, anche se è da Lui conosciuto in tutto ciò che si cela nel suo intimo. Muhammad non ha mai varcato il «giuggiolo del limite»⁴⁹ (Cor. LIII, 14) per avvicinarsi a Dio. La rivelazione, quindi, non ha come «oggetto» Dio, non è Lui a rivelarsi ma la Sua legge, a cui l'uomo deve sottomettersi.

Nella fede cristiana, e ancor prima con l'ebraismo, la creazione dell'uomo a immagine di Dio ha segnato un primo elemento di un Creatore non distante dalla sua creatura, ma che intende partecipare la sua essenza divina. La somiglianza con Dio risplende nella comunione degli uomini a immagine delle persone divine. Con la ragione, con la volontà e con l'amore l'uomo è capace di orientarsi al vero bene e, nella sua libertà, porta in sé l'altissimo segno della somiglianza divina⁵⁰. Il disegno originario di uomo simile a Dio, infranto con il

⁴⁸ Cf. S. KHALIL SAMIR, *Islam e Occidente. Le sfide della coabitazione*, Torino 2011, 78-79.

⁴⁹ Il Corano cita questo arbusto spinoso della famiglia delle *Ramnacee* il cui frutto, la giuggiola, è molto comune nella flora islamica: «Il cuore non s'è inventato ciò che ha visto. Volete dunque avvanzar dubbi su ciò che vide? In verità l'ha visto un'altra volta accanto al Giuggiolo del limite presso il quale c'è il Giardino della Dimora; nel momento in cui il giuggiolo era avvolto da ciò che lo copriva» (Cor. LIII, 11-16). Il simbolismo mistico del «Giuggiolo del limite», o «Loto del limite estremo» potrebbe essere il Settimo Cielo, punto estremo oltre il quale la manifestazione divina cessa di essere una semplice manifestazione per diventare realtà. In particolare, secondo la tradizione, è il luogo dove l'arcangelo Gabriele, che accompagnava il Profeta nella sua ascensione, si separò da lui. Cf. M. CHEBEL, *Dizionario dei simboli islamici*, Roma 1997, 154.

⁵⁰ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, III, n. 1701-1705.

peccato, è stato nuovamente reso possibile con Cristo. Come Paolo asserisce nelle sue lettere, in Lui Dio si è rivestito della nostra povertà perché noi potessimo diventare ricchi (cfr. 2Cor 8,9). In tutto il Nuovo Testamento traspare il desiderio del cuore umano di Dio: rendere l'uomo simile a sé. Questa tenace volontà dell'Onnipotente non si ferma dinanzi alla Croce, anzi proprio quella diventa, nel suo paradossoso, la chiave di lettura per comprendere quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità dell'amore di Dio (cfr. Ef 3, 17). Come all'inizio la Croce fu scandalo per i Giudei, stoltezza per i gentili (cfr. 1 Cor 1,18-31), così ancor oggi la realtà di un Dio crocifisso continua a essere incomprensibile per l'islam che, non solo nel Corano, nega l'identità divina di Gesù, ma anche la sua crocifissione:

«Hanno detto: Abbiamo ucciso il Cristo, Gesù figlio di Maria, messaggero di Dio, mentre né lo uccisero né lo crocifissero ma così parve loro [...] ma Iddio lo innalzò a sé, e Dio è potente e saggio» (Cor. IV, 157-158).

Giovanni Paolo II, leggendo il Corano, era colpito dall'«allontanamento che in esso si è compiuto da ciò che Dio ha detto di Se stesso, prima nell'Antico Testamento, per mezzo dei profeti, e poi, in modo definitivo, nel Nuovo, per mezzo del Suo Figlio. Tutta questa ricchezza dell'autorivelazione di Dio, che costituisce il grande patrimonio dell'Antico e del Nuovo Testamento, nell'islam è stata di fatto accantonata»⁵¹.

2.2. I nomi di Dio

Nell'islam la prima e assoluta proprietà di Dio è la sua unicità affermata continuamente nel Corano. Ciò significa che per i musulmani non ci sono molti dei: Egli è unico e non ha né associati, né pari, né oppositori. Il non credere in questa unicità di Dio per il Corano è il peccato più grave che annovera l'uomo tra gli "infedeli" (Cor. IV,171; V,76). L'affermazione dell'unità di Dio (*tawhîd*) costituisce quindi il centro della fede musulmana, in qualche modo è "la sua passione"⁵².

