



Universi culturali e modernità

Le vie del dialogo nell'islam / Mohamed Talbi, introduzione di  
Andrea Pacini – XIV, 155 p. : 21 cm

1. Islam e Occidente – politica e cultura
2. Religioni – Islam e cristianesimo

I. Talbi, Mohamed

II. Pacini, Andrea

Copyright © 1999 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*  
via Giacosa 38, 10125 Torino

Internet: <http://www.fga.it> e-mail: [staff@fga.it](mailto:staff@fga.it)

Traduzione dal francese e dall'inglese di Vincenzo Abrate

ISBN 88-7860-161-6

## Indice

Introduzione <i>Andrea Pacini</i>	XI
I. Islam e dialogo. Riflessioni su un tema d'attualità	
1. Un tema d'attualità	1
2. Rivelazione e dialogo	1
3. L'ostacolo del passato	2
4. Le difficoltà del presente	3
5. Il diseguale sviluppo teologico	4
6. L'islam deve superare le sue difficoltà	6
7. Le condizioni del dialogo	7
8. Evitare la polemica	8
9. Le frontiere sono cambiate	8
10. Non si converte più con la polemica	9
11. Il dovere dell'apostolato	10
12. Oggetto del dialogo	18
13. Funzione del dialogo	22
Conclusioni	24
II. Religioni del mondo: dialogo o conflitto. Alla ricerca di un dialogo di testimonianza, di emulazione e di convergenza	
1. L'avvio del dialogo	27
1.1. La strutturazione del dialogo	29
1.2. Il rischio della strumentalizzazione del dialogo	37
2. Per un dialogo di testimonianza, di emulazione e di convergenza	46

III. La libertà di religione e di coscienza: una prospettiva musulmana riformatrice	
1. Dalle vecchie relazioni a un nuovo contesto	51
2. I principi base del Corano	54
2.1. La dignità umana e la libertà di religione	55
2.2. La libertà di religione non è indifferenza né ateismo	57
2.3. La riconciliazione con Dio e con gli uomini	57
3. Al di là dei limiti imposti dalla teologia classica	58
3.1. Il caso dei <i>ḍimmī</i>	59
3.2. Il caso dell'apostata	60
3.3. L'insegnamento coranico	62
Conclusioni	65
IV. Libertà religiosa e trasmissione della fede nella modernità	
Introduzione	67
1. I fondamenti della libertà religiosa	70
2. Trasmissione della fede	78
V. La libertà di religione e di coscienza: diritto dell'uomo o vocazione dell'uomo? Riflessione sulla libertà di coscienza come elemento costitutivo della natura umana alla luce del Corano	87
VI. Una comunità di comunità. Il diritto alla differenza e le vie dell'armonia. Contributi a una teoria del pluralismo	99
VII. Islam e Occidente. Al di là dei confronti polemici, delle ambiguità e dei complessi	
1. Gli approcci possibili	117
2. Che cos'è l'islam e che cos'è l'Occidente?	119
3. Siamo di fronte alle stesse sfide	122
4. Il dialogo islam-Occidente: al di là dei complessi	131

VIII. L'identità culturale vista nell'ambito di una cultura mondiale in via di formazione	
1. Identità	137
1.1. Globalizzazione e mondo pluralistico	138
1.2. Che cos'è una cultura?	139
2. Mutazione culturale forzata e rifiuto	140
2.1. Sviluppo e radicamento nel patrimonio culturale	141
2.2. L'apertura mediante il dialogo delle culture	141
2.3. Sincronia e diacronia culturali	143
2.4. Alcune caratteristiche specifiche di fondo dell'islam e dell'Occidente	145
2.5. Il punto di rottura	147
2.6. Per l'integrazione e il pluralismo, riaprire le frontiere dello spirito	150
2.7. Il linguaggio del pessimismo	152
2.8. Mutua acculturazione e confluenza	153
Riferimenti bibliografici	157
Nota sull'autore	159



## Introduzione

Mohamed Talbi, storico arabo e specialista in scienze islamiche, è un esempio significativo di intellettuale attento all'insieme dei problemi culturali delle società arabe contemporanee e dell'islam, posti di fronte alle sfide della modernità.

Proprio la sua conoscenza storica dei rapporti tra mondo musulmano ed Europa mediterranea, unita a un'analisi lucida delle dinamiche sociali e politiche delle società attuali, hanno spinto Talbi a non limitarsi alla sola ricerca storica, ma a dedicarsi con forte e innovativo impegno intellettuale a promuovere il dialogo tra le culture nel mondo contemporaneo, in particolare tra cultura e religione musulmana e cultura europea e religione cristiana. Talbi è infatti consapevole che la globalizzazione è un fenomeno che coinvolge e sfida tutti gli universi culturali. Essa infatti da un lato avvicina le diverse culture, moltiplicando gli scambi e i contatti, dall'altro dà origine a nuovi problemi etici, sociali e politici che gli uomini devono imparare ad affrontare elaborando in modo creativo le diverse tradizioni culturali. Queste ultime, in quanto patrimonio di valori etici e religiosi, sono certamente in grado di offrire soluzioni per i nuovi problemi connessi all'espandersi della modernità, a patto tuttavia che siano interrogate e interpretate in modo creativo. Secondo Talbi una reale creatività intellettuale non può prescindere da un'apertura al dialogo con le altre culture e religioni: si potrebbe dire che per Talbi l'accettazione degli stimoli provenienti dal dialogo interculturale e interreligioso è la condizione per un fecondo rinnovamento delle culture contemporanee, sempre più chiamate ad affrontare problemi comuni e a entrare in relazione reciproca.

L'impegno per il dialogo diviene in Talbi una scelta esistenziale che si sviluppa in due dimensioni: un impegno di riflessione interno alla propria cultura e fede musulmana, per promuoverne il rinnovamento aprendola alle nuove esigenze etiche e politiche dell'epoca moderna, e un'attività intensa di partecipazione a gruppi di riflessione che coin-



volgono intellettuali appartenenti a diverse culture e religioni, in particolare cristiani, al fine di promuovere la conoscenza delle reciproche fedi e culture.

La riflessione di Mohamed Talbi dedicata al dialogo tra le culture segue tre assi principali. In primo luogo Talbi esprime in tutta la sua opera la convinzione che nessuna cultura è un insieme chiuso e indipendente, ma che l'apertura di ogni cultura alle altre, condotta in modo insieme ricettivo e critico, è una condizione imprescindibile perché ogni cultura mantenga un suo sviluppo vitale. Questo vale a maggiore ragione nell'epoca contemporanea, in cui i diversi fenomeni di globalizzazione con i problemi conseguenti impongono la ricerca di valori comuni, da tutti condivisi, cui tutte le culture, religioni, filosofie diano il proprio contributo. Questa riflessione di ampio respiro sul dialogo per la ricerca di un'etica condivisa si focalizza su un secondo asse di riflessione, costituito dall'impegno per promuovere il rinnovamento del pensiero musulmano in tale direzione. Talbi è convinto che l'islam possa dare un apporto altamente positivo alla civiltà mondiale, a patto che però accetti in modo costruttivo la modernità e il dialogo e il confronto che essa esige. Tale accettazione è per Talbi il presupposto necessario per una rinnovata creatività intellettuale capace di uscire dagli schemi ereditati dal passato e dalle derive dei fenomeni d'integralismo, per elaborare sintesi nuove veramente significative per il presente e per il futuro.

Infine il terzo asse dell'impegno intellettuale di Talbi è costituito da una riflessione approfondita sull'uomo e sulla sua libertà. Per Talbi ogni possibile trasformazione culturale, sociale e politica nelle società contemporanee deve basarsi sulla rinnovata centralità del diritto fondamentale alla libertà di coscienza, che è la condizione imprescindibile perché l'uomo possa esercitare la sua libertà intellettuale, politica ed esistenziale. Si tratta di un tema particolarmente delicato per la religione e la cultura islamica, dal momento che le interpretazioni tradizionali dell'islam non ammettono la libertà di coscienza nel senso moderno del termine: il musulmano non può cambiare religione o professare idee in contrasto con l'ortodossia corrente. Questo è vero anche nelle società musulmane contemporanee, tanto che nessuno stato musulmano ha recepito il diritto alla libertà di coscienza e la sua tutela nella propria legislazione. La questione è tanto più delicata in quanto tradizionalmente nell'islam la sfera prettamente religiosa e la sfera giuridica e politica sono strettamente collegate, per cui la perseguibilità di opinioni eterodosse non si limita al campo strettamente teologico, ma comprende la dimensione giuridica e politica. La non accettazione del principio della libertà di coscienza diviene dunque l'occasione per il perpetuarsi di

strutture di oppressione e discriminazione sul piano politico, giuridico e sociale. Si comprende dunque come la libertà di coscienza sia veramente per l'islam contemporaneo uno snodo culturale fondamentale per evolvere verso forme di società pluraliste, egualitarie e democratiche. Consapevole dell'importanza del problema Talbi ha dedicato alla questione ripetute riflessioni, compiendo un'esegesi innovativa del Corano per mostrare come non solo il «diritto alla libertà di coscienza» non sia in contrasto con l'islam, ma che lo stesso Corano concorre ad affermare che il fondamento della natura umana è la sua libertà. Da questa consapevolezza Talbi fa derivare precise conseguenze di carattere etico e politico che devono trovare la loro concretizzazione nei modelli di società in costruzione.

In questo volume viene proposta una selezione di articoli di Talbi, che ne presentano il pensiero sui due temi fondamentali: il dialogo tra l'islam e le altre culture e religioni, in particolare l'Europa e il cristianesimo, e la libertà di coscienza nell'islam. La particolarità dei contributi presentati consiste nel loro intrinseco carattere «dialogico»: sono infatti stati quasi tutti scritti e presentati in occasione di iniziative internazionali di dialogo tra culture e civiltà. Non si limitano dunque, soprattutto quelli dedicati al dialogo, a riflessioni di carattere teorico, ma riflettono concretamente la situazione culturale, sociale e politica del momento in cui sono stati elaborati, senza per questo perdere in alcun modo il loro interesse per l'oggi.

Pur riflettendo anche in prospettiva diacronica l'impegno ormai trentennale di Talbi per il dialogo, i vari contributi riflettono bene la situazione attuale dei rapporti tra islam e cultura europea, nonché alcune questioni fondamentali che l'islam sta affrontando. Nella serie dei testi presentati spicca per la sua importanza «Islam e dialogo. Riflessioni su un tema di attualità»: scritto nel 1967, è stato il primo testo sul dialogo tra culture e religioni scritto da un autore musulmano; le sue linee progettuali sono tuttora valide, anche se il bilancio dei trent'anni di dialogo successivi, presentato nell'articolo «Religioni del mondo: dialogo o conflitto», è venato da qualche delusione rispetto ai risultati.

Per l'importanza del tema tre articoli sono dedicati al diritto alla libertà di coscienza e di religione nell'islam, che costituisce uno snodo fondamentale nel processo di adesione ai diritti universali dell'uomo e di sviluppo di modelli di società in cui questi siano pienamente recepiti, garantiti e realizzati. L'interesse di questi tre contributi sta nel fatto che in essi Talbi propone un'esegesi innovativa di passi coranici e *hadith*, per mostrare in concreto come possa essere proposta un'interpretazio-

ne nuova, che accetti in modo pieno la libertà di coscienza nell'islam e ponga fine alle questioni riguardanti il delitto di apostasia (*ridda*). Oltre che per l'argomento specifico che trattano, questi articoli sulla libertà di coscienza sono di grande interesse per il metodo esegetico utilizzato, che non si ferma all'interpretazione letterale del singolo passo – come è prassi nei commenti musulmani tradizionali – ma intende cogliere il significato più profondo del testo coranico e la sua intenzionalità ultima rispetto alle varie questioni. Per questo Talbi chiama «esegesi finalista» il suo metodo interpretativo, e ne propone l'applicazione a tutto il Corano per rinnovarne l'interpretazione rispetto ai problemi e alle circostanze attuali.

Infine i tre ultimi contributi presentano ulteriori riflessioni focalizzate sul dialogo tra Occidente, Europa e mondo musulmano, sul pluralismo e l'identità culturale, e sulle trasformazioni sociali auspicabili sia in Europa sia nell'area arabo-musulmana affinché tra le due regioni crescano rapporti culturali fecondi che si riflettano sul modello sociale e politico-culturale delle rispettive società.

La serie di articoli presentati offrono dunque una sintesi significativa dell'impegno intellettuale di Mohamed Talbi, che ha indubbiamente offerto un contributo rilevante e fondamentale al dialogo tra universi culturali. Naturalmente per valutare al meglio la statura intellettuale e morale della persona occorre situare il suo impegno nel contesto culturale in cui opera. Certamente nelle società musulmane contemporanee le tematiche relative al dialogo e ai diritti dell'uomo hanno forte difficoltà a essere recepite. L'islam delle istituzioni islamiche ufficiali e degli stati tende infatti a rimanere su posizioni tradizionali, mentre i moderni movimenti dell'islam politico si propongono come paradigma ideologico il ritorno all'applicazione di un supposto islam integrale che radicalizza le interpretazioni tradizionali in senso contrario o assai critico rispetto ai valori più positivi dell'epoca moderna. È dunque in tale contesto altamente problematico e complesso che l'impegno culturale di Talbi assume tutto il suo significato e la sua carica profetica, rappresentando nello stesso tempo, insieme all'impegno di altri intellettuali nella sua linea, il germe di una cultura islamica rinnovata, riconciliata con la modernità, aperta al dialogo costruttivo con le altre culture, e dunque in grado di contribuire in modo efficace a un nuovo sviluppo culturale dell'umanità.