⁵¹ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, cit., 103-104.

⁵² Si vedano al riguardo alcuni testi significativi: *La passion de l'unicité*, in «Etudes Arabes-Dossier», Roma, 65, 1983-2.

A questa caratteristica propria di Dio vengono poi associati nomi e immagini di carattere antropomorfo che, nel testo coranico, ne qualificano e descrivono la realtà. La tradizione islamica raccoglie queste immagini nei famosi “99 bei nomi di Dio (*al-asmā' al-husnā*)”. La loro recita è diventata nell’islam una delle pratiche di pietà più diffuse per comunicare con il mistero di Dio. Per tale pratica, ogni musulmano devoto si serve dell’aiuto di una corona di grani detta *sudha* che indica “l’atto di adorare Dio”. È chiaro che la recita dei nomi è una sorte di professione di fede attraverso cui l’uomo medita e approfondisce la realtà rivelata da Dio nel Corano. Il centesimo nome che manca all’elenco e che conclude il numero pieno è il nome massimo di Dio che agli uomini è sconosciuto e resta un mistero inaccessibile. Fra tutti i nomi divini il Corano ha una marcata preferenza per due nomi in particolare che ricordano la magnanimità di Dio e con i quali si dà inizio alla quasi totalità delle sure: «In nome di Dio, il Clemente e il Misericordioso». Quest’invocazione è la più utilizzata dai musulmani: all’inizio di una preghiera, prima di leggere il testo coranico e in molte altre circostanze della vita. Il richiamo forte alla misericordia di Dio suscita, nell’uomo credente, il grande amore che lo porta alla totale sottomissione a Dio. L’immagine di Dio è quindi veicolata dai suoi nomi: «Egli che è il Re, il Santo, la Pace, il Fedele, il Vigilante, il Posente, il Forte, l’Imperioso ... il Creatore, il Plasmatore, il Formatore: a lui spettano i nomi più belli» (Cor. VIX, 23-24). Tuttavia, nonostante la rivelazione dei suoi nomi, Dio resta per l’uomo l’Impenetrabile, Colui che non può in nessun modo essere compreso. A tal proposito è classico il celebre detto di Abu Bakr, primo califfo del profeta Muhammad: «Lode a Colui che non ha dato alle sue creature altro mezzo per comprenderlo se non la loro incapacità di comprenderlo»⁵³. Per tale motivo i sunniti proibiscono ancora oggi ogni ricerca razionale sul testo coranico per non porre la ragione umana a giudice del testo sacro: “occorre credere senza chiedere il perché”, suona il loro motto⁵⁴.

Nella tradizione cristiana, invece, la fede ha sempre richiesto l’intelletto. In Sant’Anselmo d’Aosta questa posizione diventa un vero e proprio principio teologico e il fondamento di tutta la filosofia scola-

⁵³ Citato nella *Risala* di al-Qushayrî, in G. SCATTOLIN, *Esperienze mistiche*, vol. II, Bologna 1996, 189.

⁵⁴ Cf. G. SCATTOLIN, *Dio e l’uomo nell’Islam*, Città di Castello (PG) 2004, 29.

stica (*fides quaerens intellectum*)⁵⁵ che fa della ragione umana lo strumento essenziale per la speculazione teologica. Tuttavia ciò è possibile perché è la stessa verità di Dio che si è rivelata all'uomo per mezzo dei Profeti prima e in modo pieno in Cristo:

«Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi» (cf. 1Gv 1,1-3).

La rivelazione di Gesù è il compimento di ogni attesa e ricerca del cuore umano a cui è mostrato Dio con il volto di un Padre amorevole che supera infinitamente ogni sua umana speranza. L'esperienza di Cristo è la chiave interpretativa della realtà di Dio senza la quale il suo mistero resta lontano e inaccessibile. È questa rivelazione storica di Dio, vissuta, udita, guardata, toccata, che fa scrivere all'apostolo Giovanni che "Dio è amore" (cf. 1Gv4,8). Il nome divino sconosciuto agli uomini, in Gesù ci è pienamente mostrato sulla croce e da quello scandalo tutta la visione di Dio necessita di essere definitivamente riconsiderata. Tuttavia seppure la realtà di Dio è stata rivelata in Gesù, il suo mistero resta sempre al di là della nostra umana comprensione. Come lo storico delle religioni Rudolf Otto ebbe modo di scrivere, Dio rimane sempre il "Totalmente Altro", ciò che riempie di stupore, quello che è al di là della sfera usuale, del comprensibile, del familiare, e per questo nascosto, assolutamente fuori dall'ordinario⁵⁶. È probabilmente proprio l'esplorazione del mistero del Dio uno, altro e trascendente, che potrà portare le due religioni a scoprire nella propria conoscenza di Dio la profonda in-conoscenza del Suo Mistero e, in

⁵⁵ Cf. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, cap. 1 (vol. I, p. 100). Il passo agostiniano *fides quaerit, intellectus invenit* (*De Trinitate*, XV, 2, 2, 27) è quasi certamente l'ispirazione dell'anselmiano *Fides quaerens intellectum*. Tuttavia, Anselmo pensa, con Agostino, che l'intelligenza credente deve per natura cercare ciò che ha trovato: *et cursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit* (ivi., XV, 2, 2, 29).

⁵⁶ Cf. R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, Breslau-München 1917, 41.

questa *docta ignorantia*, trovare un fruttuoso punto di dialogo. Nella mistica islamica la via apofatica prelude alla teofania proprio come in alcuni procedimenti calcografici che ottengono la lettura di un testo calcando la luce sul nero⁵⁷. In questo comune buio in cui la mente è cieca, come disse Maestro Eckhart, Dio splende.

3. Prospettive future per un fecondo dialogo

Rispetto alle infauste previsioni dei tempi moderni che avevano decretato la fine della religione, partendo da Feuerbach e Marx fino a Nietzsche e Freud, dobbiamo constatare che invece essa vive e torna spesso a svolgere un ruolo importante anche nella vita pubblica. Bisogna ammettere tuttavia che in alcune aree del mondo la religione deve ancora attraversare il confronto con la modernità, strumento necessario per una feconda rinascita del cristianesimo e dell'islam. Alla sua nascita, l'islam riuscì ad operare una profonda trasformazione dell'Arabia pre-islamica migliorando per molti aspetti la vita delle popolazioni che vi aderivano. Prima di Muhammad, pare che avesse predominato un sistema di parentela di tipo patrilineare, ma esisteva senza dubbio anche un sistema matrilineare, dove contava solo la stirpe della donna e il matrimonio poliandrico era consueto: una donna aveva quindi più uomini in periodi diversi e con i differenti gradi di dovere nei confronti della discendenza. Erano anche possibili i matrimoni a tempo, e ciò rendeva labili i confini con la prostituzione ed era facile cadere nella promiscuità. Con il Corano l'istituzione del matrimonio e della famiglia viene affermata con decisione⁵⁸. Vengono stabilite rigide regole contro l'incesto, allora grandemente diffuso e i rapporti sessuali vengono regolamentati: Celibi e nubili «si mantengano casti» (Cor. XXIV, 33).

Anche se è vero che nel Corano si dice che l'uomo e la donna sono uguali davanti a Dio (Cor. VII, 189), non si può parlare di una parità di diritti di cui possono ugualmente godere, tuttavia con l'islam alle donne vengono assicurati diritti che in epoca pre-islamica non avevano: la donna con il Corano può avere dei beni a lei intestati, ereditare

⁵⁷ Cf. L. MASSIGNON, *Notizie su al-Hallaj. La mistica dell'islam*, a cura di Luisa Orelli, Brescia 2012, 6.

⁵⁸ Cf. R. CASPAR, *A Historical introduction to Islamic Theology*, Rome 1998.