*Andrea Pacini*

## I. Islam e dialogo. Riflessioni su un tema d'attualità

### 1. *Un tema d'attualità*

Il nostro è il secolo della scissione dell'atomo e anche quello della frantumazione di tutti i monolitismi. Pare che il pluralismo delle culture sia davvero un fatto acquisito, un movimento irreversibile. Ma esso ha come correlativo indispensabile l'interdisciplinarietà, il dialogo incessante tra i diversi sistemi. In quest'ordine di idee, il Concilio Vaticano II iniziato nel settembre del 1962 ha aperto incoraggianti prospettive di avvicinamento e di scambio, non solo per i cristiani, ma anche per tutte le famiglie umane quali che siano le loro fonti spirituali o ideologiche.

Non diversamente da altri sistemi di pensiero, l'islam non può porsi ai margini del movimento senza incorrere in una condanna, che rischia questa volta d'essere definitiva e senza appello. La posta in gioco è infatti più importante e più allettante di quella che ebbe per scena i secoli oscuri della decadenza della civiltà musulmana, decadenza le cui conseguenze, malgrado la faticosa *nahḍa* (rinascita) non sono ancora state del tutto cancellate.

### 2. *Rivelazione e dialogo*

Il dialogo per l'islam è perciò, anzitutto e a priori, una ripresa vitale e necessaria di contatto con il mondo. Ciò è ancora più urgente e più salutare per l'islam che per le altre religioni, come il cristianesimo, il quale non ha mai rotto davvero questo contatto, e per questo è oggi in una posizione relativamente privilegiata. Ciò equivale, in un certo senso, a riannodare rapporti con la tradizione; tutto, infatti, nella rivelazione invita a questi buoni rapporti, non v'è nulla che li impedisca. Per convincersene, si meditino i seguenti versetti del Corano:

Chiama gli uomini alla Via del Signore, con saggi ammonimenti e buoni (*wa al-maw'iza al-ḥasana*), e discuti con loro nel modo migliore, ch  il tuo Signore meglio di chiunque conosce chi dalla Sua via s'allontana, meglio di chiunque conosce i diritti (*wa huwa  lamu bi-l-muhtad *) (Corano XVI, 125).

E non disputate con la Gente del Libro altro che nel modo migliore, eccetto quelli di loro che sono iniqui, e dite: «Noi crediamo in quel che   stato rivelato a noi e in quel che   stato rivelato a voi e il nostro e il vostro Dio non sono che un Dio solo, e a Lui noi tutti ci diamo! (*muslim n*)» (Corano XXIX, 46).

Cos  la rivelazione invita il Profeta e i musulmani a discutere, a intraprendere il dialogo con tutti gli uomini in generale, e con i fedeli delle religioni che si ispirano alla Bibbia, in particolare. Osserviamo anche che il dovere dell'apostolato, che   implicito nella rivelazione stessa e che non si pu  eludere (ci ritorneremo), va congiunto con il rispetto dell'Altro e delle altre confessioni, perch  in definitiva sta a Dio, e in ultima istanza a Dio soltanto, riconoscere i «suoi». Il Signore conosce infatti meglio di chiunque colui che ha deviato dal suo cammino; e anche meglio di chiunque colui che   sulla retta via.

### 3. *L'ostacolo del passato*

Dir  allora qualcuno: perch  la storia   stata quella che   stata? Perch  questo pesante ostacolo del passato? Perch  quel tessuto di scontri, di falsificazioni, d'invettive e insulti? Perch  insomma la maniera forte   prevalsa sulla maniera «cortese», civile?

Il fatto   che niente   semplice nella vita umana, ed   necessario che spieghiamo a noi stessi la dolorosa eredit  del passato per superarla meglio. Infatti l'islam nell'opinione corrente   considerato non la religione del dialogo ma della violenza.   perci  necessario un breve chiarimento. Sottolineiamo subito che, per quanto le porte di alcuni paesi siano state effettivamente aperte con la forza, in pratica l'islam non   mai stato imposto in nessun luogo con la costrizione.   bene anche analizzare attentamente la situazione che prevaleva quando l'islam fece la sua entrata nel mondo. Le due superpotenze dell'epoca, gli imperi di Bisanzio e di Ctesifonte, lottavano allora per imporre la loro egemonia alle nazioni del loro tempo. Nessuno trovava alcunch  da ridire sull'espansionismo che usasse la violenza. C'erano i perseguitati e c'erano i persecutori. Abbiamo anche imparato da allora che tutte le guerre sono giuste

o possono essere giustificate. Lo spirito marziale era (e forse, ahimè, è ancora!) il massimo motivo di vanto. Che dire poi della via rivoluzionaria ancora oggidì esaltata come l'unica per far il bene dei popoli, per far saltare i freni che bloccano l'avanzata del progresso! Manifestatosi nel tempo e nello spazio, iscritto nella storia, assunto da un certo numero di uomini, sottoposto alle regole della contingenza, l'islam aveva dovuto perciò, volente o nolente, sposare la propria epoca. Aveva preso il treno in marcia e non poteva rinunciarvi.

È così che più di un versetto del Corano – è un dato di fatto – incita alla lotta e promette la palma del martirio e il paradiso a colui che soccombe seguendo la strada di Dio. Ma questa lotta viene sempre presentata come l'ipotesi meno desiderabile, un rimedio estremo, soggetto a ogni sorta di restrizioni materiali e morali per essere veramente valido. È importante soprattutto far risaltare come i versetti che esortano a quella lotta non hanno un valore assoluto, che è essenzialmente limitato alle circostanze, legato a congiunture specifiche, e oggi, vogliamo sperarlo, definitivamente superato. Essi non esprimono lo spirito permanente e profondo del messaggio che, come abbiamo detto, è lo spirito del rispetto, lo spirito cortese, la mano tesa al prossimo. Ed è questo spirito permanente e profondo che oggi noi dobbiamo riscoprire per sgombrare la strada del dialogo da tutti i malintesi che l'hanno intasata nel passato e rischiano di bloccarla ancora insieme ad altre difficoltà del presente.

#### *4. Le difficoltà del presente*

Eliminare l'ipoteca del passato non risolve infatti tutti i problemi. Permangono altre difficoltà, anche quando ci sono le buone intenzioni.

*La disparità tra gli interlocutori.* Innanzitutto ci è d'obbligo sottolineare la difficoltà più grande, cioè l'enorme disparità esistente tra l'uno e l'altro interlocutore, e la disparità del rispettivo grado di evoluzione degli studi. Questo è senza dubbio alcuno il maggiore ostacolo da superarsi nell'immediato, poiché, nonostante la miglior disposizione degli spiriti e dei cuori, non si può creare a volontà e come per incanto l'interlocutore pienamente qualificato e valido. Orbene, è un'ovvietà dire che tutto l'islam di oggi appartiene alla diseredata zona del sottosviluppo non solo materiale, ma anche e forse soprattutto intellettuale. Che si possa citare questo o quell'altro spirito eminente, ciò non

toglie nulla al fenomeno nel suo insieme. L'eccezione giustifica la regola; parafrasando Corneille, si può dire perciò che il dialogo non solo rischia di cessare ma, in parole povere, di non avviarsi neppure, per mancanza di «interlocutori». È questo fatto che spiega, molto di più che non le difficoltà di principio o d'approccio, le esitazioni, le reticenze, persino le diffidenze e soprattutto l'attuale sterilità a dispetto dei tentativi operati, la cui iniziativa compete, come giusto, all'interlocutore cristiano<sup>1</sup>.

### 5. *Il diseguale sviluppo teologico*

In questione c'è anche la difformità dello sviluppo teologico. La teologia cristiana aveva saputo profittare del fatto di potersi confrontare con gli altri sistemi intellettuali, i più pericolosi dei quali sono stati per essa, in definitiva, i più salutari, poiché l'hanno sottoposta, sotto il peso della contestazione e della critica, a una feconda tensione. La teologia cristiana ha potuto così approfondire i propri valori, elaborare risposte, procedere talora a revisioni più o meno laceranti e, così facendo, anche e soprattutto incorporare enormi ricchezze compatibili con la propria dinamica interna. Il pensiero cristiano ha potuto in tal modo fornirsi di energie costanti e, pur salvaguardando e perfino rafforzando i propri legami con ciò che vi è di più puro e di più autentico nella propria tradizione, essa ha accolto la propria epoca e tende vieppiù ad assumerla giorno per giorno.

Questo sforzo, percepibile a partire dall'Ottocento, è sfociato nel Concilio Vaticano II. Certo, tutto questo processo non si è svolto senza drammi, senza lacerazioni e senza crisi<sup>2</sup>; ma la Chiesa si sente tutto sommato più impegnata, meglio armata e pronta per il dialogo.

In tutti gli ambiti, in tutte le discipline del sapere, la Chiesa può an-

<sup>1</sup> Citiamo i due incontri, organizzati, su iniziativa del Concilio Ecumenico delle Chiese, il primo a Ginevra-Cartigny (marzo 1969) e il secondo a Beirut-Ajaltoun l'anno dopo, cui furono presenti anche i buddisti e gli induisti. Il volume di Youakim Moubarac (a cura di), *Les Musulmans*, pubblicato nella collana «Verse et controverses» dell'editrice Beauchesne (Paris, 1971) riproduce anch'esso un dialogo e illustra chiaramente le difficoltà che abbiamo già sottolineato e che preciseremo ancor meglio più avanti. Segnaliamo infine la discussione che aveva raccolto a Parigi, su iniziativa della federazione protestante francese, una sessantina di partecipanti attorno ai professori Fathī al-Mun'im, dell'Università al-Azhar del Cairo, e Roger Arnaldez, dell'Università di Parigi IV; si veda «Le Monde», 28 giugno 1971.

<sup>2</sup> Si veda, ad esempio, la rivista *Esprit*, dell'ottobre 1967, dedicata al tema «Nuovo Mondo e Parola di Dio»; e quella del novembre 1971 dov'è posto l'interrogativo: «Reinventare la Chiesa?»

noverare interlocutori qualificati e spesso autentici sapienti. Recentissimamente, ad esempio, l'opera di Jacques Monod, *Il caso e la necessità*, ha trovato una risposta quasi immediata nel volume dell'abate Marc Oraison, il cui titolo, *Il caso e la vita*, indica nettamente la ricerca del dialogo, un dialogo che si svolse realmente tra i due autori, e cui la televisione ha dato amplissima diffusione. Nel quadro specifico che ci interessa, quello dell'islamistica, non abbiamo che l'imbarazzo della scelta a citare, tra gli ecclesiastici, i nomi di eminenti specialisti, come George C. Anawati, Louis Gardet, padre Hayek, padre Janier, il canonico Ledit, Kenneth Morgan, Youakim Mubarak, padre Pareja, il dottor Hermann Stieglecker, C. Smith, William Montgomery Watt e molti altri ancora, per non parlare dei numerosissimi islamisti laici, tra cui io devo un pensiero particolare al mio grande maestro Louis Massignon, la cui vita fu tutta un ricco dialogo. Cominciano oggi a farsi valere alcuni giovani (ad esempio Allard e padre Caspar) e più numerosi ancora sono quelli che si preparano a dare il cambio agli anziani.

Di fronte a questo sforzo senza precedenti nella storia della Chiesa, che cosa fa l'islam? Ci presenta una teologia la cui evoluzione si era praticamente formata nel XII secolo. La teologia musulmana aveva allora perso contatto col mondo. Per secoli non sorse nessuna problematica nuova che le trasmettesse la giusta tensione e l'obbligasse ad avventurarsi ancor di più nel mistero del mondo e di Dio. In quel periodo essa presenta perciò un carattere fisso e manifesta un interesse che non va oltre la storia. Certo, c'è la *nabda*, la rinascita partita negli anni del XIX secolo. Ma questa rinascita, pur lungi dall'essere negativa, non è ancora riuscita a ricollocare l'islam nella corrente della storia, e la strada percorsa ha tutta l'aria d'essere insignificante in confronto al cammino che resta da percorrere. L'islam è ben lontano dal poter allineare specialisti esperti in tutti i campi della conoscenza. In particolare, per quel che mi consta, non si può citare, di fronte ai numerosi islamisti cristiani (preti o laici) nessun vero cristologo musulmano. Si capisce con ciò l'interrogativo perplessito di Mohammed Arkoun: «Come si può, perciò, far dialogare vantaggiosamente una coscienza scissa dalla sua vera tradizione, in preda alla miseria economica e politica, con una coscienza in perfetto collegamento col suo passato al pari che col suo presente?»<sup>3</sup>. Detto altrimenti, come far dialogare il vaso di coccio con il vaso di ferro? Questa difficoltà, generatrice di pregiudizi e di sospetti, bisogna confessarla e spiegarla con franchezza se la si vuole esorcizzare e superare.

<sup>3</sup> Si veda il resoconto dell'opera di George C. Anawati e Louis Gardel, «Les grands problèmes de la théologie musulmane» in *Arabica*, XVI (1969), pag. 102.



Finché esisterà un reale complesso di superiorità da una parte e un reale complesso di inferiorità dall'altra, il dialogo non potrà instaurarsi con vantaggio.

### 6. *L'islam deve superare le sue difficoltà*

Per eliminare ogni equivoco diciamo dunque subito che se tra i cristiani e i musulmani c'è disparità di dotazione ai fini del dialogo, come abbiamo fin qui fortemente sottolineato, l'islam in se stesso non deve nutrire alcun complesso di fronte al cristianesimo.

Rimane il fatto che i fedeli delle due confessioni sono diversamente dotati quanto a sviluppo su tutti i piani. Volgendoci ai musulmani, che rischiano, in queste condizioni, di soccombere, come per istinto di conservazione, alla tentazione di isolarsi, di irrigidirsi e di ripiegarsi sulle loro posizioni e di avvolgersi in un superbo rifiuto, noi diremo loro: è proprio la soluzione giusta? Indubbiamente possono preservarsi tali quali sono e così sopravvivere. Ma per quanto tempo ancora? Le frontiere hanno ai giorni nostri una grande porosità: non impediscono i contatti umani né il confronto degli esempi, e neppure la diffusione dei libri, del cinema e, meno che mai, quella radiotelevisiva. L'isolamento diviene via via sempre più chimerico in un mondo in ebollizione e in balia della contestazione. Tutto oggi si svolge come se l'unanimità attraversasse una nuova crisi di adolescenza.

Non c'è modo di sfuggire alle convulsioni. La democratizzazione dell'insegnamento, l'accesso alla scuola e, sempre di più, all'università, l'elevarsi del livello di vita e del pensare e tutte le esigenze che ne derivano, tutti questi cambiamenti, talora bruschi, possono rivelarsi fatali a musulmani «intatti», non «vaccinati». Le religioni costituiscono sempre meno un condizionamento sociale e sempre più si esplicano in impegno personale e cosciente. Se perciò l'antico islam non riesce (attraverso il dialogo con tutti i sistemi, nessuno escluso) a rinnovare la spiritualità dei suoi adepti e a incorporare come in passato tutti i valori compatibili con la sua testimonianza, esso va fatalmente incontro al fallimento della sua missione sulla terra. La deislamizzazione è già percepibile nelle università, in linea generale, tra i giovani, e nelle file degli appartenenti agli strati sociali più evoluti, i quali spesso non conservano per l'islam, nella migliore delle ipotesi, null'altro che una vaga affezione in quanto patrimonio culturale venerabile.

In definitiva, l'avventura del dialogo, con i credenti e i non credenti, qualunque siano le disparità e le difformità attuali di preparazione, è,

tirate le somme, meno pericolosa dell'irrigidirsi e della resistenza alle frontiere in un mondo in cui queste frontiere sono quasi scomparse. A meno che in qualche modo i musulmani, per disperazione e ammissione di impotenza, non arrivino a passare ad altri (supposto che ciò sia possibile) il pegno, il deposito (*amāna*) che il cielo aveva loro affidato. Giacché alla fine, come spiegare altrimenti se non con la disperazione che tormenta alcuni tra gli spiriti più lucidi, la soluzione preconizzata da Arkoun, che nella sua *Supplique d'un Musulman aux Chrétiens*, arriva a scrivere: «In queste condizioni i cristiani possono assicurare un ricambio prendendo a carico l'avvenire religioso dell'islam con la stessa determinazione, lo stesso impegno totale, lo stesso calore di convinzione ch'essi pongono al servizio del cristianesimo. È il modo migliore, ci sembra, di preparare un dialogo futuro, giacché operando a liberare l'altro, ci si libera anche di se stessi»<sup>4</sup>.

Mi si permetta di essere meno pessimista. Grazie a Dio, non siamo ancora a questo punto. Malgrado le disparità d'ogni sorta, che non abbiano in alcun modo cercato di evitare, noi pensiamo che il dialogo, salve restando alcune precauzioni, è ugualmente possibile tra partner che assumano appieno le proprie convinzioni. Non bisogna mai accogliere passivamente le convinzioni dell'altro. È da soli che ci si libera.

### 7. *Le condizioni del dialogo*

Ma naturalmente, se è vero che il dialogo è possibile, non è facile instaurarlo. Bisogna anche precisare le condizioni perché a esso sia assicurato il massimo delle possibilità di riuscita e perché possa essere di pari vantaggio per tutti, quindi utile e durevole. Numerose sono infatti le circostanze che l'insidiano. Dobbiamo perciò in qualche modo smascherarle in anticipo per meglio evitarle e vegliare affinché il dialogo appena messo in moto non si esaurisca. A tal fine bisogna evitare due atteggiamenti che rischiano di rivelarsi entrambi fortemente gravati di malintesi, di delusioni e d'amarezza: lo spirito di polemica e quello di compromesso e di compiacenza.

<sup>4</sup> Mohammed Arkoun, «Supplique d'un Musulman aux Chrétiens» in Youakim Moubarac (a cura di), *Les Musulmans* cit., pag. 125.

### 8. Evitare la polemica

Nel Medioevo lo spirito polemico ha causato danni incalcolabili non solo materiali, ma anche intellettuali e morali, favorendo le esagerazioni, le falsificazioni, l'incomprensione, diffondendo la menzogna in nome della verità. È cosa rara infatti che la polemica non porti a una regressione e all'abdicazione dello spirito. Ora, malgrado l'evoluzione delle mentalità (che d'altronde è forse relativa) in tutte le religioni resta fortemente radicata la tentazione, d'argomento in argomento, di tornare a ripararsi dietro uno steccato. A coloro che per caso siano tentati in tal senso diciamo che le lotte tra le grandi religioni universali non hanno maggiori possibilità di portare a conclusioni certe di quante ne abbiano avuto fin qui. È a giusto titolo che Montgomery Watt scrive: «Se un cristiano e un musulmano vanno solo in cerca di argomenti l'uno contro l'altro e gli altri, ne troveranno facilmente molti: ma tutto ciò non porterà al dialogo»<sup>5</sup>.

Bisogna perciò stare molto in guardia, reprimere l'idea della polemica. Il mezzo più sicuro per impedire ch'essa rinnovi i suoi danni e i suoi peccati contro lo spirito è quello della rinuncia ad assegnare al dialogo, come scopo confessato o nascosto, la conversione dell'altro. Se infatti si concepisce il dialogo come una nuova forma di proselitismo, e lo si interpreta come mezzo di battere in breccia le condizioni dell'altro per portarlo al crollo o alla resa, presto o tardi ci si ritroverà nella stessa condizione in cui eravamo nel Medioevo. Sarà cambiata solo la strategia. Ad esempio, dire ai musulmani (come fa Henri Nusslé nel suo *Dialogo con l'islam*<sup>6</sup>) «l'Occidente può offrirvi qualcosa di meglio che la propria cultura, qualcosa di più che il suo genio inventivo; esso può offrirvi il Regno del Cristo», non significa usare il tono adeguato, nonostante la sincerità dell'autore e l'indubbia nobiltà dei suoi sentimenti.

### 9. Le frontiere sono cambiate

Un tono del genere non ha neppure il vantaggio di essere efficace sotto l'aspetto tattico. Non può far altro che infastidire interlocutori che sono piuttosto inclini a collegare la superiorità tecnica dell'Occidente alla sua emancipazione dall'influenza della religione e al conse-

<sup>5</sup> William Montgomery Watt, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh, University Press, 1969, pag. 121.

<sup>6</sup> Henri Nusslé, *Dialogue avec l'Islam*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1949, pag. 147.

guente culto del «materiale». Oggi le uniche conversioni di massa notevoli avvengono con il passaggio dalla fede all'ateismo o all'agnosticismo, considerati come le nuove religioni dell'efficienza e del progresso. Tutti i votati al trascendente, senza distinzione di credo, devono perciò prender coscienza che il mondo si è evoluto molto dopo il Medioevo. Le frontiere non seguono più gli stessi tracciati. A contrapporsi non sono più tanto, oggi, le diverse concezioni che ci si fa di Dio o la maniera di servirlo. È comparsa oggi una divisione più profonda tra coloro che intendono costruire il destino dell'uomo senza Dio e coloro che non possono concepirlo che in Dio e attraverso Dio; tra quelli che buttano, indifferentemente e in blocco, tutte le religioni, nel paniere dei vecchi miti e quelli che continuano a credere nella loro insondabile e infinita verità. Gennie Luccioni può così notare che manca qualcosa in uno degli ultimi numeri di una rivista (dedicato al mito della nostra epoca) che fu tuttavia all'origine dell'ispirazione cristiana e con evidente soddisfazione precisa, non fosse che per negarla, che all'ispirazione cristiana stranamente manca una riflessione sul crollo dei miti religiosi. Indubbiamente, aggiunge l'autrice, quest'assenza è molto più significativa nell'attuale circostanza di qualsiasi altro discorso, tanto che si è tentati di evidenziarla con una pagina bianca. Se i miti cristiani muoiono, si può supporre che muoiano come gli altri, secondo quanto ci insegna Lévi-Strauss. Deve dunque essere possibile ritrovarne le tracce in un reinvestimento romantico o in vantaggiosi «ritorni» politici, storici o filosofici. Purtroppo la volta del cielo scricchiola, «più non parla», se non ai «mitomani». Certamente, non si tratta di chiedere a coloro che credono di stringere un'anacronistica e sterile Santa Alleanza per impegnarsi in una qualche crociata di nuova sorta. Essi devono però capire che la polemica, a servizio di un dubbio proselitismo, non fa che falsare la verità e ottenebrarla invece di chiarirla, e non può che rendere più smarrite molte anime sincere, spogliarle della fede e per questa via aumentare il numero di coloro «cui la volta celeste non parla più».

#### 10. *Non si converte più con la polemica*

D'altronde oggidi le conversioni non si ottengono più (nel caso delle grandi religioni tra loro paragonabili per modalità di sviluppo) attraverso le forze intrinseche del proselitismo e del contraddittorio. Né la conversione di Carlo Coccioli (l'autore del *Tormento di Dio*, che da cristiano si è fatto ebreo), né quella di Edith Stein che percorse il cammi-

no opposto e tuttavia morì ad Auschwitz come fondamentale ebreo e neppure quella di Isabelle Eberhardt che si rifugiò nella *Calda ombra dell'Islam*, sbocciarono attraverso quella via. Esse sono al termine di un itinerario spirituale più esigente e più complesso, il frutto di un intenso dramma psicologico individuale e in tal modo possiedono maggior valore e maggior profondità.

### 11. *Il dovere dell'apostolato*

Ma per una religione, la rinuncia a proporsi per obiettivo la conversione di quelli che non hanno ancora raggiunto il suo regno, non equivale forse a rinunciare alla propria vocazione universale, non è una forma di rinnegamento e di tradimento del dovere d'apostolato?

È proprio questo il momento di sgombrare il campo dagli equivoci e sottolineare, per essere sinceri e pratici, il secondo scoglio da evitare: quello dell'eccessiva compiacenza e del compromesso. Nessun uomo, credente o ateo, deve barare con la propria fede e le proprie idee. È la legge imperiosa del progresso e della marcia silenziosa verso la verità. Del resto, quando sono pure e vissute profondamente, le convinzioni non si possono monetizzare. Non si può perciò passare da un estremo all'altro e cercare a ogni costo, per puro spirito di conciliazione e senza un'evoluzione interna estremamente impegnativa, soluzioni di compiacenza, camuffate da un sincretismo di maniera col risultato finale di una grande confusione. Il dialogo, nel contesto preciso che ci interessa, non è una politica, vale a dire l'arte del compromesso; si pone a un livello superiore. In tale forma il dialogo suppone una totale sincerità e, per essere fruttuoso, esige da ciascuno la condizione d'essere pienamente se stessi senza aggressività né equivoci.

Ritroviamo così, intera, l'esigenza dell'apostolato, ma in forma purificata dalle scorie della polemica e del proselitismo aggressivo, che rende ciechi. In questa prospettiva l'apostolato diventa in essenza apertura attenta sull'altro, ricerca incessante del vero attraverso l'approfondimento e l'interiorizzazione continua dei valori di fede, e infine pura testimonianza. È l'apostolato che in arabo ha nome *jihād*. Quest'affermazione può a buon diritto stupire tutti coloro per cui questa guerra risuona ancora del fragore di tutte le guerre sante del passato e del presente. A beneficio di costoro precisiamo che il *jihād*, etimologicamente e nel suo significato profondo, non vuol dire guerra, per quanto santa possa essa essere. L'arabo non mancava di parole per designare tutte le forme di lotta, e il Corano, se avesse voluto significare la guerra, non

avrebbe avuto che l'imbarazzo della scelta per attingere al vocabolario così ricco e colorato della poesia preislamica direttamente rivolta a esaltare i giorni memorabili degli arabi (*ayyām al-ʿarab*), giorni nel corso dei quali questi ultimi si erano spietatamente combattuti fra di loro. Il *jihād* è dunque altra cosa; essenzialmente e radicalmente il termine esprime lo sforzo estremo e totale sulla Via di Dio (*fi sabīl Allāh*), e la tradizione precisa che la forma più pura, più drammatica anche e nello stesso tempo più feconda è il cosiddetto *al-jihād al-akbar* [lo sforzo massimo], cioè lo sforzo posto in atto nel giardino chiuso delle anime; vale a dire che la miglior forma d'apostolato è la testimonianza di un'anima che ha combattuto la battaglia per la perfezione morale. Questa forma di apostolato, mediante la testimonianza, è la sola feconda ed è del resto l'unica compatibile con l'epoca presente, e può fare a meno del proselitismo. Attraverso la voce del Corano non veniva d'altronde ricordato al Profeta in persona che egli non poteva, a volontà, guidare gli uomini verso Dio, e che in definitiva è Dio che guida verso di sé colui ch'egli vuole? (Corano XXVIII, 56).