fino a un quarto del patrimonio del marito e riprendere la sua dote in caso di divorzio. Diritti che erano negati dalla precedente civiltà⁵⁹. Inoltre l'islam nascente dona alle popolazioni arabe, divise per tribù, caste e culti, una profonda identità che crea una fortissima compattezza sociale e politica attorno al testo coranico e al carisma di Muhammad. Se quindi il nascente islam ha operato un notevole passo avanti verso la civilizzazione delle tribù beduine arabe, perché oggi, in molta parte del mondo tanto spaventano le acquisizioni della modernità? Come mai l'attuale comprensione della necessaria separazione tra la sfera politica e quella religiosa o gli uguali diritti di tutti, uomini e donne, vengono spesso associati al pensiero Occidentale che genera rifiuto e opposizione? L'origine è certamente molto antica ed è probabilmente da cercare nell'evoluzione del pensiero, della filosofia e della teologia che hanno strutturato la vita sociale dei popoli musulmani. Nell'Occidente cristiano la teologia si è servita della filosofia per articolare il suo pensiero e così facendo ha fatto definitivamente entrare all'interno del discorso teologico il ragionamento critico. Il grande sistematizzatore della teologia cristiana, Tommaso d'Aquino, lavorò per rendere affini tra loro la fede cristiana e la filosofia dei greci, e con il suo metodo critico stimolò la fondazione della filosofia analitica che nacque nel medioevo tra i teologi. Per i filosofi come per i teologi l'università è il luogo della ragione. Il dominio della *disputatio* è l'elemento unificante di tutti gli atteggiamenti medioevali. L'entusiasmo per il confronto intellettuale conquista altre cerchie della popolazione ed entra in tutti gli ambienti culturali. Nel pensiero teologico dell'islam manca fundamentalmente il riferimento ad una filosofia razionale. Il grande sistematico della teologia musulmana, al-Gāzzālī (1058-1111), che può essere paragonato all'Aquinate per la teologia cattolica, era soprattutto interessato a conciliare la fede Islamica con il sufismo, indebolendo la filosofia pura con la sua critica. Nei suoi testi, al-Gāzzālī, si rivela un profondo conoscitore della filosofia di Avicenna e dei suoi scolari ma la affronta con una profonda opposizione. Nelle sue complesse opere *Confutazione dei filosofi* e *Distruzione della filosofia* critica tutte le dottrine filosofiche che sono in contraddizione con le dottrine religiose dell'Islam e questo porta ad un indebolimento della filosofia pura. Pur servendosi della filosofia e

⁵⁹ Cf. I. M. LAPIDUS, *Storia delle società islamiche*, Torino 1994, 226.

nonostante sia un profondo conoscitore dei filosofi, al-Ġāzzalī si rifiuta di mescolare la filosofia della natura con le asserzioni della fede⁶⁰. *Il libro che preserva dall'errore* e altre fonti testimoniano che il successo di al-Ġāzzalī come docente fu enorme e che centinaia di studenti si accalcavano alle sue lezioni. Tuttavia la sua cultura e le sue inclinazioni spirituali erano chiaramente orientate ad un progetto politico e non alla creazione di un filone teologico-filosofico in collegamento con altre discipline ed altri pensieri⁶¹. Tommaso, al contrario, di Aristotele fa propria non solo la logica, ma anche in larga misura la fisica e la metafisica e cerca, con l'aiuto delle categorie, dei principi e dei ragionamenti aristotelici, di vagliare in maniera nuova l'intera rivelazione cristiana. Se al-Ġāzzalī si mostra interessato soprattutto a una riconciliazione della fede musulmana con il sufismo, l'interesse dell'Aquinate è soprattutto quello di fondare una pacificazione della fede cristiana con la filosofia⁶². I grandi pensatori della filosofia araba, Avicenna e Averroè insieme ai loro successori, non hanno esercitato un'influenza degna di nota sullo sviluppo generale dell'islam. La filosofia araba-Islamica ha ben poche possibilità nel confronto con l'islam dei sufi e resta in esso un fenomeno marginale⁶³. Non raggiunge nessun valore normativo accettato e non è in grado di sviluppare né strutture dominanti resistenti né istituzioni, ad esempio, nel contesto universitario. Nonostante la sua grande storia, la filosofia arabo-islamica nell'islam non "fa" alcuna storia. Già nel XII secolo si assiste alla morte della filosofia arabo-islamica e questo è un evento fatale per lo sviluppo spirituale dell'Islam.

All'interno delle grandi scuole musulmane, le influentissime *Madrasa*, dove gli Ulama coltivavano la formazione delle élite, non era concesso, già dalla loro fondazione, alcun accesso alla filosofia razionale lasciando inoltre poco spazio alla teologia. La paura di perdere l'integrità della fede, da difendere contro le speculazioni concettuali e filosofiche, ha prestato il fianco alla malattia dell'islam che è stata individuata dallo scrittore musulmano Abbelwahab Meddeb con "l'integralismo"⁶⁴. Negli stessi campi in cui per secoli si era mantenuto

⁶⁰ M. ZAKZOUK, *Al-Ghazali's Philosophie im Vergleich mit Descartes*, Frankfurt 1992, 21.