Insomma il nostro dovere d'apostolato consiste nel testimoniare, ed è di Dio il convertire. «Abbiam fatto di voi una nazione che segue il medio cammino acciocché siate testimoni di fronte a tutti gli uomini e il Messaggero di Dio sia testimone di fronte a voi» (Corano II, 143).

In tal guisa non è impossibile elaborare una teologia musulmana dell'apostolato che sia compatibile con lo scrupoloso rispetto dell'altro; va da sé che ciò è altrettanto possibile al cristianesimo – che è la religione della testimonianza attraverso il martirio – e alle altre confessioni tutte. La coesistenza, o meglio la cooperazione senza rinunciare a essere se stessi e alle proprie convinzioni, diviene di conseguenza non solo possibile ma feconda. Evitando gli estremi del proselitismo polemico e del compromesso accomodante, il dovere dell'apostolato resta in tal modo lo stesso intero. Esso prende solo la forma più nobile e più difficile, quella del *jihād* interiorizzato, e apre la via a una sana emulazione sul cammino del bene. Ma affinché questo *jihād* interiorizzato non si irrigidisca in un mistico (meglio diremmo statico) ripiegamento su se stessi o non si rammollisca in una facile buona coscienza, cioè in dolce indifferenza, è necessario che esso rimanga testimonianza, sì, ma anche disponibilità, ricerca, inquietudine, atteggiamenti rispetto ai quali il ruolo del dialogo può essere determinante. Creando un sano clima di scambio e di tensione intellettuale e spirituale, esso favorirà un approfondimento continuo e reciproco dei valori di fede. All'inerzia subentrerà il movimento.

*La pluralità delle vie della salvezza.* Ma un atteggiamento di questo genere affinché non sia precario e in definitiva falso, implica che sia ammessa la pluralità delle vie di accesso alla salvezza. Orbene, questo problema non è di facile a soluzione, anzi, qui il ruolo del passato ha un'importanza preponderante rispetto a ogni altro elemento.

Tutti i sistemi teologici, di tutte le confessioni, pochissimi esclusi, sono stati costruiti sull'assioma espresso nell'uno o nell'altro modo: «Fuori della Chiesa, nessuna salvezza». All'interno stesso di ciascuna confessione, per il gioco del rifiuto delle eresie votate alla perdizione eterna, il numero dei fedeli che beneficia della salvezza si restringe ancora di più. Così, si arriva al punto di pensare che, esclusi alcuni eletti, la schiacciante maggioranza dell'umanità è destinata alla perdizione. E nondimeno tutte le confessioni affermano che Dio è Giustizia, Misericordia e Amore! È in quest'ambito che noi abbiamo bisogno di un vero e proprio rinnovamento teologico e di una totale riconversione delle mentalità. Com'è possibile infatti dialogare in un clima di fiduciosa apertura mettendo in partenza l'interlocutore alla gogna d'un inferno senza speranza semplicemente a causa delle sue convinzioni?<sup>7</sup>

Da parte della Chiesa Romana si è andata via via profilando a partire dal Concilio Vaticano II un'evoluzione nettissima che si rivolge in particolare ai musulmani: «La Chiesa considera con rispetto i Musulmani che adorano il Dio vivente, onnipotente, creatore del cielo e della terra i cui voleri sono talvolta nascosti, ma ai quali ci si deve sottomettere, come Abramo si è sottomesso a Dio, Abramo a cui la fede musulmana volentieri si riferisce. Sebbene essi non riconoscano Gesù come Dio, essi lo venerano come profeta; essi ne onorano la madre, la Vergine Maria e talora l'invocano anche con devozione. Essi adorano Dio con la preghiera, l'elemosina e il digiuno; si sforzano di condurre una vita morale, sia individuale sia familiare e sociale in obbedienza a Dio. Se nel corso dei secoli tra cristiani e musulmani si sono manifestati dissensi e inimicizie, il Concilio esorta gli uni e gli altri affinché, dimenticando il passato, essi si sforzino sinceramente di raggiungere una vicendevole comprensione e affinché mantengano e facciano progredire insieme per tutti gli uomini la giustizia sociale, i beni morali e anche la pace e la libertà».

Nello stesso spirito, G. C. Anawati precisa che per quel che concerne la salvezza «da molto tempo si è riconosciuto che le due esigenze di fede richieste da San Paolo esistono anche nell'islam», e aggiunge: «Ciò significa che, nel caso ch'io voglia intraprendere il dialogo con un mu-

<sup>7</sup> Si veda «Le Mythe aujord'hui» in *Esprit*, 4 (n. s.), 1971, pagg. 610-11.

sulmano, non comincio col metterlo automaticamente nell'inferno per il solo fatto ch'egli è musulmano. All'opposto, posso assicurargli che in determinate condizioni, che sono ben lungi dall'essere irrealizzabili, egli può, pur restando musulmano convinto, assicurarsi la salvezza»<sup>8</sup>. Per un dialogo fruttuoso è possibile immaginare una premessa migliore?

Qual è l'atteggiamento dell'islam? Contrariamente a ciò che si può pensare, fin dal Medioevo esisteva già la disposizione di spirito sopra descritta. La si ritrova in un teologo ineccepibile che i sunniti considerano unanimemente come il portavoce dell'islam (*ḥujjat al-islām*), quel Ghazali [Al-Ġazālī] (1058-1111) il quale, nel suo *Faysal al-tafriqa*<sup>9</sup>, ammette che particolarmente in determinate condizioni di sincerità e di vita onesta sia possibile la salvezza per i non musulmani. In anni più recenti<sup>10</sup> un teologo della *nahḍa*, Muḥammad ʿAbduh (1849-1905), commenta anch'egli nella stessa prospettiva il versetto seguente (si veda il riquadro):

Ma quelli che credono, siano essi ebrei, cristiani o sabei, quelli che credono cioè in Dio e nell'Ultimo Giorno e operano il bene, avranno la loro mercede presso il Signore, e nulla avran da temere né li coglierà tristezza (Corano II, 62).

Lo stesso versetto trova conferma, con pochissime varianti, più avanti (Corano V, 69; si veda anche II, 111-112).

Rašīd Riḍā (1865-1935), discepolo di Muḥammad ʿAbduh, riprende successivamente il commentario del maestro e lo continua nel nuovo spirito. In particolare, precisa: «È del pari chiaro che, in questo versetto, la condizione di fede nella profezia di Muḥammad (che la Salvezza e la Benedizione di Dio siano su di Lui!) non è imposta. In effetti, il discorso coranico concerne qui la maniera in cui Dio – l'Altissimo – tratterà tutte le confessioni (*firaq*) o tutte le comunità (*umam*) i cui membri credono in un profeta dato, e in una rivelazione particolare che loro è rivolta, e pensano che la loro salvezza (*fawz*)

<sup>8</sup> George C. Anawati, «Vers un dialogue islamo-chrétien» in *Révue Thomiste* (Desclée de Brouwer, Toulouse), V, 1964, pag. 627. Si veda anche Robert Caspar, «La foi musulmane selon le Coran» tesi di laurea in teologia, Roma, Pontificia Università Gregoriana, ora in *Proche-Orient Chrétien*, pagg. 67-72.

<sup>9</sup> Al-Ġazālī, *Faysal al-tafriqa*, al-Qāhira [Il Cairo], Éditions du Caire, 1319 / 1901, pagg. 75-78. Si veda anche Robert Caspar, «Le salut des non-musulmans d'après Ghazali» in *Ibla* (Tunis), 2, 1968, pagg. 301-13.

<sup>10</sup> Muḥammad ʿAbduh, *Tafsīr al-Manār*, al-Qāhira [Il Cairo], 1346 / 1927-1928 1<sup>a</sup> ed., vol. I, pagg. 333-35.



nell'Aldilà è quasi certa solo per il fatto ch'essi sono musulmani, ebrei, cristiani o sabei. Dio precisa a loro proposito che la salvezza non è un risultato automatico dell'appartenenza, per società, a una determinata religione (*lā yakūnu bi-l-jinsiyya al-dīniyya*). Essa è piuttosto un risultato sia della sincerità della fede (*īmān ṣaḥīḥ*) – una volta che agisca sull'anima – sia di un'azione che migliora la condizione degli uomini. In tal modo si nega che la questione della salvezza possa essere risolta da Dio secondo i vani desideri (*amānī*) dei musulmani o dei depositari delle antiche scritture [vale a dire con cristiani ed ebrei, NdC]; anzi, si afferma che essa è condizionata tanto da un agire giusto quanto dalla sincerità della fede» (I, 336).

Occorre tuttavia precisare che il senso di questo versetto, così commentato da Riḍā su Muḥammad ʿAbduh, è oggetto di molte controversie. Riḍā stesso, poco oltre (I, 339), riduce la portata dell'atteggiamento molto liberale adottato nel passo appena riportato. La maggioranza dei vecchi teologi ed esegeti, e anche i moderni, va oltre nel senso della restrizione. Essi pensano che questo versetto sia abrogato, o ne danno un'interpretazione che finisce con l'esigere, come condizione *sine qua non* della salvezza, l'adesione alla fede musulmana. È questa la tendenza maggioritaria dell'islam, sia antica sia contemporanea. Tale esigenza domina, ad esempio, il pensiero di un esegeta tunisino contemporaneo, Muḥammad al-Tāhir ben ʿAṣūr, il quale nel suo commentario del Corano spiega, a proposito del versetto in questione, che la salvezza promessa è riservata, tra i detentori delle antiche scritture, a coloro che avevano condotto una vita giusta in conformità alle loro rispettive religioni *prima della comparsa dell'islam*, oppure a coloro che, vivendo all'epoca della rivelazione, avevano risposto al suo appello, com'è il caso di ʿAbdallah ben Salām o di Ṣuhayb (*Tafsīr al-taḥrīr wa al-tamwīr*, I, 509). ʿAṣūr ha proposto altresì (I, 516, 517) diverse interpretazioni grammaticali e semantiche, tutte dello stesso orientamento, allo scopo di evitare di considerare quel versetto come abrogato da Corano III, 85, giacché l'abrogazione genera difficoltà. L'abrogazione, in effetti spiegabile quando si tratta di legge (*ḥukm*) considerata come decaduta in ragione dell'evolversi della situazione, è molto meno spiegabile quando si tratti di un enunciato (*ḥabar*) come nel caso qui considerato.

La critica moderna, che riduce la rivelazione musulmana a un movimento dalle dimensioni meramente storiche senza intervento divino, non vede, dal canto suo, nel versetto che ci interessa, nient'altro che l'esempio dell'abilità di Muḥammad il quale, all'atto di giungere a Medina, tentava come prima cosa di conciliarsi con i depositari delle antiche scritture. Per aver egli fallito in questo suo tentativo, il suo atteggiamento in seguito s'irrigidì e questa rigidità si rifletterebbe in altri versetti.

Tale spiegazione, che si fonda sul machiavellismo politico di Muḥammad, oggi è superata e non merita ulteriore attenzione. Di fatto, e a nostro giudizio, il senso del versetto di cui abbiamo cercato di dare una traduzione insieme

fedele e possibile è chiaro ed evidente. Inoltre questo senso non contraddice Corano III, 85, né alcun altro versetto posteriore o anteriore. È perciò inutile cercare una spiegazione, sia nella facile tesi dell'abilità politica di Muḥammad sia nella tesi, difficile a sostenersi sul piano logico, dell'abrogazione. Si deve anche evitare di fare appello a tutte le risorse della grammatica e della semantica per sollecitare oltre misura il testo forzandolo, oltre ogni evidenza, a un significato che non è il suo. Per Muḥammad, come per ogni musulmano coerente con se stesso, è l'islam la religione a cui tutti gli uomini sono chiamati ad aderire. Il versetto III, 85, letto nel suo contesto, non dice niente di più, e costituisce l'asse stesso della predicazione coranica. È posto solo l'accento sulla contraddittorietà che una persona sia nel suo foro interiore persuasa del messaggio trasmesso da Muḥammad e contemporaneamente si rifiuti, per considerazioni sociali, orgoglio, amor proprio o per ragioni di qualsiasi altra specie, di ascoltarlo, oppure che questa persona cambi continuamente di campo a seconda dei suoi interessi materiali particolari. Coloro che agiscono così (soltanto quelli, quale che possa essere il loro credo) chiudono a loro stessi la porta della salvezza. Ecco il versetto III, 85, spesso citato in contrapposizione a Corano II, 62 sopra riportato, posto nel suo contesto.

- [81] E quando Iddio strinse un patto con i Profeti, dicendo: «Ecco un Libro e una Sapienza che vi ho dati: un Messaggero vi sarà, poi, inviato a confermare la rivelazione che voi già avete. Credetegli e sostenetelo». E disse ancora: «Confermate e accettate il mio patto a questa condizione?» Risposero: «Confermiamo!» Ed Egli disse: «Testimoniate e io testimonierò con voi».
- [82] E quelli che, dopo aver accettato questo patto, si trarranno indietro saranno empi.
- [83] Desiderano forse una religione altra che la Religione di Dio, mentre si sottomette a Lui, volente o nolente, tutto ciò che è nei cieli e sulla terra e a Lui tutti saran fatti tornare?
- [84] Di: «Crediamo in Dio e in quel ch'è stato rivelato a noi e in quel ch'è stato rivelato ad Abramo e a Ismaele e a Isacco e a Giacobbe e alle Tribù, e in ciò che fu dato a Mosè, e a Gesù e ai Profeti dal loro Signore senza far distinzione alcuna fra loro, e a Lui noi tutti ci diamo».
- [85] E chiunque desideri una religione diversa dall'Islam, non gli sarà accettata da Dio, ed egli nell'altra vita sarà fra i perdenti.
- [86] Come può mai Iddio guidare degli uomini che hanno respinto la Fede dopo averla accettata, dopo aver reso testimonianza che il Messaggero era messaggero di Verità, dopo che avevan ricevuto prove chiarissime? Dio non guida la gente ingiusta!
- [87] La loro ricompensa sarà che essi si trarranno addosso la maledizione di Dio e degli angeli e degli uomini insieme,

[88] e vi rimarranno in eterno, non sarà loro alleggerito il castigo e non saranno guardati,

[89] eccetto coloro che si saran pentiti, dopo aver fatto questo, e avranno rettificato il loro operare, ch  Dio   indulgente pietoso.

Si tratta, nell'insieme, di una prospettiva globale, dove tutto   visto telescopicamente e atemporalmente sul piano dell'eternit . Questa prospettiva   quella del piano originale di Dio (evocata anche in altri luoghi del Corano), che lega al Signore l'uomo fissandone la condizione. In questa prospettiva la religione di Dio   una sola. Anche il versetto III, 84, che stabilisce il credo musulmano, insiste sulla fede globale e senza distinzione presente in ogni epoca in tutte le rivelazioni, le quali hanno ricevuto il loro coronamento finale nell'islam.   in questa prospettiva che si situa il versetto successivo.

Corano III, 85 informa di s  anche i versetti che seguono, quando li si chiarisca; insomma l'islam afferma senza equivoci l'universalit  della via verso la salvezza, e chiama tutti gli uomini a seguirla. Di conseguenza a coloro che, pur essendo intimamente convinti della verit  del messaggio, desiderano tuttavia «una religione diversa dall'islam» e per una qualsiasi ragione giocare su tutti i tavoli successivamente o contemporaneamente «non gli sar  accettata da Dio, ed egli nell'altra vita sar  fra i perdenti» (Corano III, 85). «Come pu  mai Iddio guidare degli uomini che hanno respinto la Fede dopo averla accettata, dopo aver reso testimonianza che il Messaggero era messaggero di Verit , dopo che avevan ricevuto prove chiarissime?» (Corano III, 86). «Dio non guida la gente ingiusta», coloro che non sono conseguenti con se stessi e che si fanno notare per i loro ripensamenti continui, tradendo la gi  scarsa profondit  delle loro convinzioni e la loro radicale insincerit . Costoro non provano un attaccamento vero per le loro antiche credenze e per le scritture rivelate in passato, n  per l'islam. Infatti essi non hanno fede, semplicemente, e non hanno altra preoccupazione che il loro interesse del momento. Invece coloro che in tutta sincerit  e buona fede non scoprono la via dell'islam, e imboccano perci  altre strade per la loro salvezza, avranno lo stesso la loro ricompensa per i loro sforzi (Corano II, 62). Nessuna contraddizione esiste perci  tra i versetti II, 62 e III, 85 visti nei rispettivi contesti e nel movimento generale della predicazione coranica. In definitiva, si smarriscono solo quelli che trascurano di cercare Dio.

Non   dunque impossibile, sia per l'islam sia per il cristianesimo, e di sicuro anche per le altre grandi confessioni, appoggiandosi su testi sacri e anche su una certa tradizione antica, rilevare una teologia che assicurati un qualsiasi posto alla pluralit  delle voci di salvezza, non foss'altro che perch  non si pu  vietare alla bont  divina di superare, in un

gesto di giustizia, di misericordia e d'amore, il quadro angusto di questa o quella chiesa per estenderla a tutti gli uomini onesti e di buona volontà. Dio resta liberamente e interamente giudice, e noi dobbiamo rimetterci con fiducia alla sua saggezza. In ogni caso dobbiamo astenerci dal giudicare in sua vece.

Tutto ciò non ha necessariamente per corollario il sostegno del quietismo o l'evanescenza della verità divenuta diffusa e intercambiabile. Il pericolo di questo modo di concepire pluralisticamente le vie della salvezza è che tutte le religioni rischiano di essere viste come di valore relativo. Penso che il lettore avrà colto che, nella nostra concezione, questo rischio esiste solo al di fuori del cuore del credente sincero, il quale invece continua a essere l'epicentro dell'Assoluto della fede da lui professata, di cui è testimone. Nei limiti del ben definito quadro che ci interessa dobbiamo infatti sottolineare, per non falsare indebitamente le prospettive, che il Corano, con forza e insistenza e moltiplicando gli argomenti e gli avvertimenti, chiama all'islam in quanto ultimo messaggio di Dio che conferma e completa tutte le scritture precedentemente enunciate. Il Corano precisa altresì, senz'ombra di equivoco, che se qualcuno, pur profondamente convinto della veracità del messaggio coranico, desidera comunque, per opportunismo o per qualche altra ragione, praticare una religione diversa, ciò non sarà accettato da Dio, «ed egli nell'altra vita sarà fra i perdenti» (Corano III, 85).

Insomma la Verità è una. A essere molteplici sono le nostre facoltà di comprensione. Esse ci sono date in sovrappiù. Se infatti non siamo totalmente passivi ed esclusivamente ricettivi, se siamo responsabili e dobbiamo costruire noi medesimi il nostro destino cercando tragicamente la nostra strada tra molti frangenti, è anche Dio in definitiva che guida la nostra barca e le evita di infrangersi. La condizione umana è dilemmatica. Può allora stupire che le strade verso la salvezza divergano? In queste condizioni solo la totale buona fede e la sincerità sono esigenze assolute, imperativi che non sopportano nessuna transazione. E ci imbarchiamo grazie a Dio! Ammettere perciò la pluralità delle vie della salvezza non è lo stesso che abdicare, che rinunciare a considerare vero quel che si crede vero. Al contrario, l'adesione alla fede diventa anche più impegnativa perché è più lucida. La fede infatti in tal caso non è più una semplice appartenenza sociale né subordinazione, anzi diventa comunione reale e impegno stretto e coerente. Così noi riguadagniamo il dovere dell'apostolato tramite la testimonianza, che è tanto rispetto di sé quanto rispetto dell'altro; poiché nessuno ha il diritto di distogliersi e di rinnegarsi per mera arrendevolezza e convenienza, e di rifiutare di fatto di riconoscersi e responsabilizzarsi.

## 12. *Oggetto del dialogo*

Ma, si può obiettare, rimosse le difficoltà indicate, e realizzate le condizioni sopra definite, il dialogo conserva ancora un senso e un oggetto?

Certamente. Esso diventa radicalmente collaborazione disinteressata e senza secondi fini, a servizio di Dio, cioè del bene e della verità. In un'atmosfera priva d'equivoci, distesa, pura e serena, ci si può impegnare nel dialogo a profitto di tutti, senza alcuna eccezione né esclusiva. Non dobbiamo infatti illuderci: se il dialogo non è fruttuoso per tutti, a pari condizioni e ritorni, se ogni interlocutore non vi trova il proprio tornaconto, esso non si instaurerà o cesserà bruscamente. Ciascuna comunità, se si sente minacciata, innalzerà barriere «doganali» e si aggrapperà al protezionismo intellettuale che, se in fin dei conti non ha la possibilità d'essere di miglior effetto del protezionismo economico, non mancherà lo stesso d'imporsi. Gli è che, in caso di pericolo grave, non si riflette alla recessione rappresentata dall'isolamento. L'istinto primario di conservazione diventa allora sempre più forte.

Per contro, in un'atmosfera di fiducia, le idee circolano più facilmente e assicurano, con la loro capitalizzazione e il loro investimento, l'arricchimento di tutti. Il primo obiettivo che si deve fissare per il dialogo è dunque quello di rompere i compartimenti e di aumentare la quantità di bene nel mondo con il libero scambio delle idee. Su tutti i grandi problemi che a noi si pongono e talora sfidano perfino il senso della nostra esistenza, tutte le famiglie umane, senza distinzione di orientamento, materialista o spiritualista, hanno interesse a confrontare le loro soluzioni e a unire i loro sforzi. Sulle vette non è infatti così difficile tendersi la mano, anche quando le fonti d'ispirazione divergono o s'oppongono. L'espandersi dell'unificazione culturale, che è forse il fenomeno più stupefacente del nostro tempo, avvicina ogni giorno di più gli uomini e li pone sullo stesso terreno. Intorno a più di un problema cruciale della nostra epoca, credenti e non credenti di tutti le provenienze meditano spesso utilmente in comune e s'arricchiscono l'un l'altro delle loro reciproche differenze.

Da ciò deriva che deve essere ancor più facile, per tutti i credenti uniti nell'unanime servizio a Dio, riflettere insieme, e scoprire, in un ambiente preventivamente risanato quale abbiamo indicato, un linguaggio comune. Nulla ad esempio ostacola, assolutamente nulla, una meditazione comune sugli interrogativi che pone il documento conciliare *Nostra aetate*, interrogativi sullo scopo dell'uomo e della vita, sul senso del bene, del peccato e della sofferenza, sulla via per giungere alla vera felicità, sulla morte, il giudizio e la ricompensa dopo la morte,

cioè l'interrogativo sull'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, il mistero sotteso alla nostra origine e verso il quale tendiamo.

Ciascuno di questi interrogativi potrebbe essere il tema di uno o più colloqui; perché non organizzarli davvero invitandovi i rappresentanti di tutte le confessioni bibliche ed extra-bibliche? Per evitare la contrapposizione, effettivamente è opportuno che queste riunioni siano aperte a pensieri e opinioni quanto più diversi possibili. Esistono congressi che riuniscono periodicamente gli storici, i filosofi o i fisici di tutti i continenti. Perché non ve ne dovrebbero essere che raggruppano i credenti di tutte le fedi per illuminare con luci diverse le domande che tutti si pongono? Convegni di questo tipo sarebbero estremamente utili, se non altro perché insegnerebbero ai responsabili ufficiali delle diverse chiese (e non soltanto agli intellettuali ai suoi margini) a incontrarsi, a conoscersi e a comunicare. Nel mondo della contestazione ch'è il nostro, ripiegarsi su se stessi equivarrebbe per una religione ad assumere morfina per morire senza dolore.

Naturalmente bisognerà evitare le bucce di banana, che fanno scivolare, e i trabocchetti. Bisognerebbe ad esempio stare molto attenti a non inscrivere nel programma di questi colloqui nessuna delle domande che Youakim Moubarac ha posto ai suoi interlocutori; in quel caso sarebbe un interrogatorio, non un dialogo. Le risposte degli interpellati hanno d'altronde provato con ogni evidenza che il terreno è ancora minato e che avventurarsi senza precauzioni può sempre provocare incresciose esplosioni, nel senso che ci indica le cose che non si devono assolutamente fare; in questo senso il «dialogo» scritto che si deve alla cura di Moubarac<sup>11</sup> non è inutile.

Bisogna perciò scrutare con prudenza (di comune accordo e non unilateralmente) per scegliere le persone che danno garanzia di creare e stimolare fruttuose comunicazioni multilaterali. Grazie a Dio, ve ne sono a sufficienza per alimentare immediatamente e ancora per molto tempo le ricerche e le meditazioni, e preparare progressivamente la via a un supplemento di progresso e d'audacia. Non è il caso di bruciare le tappe.

Alcune basi già esistono. Ad esempio si va approfondendo in comune tutto il patrimonio dei valori spirituali propri di tutte le religioni che si richiamano alla tradizione biblica. Parlando (31 marzo 1965) del monoteismo davanti a duemila studenti e ai loro professori nell'università teologica più rappresentativa, quella di al-Azhar, al Cairo, il cardinale

<sup>11</sup> Si veda Youakim Moubarac (a cura di), *Les Musulmans* cit.

di Vienna Franz Koenig aveva sicuramente contribuito a riavvicinare i cuori, e aveva dissolto molti malintesi. Così, la conferenza fu accolta con vero ed eloquente entusiasmo<sup>12</sup> e lo *šayḥ* Ḥasan Ma'mūn non poté fare a meno di concludere citando il versetto: «Mentre troverai che i più cordialmente vicini a coloro che credono sono quelli che dicono: “Siamo cristiani!”. Questo avviene perché fra di loro vi sono preti e monaci ed essi non sono superbi» (Corano V, 82).