⁶¹ Cf. M. CAMPANINI, *Al-Ġāzzalī. Le luci della sapienza*, Milano 2012, 7.

⁶² H. KÜNG, *Islam. Passato, presente, futuro*, Milano 2008, 432-433.

⁶³ H. KÜNG, *Islam*, cit., 443.

⁶⁴ A. MEDDEB, *La malattia dell'islam*, Torino 2003.

un assoluto primato, come la matematica o la medicina, si verificò con il medioevo una stagnazione. Originariamente gli arabi erano sorprendentemente aperti alla ricezione dell'antica medicina. Il Canone di medicina di Avicenna rappresenta, con la sua presentazione compatta ed omogenea, il trattato di medicina fondamentale e insuperabile anche per l'intero medioevo occidentale e tutto questo rimane nella memoria di ogni musulmano come un giusto punto di onore delle proprie tradizioni culturali. È tuttavia necessario che la rivoluzione culturale arrivata in Occidente con l'illuminismo e con il rinascimento si verifichi anche nel mondo arabo per compiere un passaggio ad una rinascita intellettuale, spirituale e politica all'interno dell'islam che soltanto con le sue forze, e non attraverso l'imposizione di un modello esterno occidentale, potrà ridonare una nuova lettura alla propria fede nel rapporto con l'essere umano e con Dio. Nel corso della storia l'islam, nella sua essenziale semplicità, fa piazza pulita delle numerose speculazioni mistiche che fiorivano nel Medio Oriente antico che pose proprio la filosofia a capo del sapere scientifico. Platone, Aristotele ed i neoplatonici rinacquero per virtù degli speculatori musulmani e fu grazie a loro che l'Occidente, secoli più tardi, poté recuperare la sapienza filosofica che aveva smarrito nei secoli bui⁶⁵.

Le riforme che l'islam ha conosciuto nel corso della storia hanno perpetuato il ritorno al paradigma medievale che pone nelle antiche glorie del passato e nella forza e compattezza dell'Islam nascente la retta applicazione della *Shari'a*. Nonostante una modernizzazione tecnologica talvolta straordinaria, in molte regioni del mondo Islamico lo stato appare ancora dominato da istituzioni politico-religiose all'interno delle quali vige una teologia medioevale che presenta la religione ancora troppo intrecciata con la politica. Il grande orientalista francese del secolo scorso, Louis Massignon, ha definito l'islam una «teocrazia laica»⁶⁶ che rischia di perdere l'annuncio centrale che è in esso contenuto: l'unicità di Dio e l'invito alla sottomissione a Lui. Troppi musulmani identificano l'islam come «la missione di edificare una comunità che non sia altro che lo Stato di Dio, in cui il Sacro si unisce al quotidiana-

⁶⁵ Cf. P. FILIPPANI-RONCONI, *Un altro islam*, Roma 2012, 14-15.

⁶⁶ M. CAMPANINI- K. MEZRAN, *Arcipelago islam*, Bari 2007, 13.

no»⁶⁷. Per esprimerla con le parole dell'*ayatollah* Khomeini, per molti «l'islam o è politica o non è niente»⁶⁸.

Molte società islamiche sembrano vivere una “modernità dimezzata”. È quindi quanto mai necessaria, prima di una rivoluzione teologica, sociale, politica, avviare una rivoluzione culturale nell'islam a cominciare da quelle frange più integraliste con le quali non dobbiamo esimerci dall'entrare in contatto. Il dialogo interreligioso deve portare allo sviluppo di un'etica universale di base che porti pace, dignità e uguaglianza a tutti gli esseri umani. Nessuno escluso.