Dunque le possibilità di comunicazione e di scambio esistono realmente. Tutto sta nel saperle scoprire e rafforzare. L'edificazione di una teologia delle religioni (compito del domani), di una teologia morale, di una teologia sociale in presa diretta contro le sfide della nostra epoca, e, ancora di più, l'elaborazione di un'altra forma di meditazione o di azione, possono davvero profittare della collaborazione di coloro che pensano che il destino dell'uomo è strutturato nel progetto di Dio finalizzato da un'esistenza che non si riduce a questo mondo, a fronte di coloro che fanno di questo mondo la misura effimera di tutte le cose in un universo chiuso e senza uscita, frutto non dell'attività divina cosciente e creatrice, ma della necessità e del caso. Depurato di ogni elemento che possa deviarlo verso argomentazioni oziose e cavillose, il dialogo perciò non è mai o quasi mai vacuo; anzi guadagna perfino in profondità e acquista ancora più senso. Il vasto dominio dell'etica basta da solo nel nostro mondo smarrito alla ricerca di una nuova strutturazione della società e dei valori, a dargli un terreno sicuro e praticamente infinito. Che cos'è che il Messaggio di Dio offre a tutti gli indigenti del mondo, a tutti gli alienati, nessuno escluso, a tutti gli oppressi, a quelli che pregano e supplicano, oppure contestano, si rivoltano e bestemmiano? È su questo terreno privilegiato che è urgentissimo intavolare il dialogo, poiché dalla risposta elaborata, per tutte le religioni, dipende in ampia misura l'avvenire della presenza di Dio nel cuore degli uomini. Infatti:

Se il cielo ci [lascia] come un mondo abortito  
 Il giusto opporrà lo sdegno all'assenza  
 E non risponderà che con un freddo silenzio  
 Al silenzio eterno della divinità.

(Vigny)

Ciò significa che bisogna sempre cercare il sublime? È indispensabile stabilire come regola rigorosa e assoluta, di non scendere mai verso

<sup>12</sup> Si veda il resoconto della conferenza in «Le monothéisme dans le monde contemporaine» in *MIDEO*, 1964, VIII, pagg. 407-22.

principi dottrinari specifici riguardo a questa o a quella religione in particolare? Sicuramente no. Bisogna soltanto raddoppiare la vigilanza e soprattutto non precipitare le cose. Nel caso specifico del cristianesimo e dell'islam i punti fondamentali di una teologia comparata sono già fissati, e ciò deve rendere più praticabile la strada che gli uni e gli altri devono percorrere. Certi problemi possono essere affrontati in comune con relativa facilità, come ad esempio quello dell'«economia generale della salvezza» che qui abbiamo sollevato fra gli altri. Certo, non si trova un capitolo della teologia musulmana intitolato «La Grazia», ma le nozioni coraniche di *hidāya* (guida), di *lutf* (benevolenza), di *tawfiq* (successo concesso da Dio) e di *ḍalāl* (deviazione dalla retta via, smarrimento), tra le altre, non costituiscono forse una base per elaborarla? Una riflessione comune islamo-cristiana su questi valori, simili pur nel loro proprio contesto, non porterebbe forse a un approfondimento e a un arricchimento ugualmente benefici per tutti? Se ne possono dare non pochi esempi. Prendiamo il caso dello spinoso problema della libertà umana di fronte alla trascendenza e all'onnipotenza di Dio. Le soluzioni cristiane e musulmane non si avvantaggerebbero forse di un confronto e di un superamento alla luce delle ultime acquisizioni delle diverse scienze dell'uomo, dal codice genetico fino alle meditazioni metafisiche, passando attraverso le diverse scoperte e teorie psico-sociologiche? Il campo delle ricerche è assai vasto, e con un po' d'immaginazione si può trovare più di un punto di congiunzione. Gli unici veri limiti sono quelli che non l'argomento ma il soggetto impone, vale a dire l'interlocutore validamente preparato; e ciò ci riporta alle difficoltà già segnalate.

D'altra parte non dobbiamo neppure esagerare le nostre speranze. Certi temi, a prescindere da qualsiasi considerazione circa il grado di preparazione degli interlocutori, sono e saranno ancora a lungo difficili da affrontare in comune, ed è meglio evitarli decisamente per non impantanarsi in un dialogo di sordi e non cogliere poi alla fine come unico profitto i frutti amari della polemica. Certo, il Corano parla con rispetto e venerazione di Gesù figlio della Vergine Maria e Verbo di Dio. Questa venerazione la constatiamo nelle opere a Lui dedicate da Al-<sup>c</sup>Aqqād, Kāmil Ḥusayn, Ḥālīd Muḥammad Ḥālīd, <sup>c</sup>Abd al-Ḥamīd, Juhād al-Saḥhār, Faṭḥī <sup>c</sup>Uṭmān e <sup>c</sup>Abd al-Karīm al-Ḥaṭīb. Ma nonostante la considerazione che pervade queste opere, un cristiano non vi riconoscerà il Cristo-Dio, quello del mistero dell'incarnazione e della redenzione. Egualmente, è difficile per un musulmano trovare nelle numerose vite di Muḥammad, scritte in Occidente per lo più con affezione, il suggello dei Profeti che dona all'umanità la perfezione dell'ultimo messaggio di



Dio. E in qual modo dialogare utilmente con un cristiano o con un ebreo sulla natura del Corano? Al mistero dell'incarnazione del Cristo e della redenzione corrisponde di fatto nell'islam quello non meno difficile della concretizzazione della parola di Dio, consustanziale all'Essere (dunque eterno) e nondimeno disceso (*tanzīl*) nel mondo della contingenza, fenomenico. Non è forse un caso che nel Medioevo, tanto in seno alla cristianità quanto in seno all'islam, siano state così vive le diatribe da un lato sulla natura del Cristo e dall'altro sulla natura del Corano.

I mu<sup>t</sup>aziliti, sensibili soprattutto all'aspetto umano del Corano, che considerano di conseguenza come puramente creato (eliminando il mistero della sua duplice natura), furono in un certo modo gli ariani dell'islam. La storia non diede loro ragione, meno ancora forse che ai seguaci e adepti di Ario. Furono i sunniti a imporre la loro concezione, la quale diventò maggioritaria (come in seno al cristianesimo quella della doppia natura di Cristo) e rende tanto difficile una critica testuale del Corano legata allo storicismo e ai metodi applicabili ai testi indiscutibilmente di elaborazione strettamente umana. L'islam e il cristianesimo non hanno la stessa concezione della rivelazione. Su determinate questioni è dunque meglio, almeno provvisoriamente, decidere risolutamente piuttosto che rischiare di andare incontro a delusioni inevitabili. George Anawati sottolinea giustamente che «più ci si concentra sui punti classici di divergenza più i rapporti, situati su terreno sicuro, si manifestano di una sorprendente franchezza ed efficacia»<sup>13</sup>.

### 13. *Funzione del dialogo*

Ma se le virtù del dialogo non sono senza fine, se il suo oggetto non è senza limite, la sua funzione resta in ogni caso totale. Essa consiste nello scuotere, nel far muovere e nell'impedire alle persone di invischinarsi nelle proprie convinzioni. Ognuno naturalmente ha diritto di non condividere un certo punto di vista, ma non c'è nessuna scusa che impedisca di cominciare subito a prenderne correttamente conoscenza, a esserne convenientemente informati. Precisiamo per i musulmani in particolare che le idee considerate più pericolose possono talora rivelarsi le più salutari, non fosse altro per lo straordinario potere che hanno di «disinfestazione». A condizione, naturalmente, che agiscano come revulsivo su una coscienza disposta, attenta e adeguatamente preparata; altrimenti esse possono anche non aver altro risultato che accele-

<sup>13</sup> G. C. Anawati, «Vers un dialogue islamo-chrétien» cit., pag. 627.

rare lo sfascio e la disgregazione di strutture precarie, senza apportare alcun beneficio. Per quel che riguarda lo stato attuale dell'islam, questo rischio è troppo reale perché lo si possa dimenticare.

Sia l'islam sia qualsiasi altra fede in Dio non hanno oggi altra scelta che quella di accettare il rischio. La scienza, spostando ogni giorno di più all'indietro le frontiere del mistero e dell'universo, ci pone problemi e interrogativi ai quali né i filosofi né i teologi possono abdicare senza rinnegare quella realtà che è, fondamentalmente e radicalmente, l'uomo. Essa esige da tutti un sovrappiù di riflessione e da parte dei credenti una rilettura, attualizzata da una nuova problematica, della rivelazione. Non è necessario sottolineare che la risposta non può essere una semplice e vaga disposizione alla concordia, un «unanimismo» quale si riscontrò spesso nell'islam a partire dall'epoca della rinascita. Donde la necessità di un'apertura senza paratie e con molteplici antenne.

È necessaria una nuova esegesi che non rinneghi obbligatoriamente le ricchezze e le acquisizioni positive del passato, ed essa ha bisogno di un clima di avventura, di scambio (e di tensione, forse, in qualche caso) e di rispondere a tutte le inquietudini. Creando questo vivificante clima di tensione, che è drammaticamente mancato all'islam nel corso dei secoli, il dialogo può avere il ruolo di far uscire i musulmani dal loro falso contento e aprirne nuovamente i cuori e le orecchie al messaggio di Dio. Perché se la parola di Dio, come ogni musulmano crede, è eterna, ne deriva necessariamente che, sebbene rivelata nel tempo e nello spazio, essa trascende anche la temporalità e la spazialità, per essere sempre e dovunque udibile, presente e costantemente nuova.

Essa deve dunque essere percepita e ricevuta non in modo statico, ma come una somma di virtualità e di potenzialità che devono essere incessantemente attualizzate mediante interrogativi a ripetizione. Questa esigenza non è necessariamente rivoluzionaria. È quella di numerosi esegeti del passato, i quali erano giustamente incantati della ricchezza di significati del mondo coranico, che rompe le barriere abituali del linguaggio sotto l'esuberante spinta delle potenziali acquisizioni. Donde la necessità di ascoltare Dio con i nostri orecchi di oggi, nell'istante costantemente presente. Il rilancio di un'esegesi moderna, che metta assieme la prudenza e le audacie, in presa diretta sulle angosce, le inquietudini e gli interrogativi del nostro tempo, è dunque la condizione *sine qua non* perché Dio non sia espropriato del mondo, e ritorni presente nell'agire umano. Tale rilancio non può svilupparsi altrove che nel clima di dialogo con tutti, credenti e non credenti.

Questa esegesi ha il dovere di incorporare tutto ciò che può essere incorporato. Certamente i rischi di crisi e di deviazione sono reali, e le

loro conseguenze non devono sottovalutarsi; ma, appunto, la vocazione naturale di una religione non è forse quella di essere perpetuamente in crisi, cioè in tensione, tesa al superamento? Il credente, nel suo sforzo di percepire correttamente il messaggio di Dio, non può voltare le spalle alle conquiste, anche quando esse siano solo provvisorie, del sapere moderno in tutti i campi delle discipline umanistiche e delle scienze esatte. D'altra parte ormai i problemi non si pongono più in termini di ortodossia e di eterodossia. La verità pura, limpida e inalterabile è forse mai esistita? Ed è alla portata dell'uomo? La verità non è una stella che ci guida, più che una fiaccola da impugnare con baldanza? Il Corano ci dice: «Afferratevi insieme tutti alla corda di Dio e non disperdetevi» (Corano III, 103). Questa corda non è forse contemporaneamente fune d'ormeggio e filo d'Arianna? E la tradizione aggiunge: chiunque fa un sincero sforzo di riflessione e raggiunge lo scopo è doppiamente retribuito; chiunque fa un sincero sforzo di riflessione e manca lo scopo, sarà senz'altro ugualmente retribuito. Insomma, solo i pavidi, quelli che rifiutano la corda che li trae verso Dio e che a lui preferiscono l'immobilismo e la comodità dell'inerzia, non hanno retribuzione. Questa è riservata a quelli che lottano, s'interrogano e vivono sinceramente e intensamente la propria fede. Orbene, il dialogo con tutti ha proprio la funzione, in qualsiasi frangente, di rianimare costantemente la nostra fede, di non lasciarla affievolire e di mantenerci in permanenza in stato di *ijtihād*, cioè di riflessione e di ricerca.

### *Conclusioni*

Dove infine approderà questa ricerca, condotta in spirito fattivo e non d'isolamento? Nessuno può dirlo con esattezza. Si tratta di un'avventura che dobbiamo vivere giorno dopo giorno. L'unità religiosa è all'uscita del labirinto? «Alla fine naturalmente – scrive Montgomery Watt – c'è da presumere che esisterà una religione unica per tutto il mondo, sebbene essa possa contenere varianti concesse, come nel caso dei quattro riti legali dell'islam sunnita (*madāhib*)»<sup>14</sup>. Questa prospettiva non è necessariamente in contraddizione con l'islam. Ai versetti già citati aggiungiamo i seguenti: «Il Messaggero di Dio crede in ciò che gli è stato rivelato dal suo Signore e così tutti i credenti credono ciascuno in Dio e nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Messaggeri. “Non fac-

<sup>14</sup> William Montgomery Watt, *Islamic Revelation in the Modern World* cit., pag. 127.

ciamo distinzione alcuna, essi professano, fra i Messaggeri tutti che Dio ha inviato”. E dicono: “Abbiamo udito e obbediamo: perdono, o Signore! Ché tutti a Te ritorniamo!”» (Corano II, 285).

La teologia musulmana classica aveva sempre affermato da parte sua che la Luce di Dio dissiperà alla fine le tenebre e brillerà ugualmente su tutti. Annuncia il Corano: «Vorrebbero spegnere la Luce di Dio col soffio delle loro bocche, ma Dio porterà a perfezione la Sua Luce, anche a dispetto degli empi (*al-kāfirūn*)!» (Corano LXI, 8).

Nel frattempo le divergenze sussistono e non pare che, per lo meno in un futuro prevedibile, siano sul punto di attenuarsi. È d'uopo credere che esse abbiano un ruolo da svolgere nell'economia della salvezza e del mondo, tra l'altro rendendo più dinamico il processo di evoluzione. Citiamo ancora il Corano:

A ognuno di voi abbiamo assegnato una regola e una via, mentre, se Id-dio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una Comunità Unica, ma ciò non ha fatto per provarvi in quel che vi ha dato. Gareggiate dunque nelle opere buone, ché a Dio tutti tornerete, e allora Egli vi informerà di quelle cose per le quali ora siete in discordia (Corano V, 48).

E gli uomini formavan dapprima una comunità sola: poi sorsero dissensi fra loro e se non fosse stato per un Decreto Antico del tuo Signore, sarebbero già stati decisi i loro dissensi (Corano X, 19).

E dicono: «Se almeno il suo Signore gli inviasse un Segno!» Rispondi: «L'Invisibile (*ġayb*) è di Dio, attendete dunque, io attendo qui con voi» (Corano X, 20).

Dì: «O Dio! O Creatore dei cieli e della terra, Conoscitore del Segreto e del Palese, Tu giudicherai fra i Tuoi servi delle loro discordie discordi!» (Corano XXXIX, 46).

Così, alla fine, sfociamo nell'insondabile mistero del piano di Dio e della condizione umana. Dobbiamo perciò adattarci alle nostre diversità e alle nostre divergenze, e, tutti rivaleggiando nelle buone azioni, fare in modo che la prova dei dissensi sia abbreviata. Dobbiamo anche evitare di riporre troppa speranza insensata nel dialogo, per premunirci contro le amarezze e lo scoraggiamento, e poter così perseverare contro il vento e la marea. Giacché, non facciamoci troppe illusioni, resteranno ugualmente vie discordanti malgrado le precauzioni prese. Non c'è mai stata nel passato bacchetta magica capace di dissipare di colpo i malintesi e di trasformare il mondo. Non ci sarà di certo neppure nel

domani. Il dialogo è lunga pazienza. Se permette d'abbozzare un progressivo riavvicinamento, se sostituisce all'indifferenza o alla riserva ostile una reale amicizia, cioè una vera fratellanza nella diversità delle fedi e delle opinioni, è già molto. Dialogare, infatti, non significa necessariamente cercare una soluzione comune, e ancor meno implica la necessità imperiosa di un accordo. La sua funzione è piuttosto quella di arrecare maggior chiarezza e apertura al dibattito, e di permettere del pari a tutti gli interlocutori di superarsi, di non irrigidirsi sulle proprie certezze. La strada verso il Regno della Luce sarà lunga, e Dio ha voluto che sia avvolta di mistero.

Queste riflessioni, non è necessario sottolinearlo, non sono di un teologo di mestiere, ma di uno storico il quale, in quanto studioso di storia medioevale, ha potuto misurare come un legittimo e sincero amor di Dio e della verità abbia potuto degenerare in catastrofe. D'altra parte, presi come siamo oggi nel nostro secolo, quello delle revisioni, delle contestazioni e dell'espansione esplosiva delle dimensioni dell'universo, non possiamo praticare il *qu'ūd* o il *kitmān*, cioè tuffarci in una dolce e tiepida indifferenza, in attesa di un qualsiasi miracolo che possa per incanto, senza alcuno sforzo né pena, restaurare l'islam nella storia.

«Agite – ci intima il Corano – e Dio vedrà le vostre azioni e le vedrà il Suo Messaggero e le vedranno i credenti» (Corano IX, 105).

## II. Religioni del mondo: dialogo o conflitto. Alla ricerca di un dialogo di testimonianza, di emulazione e di convergenza

Nessuna pace tra le nazioni  
senza pace tra le religioni.  
Nessuna pace tra le religioni  
senza dialogo tra le religioni.  
Hans Küng

### 1. *L'avvio del dialogo*

Dopo quasi trent'anni di dialogo interreligioso è giusto che ci concediamo un momento di riflessione e ne tentiamo una valutazione. Sul piano politico il nuovo ordine mondiale, che per il Terzo Mondo doveva poi rivelarsi «partito male» (secondo la frase dell'agronomo René Dumont<sup>1</sup>) e in vasta misura deludente, aveva preso le mosse nei primi anni sessanta con la realizzazione del processo di decolonizzazione.

È nel quadro degli anni sessanta che bisogna porre anche l'avvio del dialogo interreligioso. Quegli anni segnarono infatti, sul piano religioso, un'altra svolta, un altro nuovo ordine mondiale. In ordine a questo nuovo contesto, sotto la pressione crescente degli intellettuali, quali Maurice Blondel (1861-1949), Teilhard de Chardin (1881-1995), Jacques Maritain (1882-1973) e altri, davanti alle nuove frontiere stabilitesi con la decolonizzazione e ormai, in ultima analisi, meno permeabili, le chiese tutte erano obbligate a rimeditare su se stesse e sulle proprie strategie. In particolare il Concilio Vaticano II (1962-1965), rompendo con il Sillabo degli Errori del 1864, proclamato da Pio IX, elaborò una nuova teologia delle religioni non cristiane. La forza riformatrice del Concilio fu tale che Raimon Panikkar ne giudicò la dottrina «evidentemente eretica nei confronti del concilio di Costantinopoli»<sup>2</sup> e sono al-

<sup>1</sup> René Dumont, *L'Afrique noir est mal partie*, Paris, Éditions du Seuil, 1962, opera che s'è rivelata profetica.

<sup>2</sup> Colloquio pubblicato da *L'Actualité religieuse* (Paris), 131, 15 marzo 1995, pag. 46.

tresi note le resistenze che suscitò da parte degli integralisti cristiani, la cui figura emblematica fu quella di monsignor Lefebvre, scomunicato nel 1988.

Quegli stessi anni videro anche in seno all'islam trasformazioni profonde. All'opposto di ciò accadeva nel cristianesimo, l'islam andò incontro a un crescente irrigidimento. Un insegnante egiziano (la stessa professione di ʿAlī Belhādī, teorico algerino del Front Islamique du Salut, FIS), Ḥasan al-Banna (1906-1949), fondò nel 1929 il movimento dei Fratelli Musulmani, morì assassinato, pare dalla polizia. È soprattutto dopo la sua morte che il movimento si radicalizza. Nel 1951, il presidente Nasser sfugge a stento a un attentato. A partire da questo momento l'azione violenta dell'integralismo musulmano non cessa di esprimersi nelle forme più gravi. Sayyid Qutb<sup>3</sup>, un professore di letteratura divenuto il più importante teorico dell'integralismo musulmano contemporaneo, sottoposto a gravi torture, fu impiccato nel 1966. Dopodiché il movimento si andò radicalizzando sempre più; proseguendo la violenza, l'atmosfera del momento evidentemente non favoriva la riflessione libera e serena, indispensabile per qualsiasi rinnovamento del pensiero. I rapporti tra cristianesimo e islam si alterarono nettamente, non esistendo più i presupposti per un rapporto coordinato.

L'avvio del dialogo islamo-cristiano<sup>4</sup> che si può situare a partire dal 1964 – data della conclusione del Concilio Vaticano II – risentì degli effetti di questo sfasamento.

<sup>3</sup> Su Qutb si veda Olivier Carré, *Mystique e Politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Éditions du Cerf, 1984. L'opera di Bruno Etienne, *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987, secondo Carré, «al pari dei suoi articoli e dei suoi libri è cosparsa di errori gravi di comprensione dei termini arabi utilizzati e citati»; si veda Olivier Carré, *L'Islam laïque*, Paris, Armand Colin, 1993, pag. 155, n. 10.

<sup>4</sup> Beninteso tra l'islam e il cristianesimo, che condividono una storia comune, c'è sempre stato un dialogo di sordi, perfino di deformazione. Si veda in proposito l'eccellente bibliografia in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), nn. II, 1976-X, 1984. Per uno sguardo d'insieme si veda Norman Daniel (scomparso il 10 febbraio 1993), *Islam and the West, the Making of an Image*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1960, 1962, 1966, 1980, trad. fr. riveduta e ampliata dall'autore, *Islam e Occident*, Paris, Éditions du Cerf, 1993; si vedano anche Alain Brissaud, *Islam et Chrétienté. Treize siècles de cohabitation*, Paris, Robert Laffont, 1991, in cui l'autore definisce l'islam «religione politica» e il cristianesimo «religione missionaria»; Jean Delumeau (dir.), *Le Fait Religieux*, Paris, Fayard, 1993, enciclopedia delle grandi religioni; Stuart E. Brown (ed.), *Meeting in Faith: Twenty years of Christian-Muslim Conversation*, Genève, World Council of Churches, 1989. Sul dialogo che si organizza da trent'anni si vedano *Studia missionalia* (Pontificia Università Gregoriana, Roma), 1994; Rudolph Ekkehard, *Dialogues islamo-chrétiens (1950-1993)*, Lausanne, Université de Lausanne, Cahiers du Département Interfacultaire d'Historie et de Sciences des Religions, 1, dicembre 1993, in lingua tedesca. Si veda inoltre *Islam and Christian Muslim Relations* (Birmingham), rivista pubblicata dal Selly Oak Colleges dal giugno 1990.

### 1.1. *La strutturazione del dialogo*

Non possiamo pretendere di spiegare a fondo tutte le cause e gli atti e le conseguenze che spieghino tutte le circostanze. Ma la situazione obiettiva d'insieme che s'iscrive nelle coordinate che abbiamo abbozzato, è chiara ed evidente. Soltanto il cristianesimo dispone di strutture organiche ufficiali, permanenti ed efficaci del dialogo interreligioso, perché soltanto il cristianesimo, da sempre «religione missionaria» e apostolica, vuole fermamente dialogare e ha i mezzi materiali e soprattutto intellettuali per trasformare in modo ben strutturato quest'aspirazione in prassi. Adattandosi al nuovo ordine mondiale nato dalla decolonizzazione compiutasi negli anni sessanta, il Vaticano che nel frattempo aveva rimeditato la propria dottrina, si dotò di un Segretario per i non-cristiani alla cui presidenza fu posto tra il 1964 e il 1970 il cardinale Marella, con l'assistenza di un sottosegretario e di un'assemblea di circa venti vescovi che stabiliva la politica generale dell'istituto. Oggi il Secretariat Pro Non-Christianis ha ceduto il posto al Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, presieduto dal cardinal Arinze, e sviluppa la propria attività in stretta collaborazione con la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli. Il documento intitolato *Dialogo e annuncio* (su cui torneremo) «è il risultato di un lavoro intrapreso in comune»<sup>5</sup>.

In ambito protestante e ortodosso il Consiglio Ecumenico delle Chiese (The World Council of Churches, WCC), con sede a Ginevra, fu instaurato ufficialmente ad Amsterdam, nel corso dell'assemblea costitutiva del 1948. In questa realizzazione finale che richiese circa trent'anni di preparazione, il Consiglio Missionario Internazionale (IMC) ebbe una parte estremamente attiva.

Nel 1961 l'IMC finì col confondersi d'altronde con il WCC. Si dovette aspettare una ventina d'anni prima che il CEC (cioè il WCC) creasse al suo interno, nel corso dell'assemblea tenutasi ad Addis Abeba nel gennaio 1971, la Sottosezione per il dialogo con gli uomini di altre fedi e ideologie (Sub-Unit on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, DFI). Questa assemblea fu preceduta da diverse riunioni preparatorie: quella del comitato centrale del CEC a Galyateto (Ungheria) nel 1956; quella della Divisione missione ed Evangelizzazione, nel Messico (1963); a metà giugno del 1966, quella di Brumana (Liba-

<sup>5</sup> Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, «Dialogo e Annuncio. Riflessioni e orientamenti per il dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo» in *Il Regno-Documenti*, 666, XXXVI, 1991, pag. 251.



no) dedicata all'incontro cristianesimo-islam; nel 1967, quella di Kandy (Sri Lanka) sul tema «I cristiani in dialogo con le altre forme di fede», con la partecipazione del Secretariat Pro Non-Christianis del Vaticano; e infine, nel 1968, la quarta assemblea del CEC a Uppsala<sup>6</sup>. L'organismo del CEC (WCC) incaricato del dialogo a partire dal 1993 prese il nome di Ufficio dei Rapporti Interreligiosi (Office on Inter-Religious Relations).

Ai due grandi organismi testé menzionati possiamo aggiungere, in Occidente, un gran numero di istituti e di centri, collegati a università o indipendenti, specializzati nelle scienze e nelle teologie delle religioni, e per ciò stesso interessati al dialogo. Segnaliamo fra gli altri The Centre for the Study of Islam and Christian Muslim Relations, creato nel 1979 presso il Selly Oak Colleges di Birmingham; il Centre d'Études des Religions du Livre, laboratorio dell'École Pratique des Hautes Etudes della Sorbona, a Parigi; l'Institut de Sciences et Théologies des Religions di Marsiglia, fondato nell'ottobre del 1992 (pubblica due volte all'anno la rivista *Chemins de dialogue*); il Centre Evangélique de Dialogue Islamo-Chrétien, diretto dal pastore Georges Tartan a Combs la Ville.