4. Conclusioni

Questo contributo non intende essere esaustivo su alcuni dei punti che richiederebbero ben altri spazi, ma vuole donare uno sprone a improntare un dialogo che abbia il coraggio di parlare delle nostre dottrine differenti. Il dialogo tra le religioni, quindi, non può fermarsi ai valori universali della pace, della tolleranza, della fratellanza, della solidarietà, della giustizia: se omette ciò che dona “ossatura” a tutto il vissuto religioso, cioè l'idea di Dio e della persona umana, esso rischia di diventare un'illusione che non conduce a nulla. Questo è un percorso lasciato inesplorato, nei vari momenti di dialogo interreligioso, soprattutto da noi cristiani. Tutto ciò è dettato forse dai sensi di colpa per la vecchia incapacità al dialogo che ha portato molti cristiani a chiudersi in una bieca intolleranza. La prudenza a non ricadere negli errori passati e il rispetto verso gli altri non devono tuttavia rischiare di far perdere slancio all'annuncio salvifico operato dalla fede in Gesù che resta lo specifico della vocazione ecclesiale. Oltre a porci il quesito “*su che cosa dialogare?*” è opportuno anteporre la domanda “*per che cosa dialogare?*”.

In questa chiave è importante capire che il dialogo, almeno nel contesto religioso cristiano, non è e non può essere ricerca della verità che Cristo ha già pienamente rivelato. Per i cristiani la verità non è un processo conoscitivo ma una persona, non è un divenire ma un essere. Ecco allora che il dialogo ha per noi due fini: la comunicazione e la comprensione reciproca dei credenti delle varie fedi (dialogo religioso

⁶⁷ G. S. MELA, *Islam. Nascita, espansione, involuzione*, Roma 2005, 150.

⁶⁸ *Ivi*, 150.

propriamente detto), e la predicazione, la diffusione del messaggio evangelico a ogni creatura (dialogo di evangelizzazione). La prima finalità aiuterà certamente alla tolleranza e al rispetto fra gli uomini. La seconda ci porterà a nutrire lo specifico della missione della chiesa “Andate in tutto il mondo e annunciate il Vangelo a ogni creatura” (cf. Mc 16,15). Nella *Redemptoris missio* si afferma che «il dialogo inter-religioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa» e che «non dispensa dall’evangelizzazione»⁶⁹. L’esigenza di porre in maniera decisa l’uomo e Dio come interlocutori essenziali di un fecondo dialogo, vuol dire quindi riproporre, anche al mondo musulmano, un’audace e rispettosa opera di annuncio del Vangelo, comunicando, nel confronto, quella ricchezza di fede e di valori trasmessi da Cristo al mondo che donano pienezza di essere e di dignità alla vita di ciascun uomo.

Come il Papa Benedetto XVI ha sottolineato nel *Motu proprio* per l’indizione dell’anno della fede «capita ormai non di rado che i cristiani si diano maggiore preoccupazione per le conseguenze sociali, culturali e politiche del loro impegno, continuando a pensare alla fede come un presupposto ovvio del vivere comune»⁷⁰. Il dare per scontati i contenuti centrali della fede in Cristo ci porta a non conoscere più ciò che si possiede e a diluire la novità cristiana. Come ha ancora affermato il Pontefice «non possiamo accettare che il sale diventi insipido e la luce sia tenuta nascosta (cf. Mt 5,13-16). L’uomo, ancora oggi, può sentire di nuovo il bisogno di recarsi come la samaritana al pozzo per ascoltare Gesù, che invita a credere in Lui e ad attingere alla sua sorgente, zampillante di acqua viva (cf. Gv 4,14)»⁷¹.

Summary: *The Author, in this article, considers the broad theme of dialogue with Islam, suggesting, as evidenced by the title, guidelines that could be a point of reference for interreligious dialogue: the analysis of the concept of person and the idea of God implicit in the two greatest religions in the world. In tracing the historical background of the evolution of the first line of dialogue, the author highlights how the meaning of person is defined according to the specification of christological and trinitarian dogmas. He also emphasizes the richness of the Islamic tradition that interprets personal individuality as intimately connected to the ex-*

⁶⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, (7-12-1990): EV 12, 547-732, 55.

⁷⁰ BENEDETTO XVI, *Porta fidei*, Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio con la quale si indice l’anno della fede, n. 2, Città del Vaticano 2011.

⁷¹ *Ivi*, 3.

istence of the Ummah, a community of believers, with the limitations and merits that come from such an approach. The second part compares the divergent idea of God in the two monotheistic religions that brings forth a different approach to faith. In conclusion we can see the possibility for a dialogue that appraises the differences, making them not a cause for dispute but a reason for reciprocal enrichment.

Key Words: Person, Islam, Ummah, God, Christianity, interreligious dialogue.

Parole chiave: Persona, islam, *Ummah*, Dio, cristianesimo, dialogo interreligioso