A fronte delle strutture cristiane, grandi e piccole, da parte dell'islam non fu creata struttura di sorta. «Religione politica», da sempre strumentalizzata dal potere per i propri fini, l'islam si disinteressa di fatto del dialogo interreligioso cui non partecipa – mancando di strutture permanenti – se non episodicamente e con atteggiamento tutt'altro che entusiastico. Hans Küng annota: «I musulmani non sono ancora tanto disposti a dialogare»<sup>7</sup>. Le istituzioni politiche musulmane non offrono nessuno spazio strutturale ai dialoghi interreligiosi e altrettanto si può dire delle istituzioni universitarie. Un'eccezione molto recente, di cui si parlerà oltre, è dovuta alle convinzioni personali di un principe ereditario.

L'islam attuale (non dirò moderno) si pone di molto indietro a paragone dei suoi vecchi pionieri, dietro a Šahrastānī (479-585/1086-1153), l'autore di *Milal*, e Ibn Ḥazm (384-456/994-1064), l'autore di *Fīṣal*. Ibn Rušd [Ibn Rušd] (520-595/1124-1198), più noto in Occidente come Averroè, fu l'ultimo filosofo musulmano aperto alle culture non-musulmane. Segno dei tempi, le sue opere, che esercitarono una grande in-

<sup>6</sup> Si veda Gérard Vallée, *Mouvement Œcuménique et Religions non chrétiennes. Un débat œcuménique sur la rencontre de Tambaram à Uppsala* (1938-1968), Montreal, Bellarmin, 1975.

<sup>7</sup> Hans Küng, Josef van Ess, Heinrich von Stietencron e Heinz Beckert, *Christentum und Weltreligion. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, trad. fr. *Le Christianisme et les religions du monde, Islam, Hindouisme, Bouddhisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pag. 145.

fluenza sul Rinascimento in Occidente, ci sono giunte soprattutto in latino e in ebraico. Nel VIII/ XIV secolo Ibn Khaldun [Ibn Ḥaldūn], il cui genio pure è incontestabile, scriveva: «Bisogna dunque star lontani dalle scienze relative alle religioni anteriori all'islam, e non è permesso discuterne»<sup>8</sup>. Null'altro di Ibn Khaldun fu ascoltato, solo questo, o piuttosto egli si trovò a interpretare su questo punto una mentalità che poi prevalse fino ai nostri tempi. «Pochi musulmani – scrive Maryam Jameelah – posseggono una vera e profonda conoscenza dell'Occidente. Quanti musulmani, ad esempio, conoscono bene il greco o il latino, e quanti sono intellettualmente attrezzati per studiare il giudaismo e il cristianesimo o la filosofia occidentale partendo da un punto di vista musulmano? Quando generazioni di orientalisti occidentali hanno studiato l'islam conformemente alle loro necessità e ai loro scopi, non è forse cosa essenziale che altrettanti ulema diventino occidentalisti?»<sup>9</sup>.

Questo è il nocciolo del problema. Il vuoto islamico in materia di dialogo interreligioso è un vuoto consolidato: strutturale e intellettuale. Le organizzazioni sovranazionali politiche e culturali – cioè religiose – purtroppo non mancano, né tantomeno i mezzi finanziari. Ci limiteremo a segnalare alcune organizzazioni tra quelle più importanti, anzitutto la Lega degli Stati Arabi (*Jāmi'at al-duwal al-'arabiyya*) la cui Carta fu firmata al Cairo il 22 marzo 1945, fonte a quel tempo di tante speranze, che dispone di molteplici meccanismi tutti in maggiore o minor misura insufficienti, e che poco fa ha commemorato malinconicamente sullo sfondo della Guerra del Golfo il suo cinquantesimo anniversario.

Alla Lega degli Stati Arabi è collegata l'Alesco, una sorta di Unesco araba (*Al-munazzama al-'arabiyya li-l-tarbiyya wa al-taqāfa wa al-'ulūm*), ideata nel 1964 ed entrata in funzione il 25 luglio 1970, la cui sede attuale è a Tunisi. Vi è poi la Conferenza Islamica Mondiale (*Mu'tamar al-'ālam al-islāmī*) (World Muslim Conference, WMC), la cui nascita fu laboriosa perché l'intento dei fondatori fu quello di supplire al vuoto lasciato dal Califfato (1924), e che assunse come divisa il motto «Perché i credenti son tutti fratelli» («*Innamā al-mu'minūna ihwātun*», Corano XLIX, 10). La conferenza della Mecca, durante il pellegrinaggio del 1926 (cui prese parte Rašīd Riḍā), non giunse a risultati concreti. Solo nel 1951 la Conferenza prese forma e stabilì la sua sede a Karachi. Nel

<sup>8</sup> Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima* [Prolegomeni], al-Qāhira [Il Cairo], Dār al-ša'b, 1958, pag. 401, trad. fr. Vincent Monteil, *Discours sur l'Histoire Universelle*, Bayrūt [Beirut], 1968, vol. II, pag. 900.

<sup>9</sup> Maryam Jameelah, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, Chicago, Kazi, 1993, resoconto dell'opera di Seyyed Hossein Nasr; ora in *The Muslim World Book Review* (The Islamic Foundation, Leicester), 4, XIV, 1994.

marzo 1980 essa tenne il suo ottavo convegno a Nicosia di Cipro. Non fu realizzato nessuno dei suoi ambiziosi obiettivi.

Di fatto essa è totalmente offuscata dalla Lega del Mondo islamico (*Rābitat al-ʿālam al-islāmī*) (Muslim World League, MWL), fondata nel 1962 alla Mecca dove ha tuttora sede. Finanziata dall'Arabia Saudita, la Lega ha uffici in parecchi paesi e anche in Europa, e tra i suoi numerosi meccanismi conta una Direzione della lotta contro la cristianizzazione e i principi distruttivi (*Idārat mukāfahat al-tanaṣṣur wa al-mabādi' al-haddāma*) e una Direzione dei missionari e dei delegati (*Idārat al-duʿāt wa al-mubtaʿatīn*).

Infine ricordiamo l'Organizzazione della Conferenza Islamica (*Munazzamat al-mu'tamar al-islāmī*) (OIC), creata nel 1969 a Rabat nel clima emotivo generatosi a seguito dell'incendio della moschea al-Aqṣā a Gerusalemme (29 agosto 1969), la cui sede è a Gedda. Tra i suoi numerosi strumenti istituzionali, segnaliamo il Centro Mondiale per la Formazione e l'Insegnamento islamico (*Al-markaz al-ʿālamī li-l-tadrīb wa al-taʿlīm al-islāmī*) cui è collegato, in parallelo con l'Alesco, l'Isesco, l'Organizzazione islamica per l'Educazione, le Scienze e la Cultura (*Al-munazzama al-islāmīyya li-l-tarbiyya wa al-ʿulūm wa al-taqāfa*), entrata in funzione nel maggio del 1982, e che ha sede a Rabat. Aggiungiamo a questa lista il Consiglio Mondiale della Chiamata islamica (*Al-majlis al-ʿālamī li-l-dāʿwa al-islāmīyya*), di obbedienza libica, creato a Tripoli nell'agosto del 1982, che oggi ha cessato totalmente la sua attività.

Restano le iniziative puntuali, senza una strutturazione permanente e perciò prive di una vera coerenza dottrinale, di adeguata riflessione ed elaborazione. Basteranno alcuni esempi. Il Centro di Studi e Ricerche Economiche e Sociali (CERES) di Tunisi ha organizzato dal 1974 al 1991, con l'appoggio della Fondazione Konrad Adenauer e grazie alle convinzioni personali del suo vecchio direttore A. Bouhdiba, cinque convegni islamo-cristiani i cui atti sono stati pubblicati integralmente; tali iniziative non hanno però avuto più alcun seguito e il Centro ha cessato l'attività. In Giordania, l'Accademia Reale (*al-Albayt*) ha anch'essa organizzato, in particolare con il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, e sotto il patrocinio personale del principe ereditario Ḥasan Bin Talāl, un certo numero di convegni di dialogo islamo-cristiano. L'ultimo incontro<sup>10</sup> si è tenuto ad Amman tra il 18 e il 20 gennaio

<sup>10</sup> Si veda il resoconto in *Islamocristiana* (Pisai, Roma), XX, 1994. Gli atti del colloquio sono stati pubblicati in *Nationalism Today: Problems and Challenges*, Roma, Scuola Tipografica S. Pio X, 1994. Il resoconto del colloquio precedente del 24-26 giugno 1992 è in Roma, Scuola Tipografica S. Pio X, 1992.

1994. Grazie all'impegno del principe ereditario giordano, nacque ad Amman la prima organizzazione musulmana esplicitamente finalizzata al dialogo interreligioso, il Royal Institute for Inter-Faith Studies, alla cui direzione fu designato Kamāl Ṣalībī, l'autore di *The Bible Comes from Arabia*<sup>11</sup>. Auguriamo a quest'istituzione (che ha inaugurato la sua attività editoriale con un'opera di Ḥasan bin Talāl, *Christianity in the Arab World*)<sup>12</sup> molto successo e soprattutto lunga vita, ma è ancora troppo presto per dire quale sarà il suo futuro. L'ultimo esempio, che si è rivelato effimero, è quello dell'associazione libica della Chiamata islamica, che aveva anch'essa organizzato una serie di seminari di dialogo in collaborazione con il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, i cui risultati non sono però evidenti.

In definitiva, la conclusione che si trae dagli esempi cui abbiamo fin qui accennato è che l'islam finora non si è ancora impegnato nel dialogo interreligioso per mezzo di adeguate istituzioni, perfettamente strutturate e animate da specialisti qualificati e credibili. I musulmani che partecipano al dialogo sono per lo più individui singoli, che rispondono a inviti di organismi non-musulmani; questo è vero anche quando i partecipanti sono ulema autentici e di prestigio, come ad esempio i tunisini Habib Belkoudja e Mokhtar Jellami.

Delle varie organizzazioni internazionali musulmane, nessuna ha sentito il bisogno di creare un proprio speciale dipartimento finalizzato al dialogo interreligioso. La stessa cosa vale per le università dei paesi musulmani. Non c'è nessuna università che abbia un dipartimento di studi e di ricerche dedicate alle religioni non musulmane, da cui possano nascere autentici competenti, paragonabili sotto ogni punto di vista ai numerosi studiosi occidentali specialisti dell'islam e delle altre religioni. Orbene, per poter dialogare con l'altro, è necessario prima conoscerlo. Per fondare e far funzionare le strutture (ammesso che lo si voglia fare, il che non è certo) bisogna poterle dotare di tutti i mezzi.

È un circolo vizioso, di cui di fatto ci si accontenta. Tutto quello che si muove disturba, soprattutto disturba lo spirito. Vi è una logica immanente all'islam attuale, conservatore fino al midollo, che non bisogna mai perdere di vista per afferrare le tante pesantezze che lo opprimono e lo paralizzano. Asservito da secoli di dispotismo e di strumentalizzazione politica, sottoposto a censure d'ogni specie e, quel ch'è peggio,

<sup>11</sup> Kamāl Ṣalībī, *The Bible Comes from Arabia*, London, Pan Books, 1985, 1987<sup>2</sup>. Kamāl Ṣalībī, nato a Beirut nel 1929 e professore di storia all'American University of Beirut, è anche autore di *Ḥafāyā al-tawrāh wa asrār ša'b isrā'īl*, Bayrūt [Beirut], Dār al-sāqī, 1991<sup>3</sup>.

<sup>12</sup> Si veda il resoconto in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), XX, 1994, pagg. 307-308.

all'autocensura, la più avvilente per la dignità umana e la più mortale per lo spirito, esposto a violenze di ogni natura, è stato obbligato a entrare nell'avventura del dialogo interreligioso in modo inadeguato, perché assolutamente non preparato, né sul piano organizzativo né sul piano intellettuale. Bisogna accettare questa situazione come una fatalità inevitabile? Atteggiarsi a un permanente rifiuto? Per una religione come l'islam, col suo peso storico e di civiltà, è difficile pensare che questa situazione sia definitiva. Eppure devo constatare che, dopo il mio testo *Islam e dialogo*<sup>13</sup> dove diversi anni fa deploravo lo squilibrio esistente a livello delle istituzioni e degli uomini a sfavore dell'islam, la situazione non è affatto migliorata.

Il vuoto che si perpetua, vuoto strutturale, intellettuale e conseguentemente dottrinale, mi ha spinto a prendere alcune iniziative personali, le quali sono rimaste, come m'aspettavo, senza seguito. Una decina d'anni fa, esattamente il 12 maggio 1985, avevo indirizzato al pakistano Jiyed Sharifuddin Pirzada (che nel dicembre 1984 era subentrato al tunisino Habib Chatti nella carica di segretario generale dell'OCI) una lunga lettera. In essa sollecitavo la creazione in seno a quest'organismo (che mi pareva e ancora mi pare il più adeguato in proposito), di un Dipartimento per le Religioni Non-Musulmane, dedito al compito di fondare un moderno istituto volto a formare gli specialisti musulmani in religioni non-musulmane e candidato nello stesso tempo a essere l'interlocutore qualificato e valido delle organizzazioni sovranazionali (per lo più cristiane) il cui programma è il dialogo interreligioso. Questa lettera spedita, in plico raccomandato e pubblicata nel contempo in *Al-ṣadā*<sup>14</sup>, è rimasta naturalmente senza risposta. L'OCI aveva e seguita ad avere cose migliori da fare!

A Roma, nel 1986, nel corso di un colloquio sul tema «Il dialogo, fondamento universale della pace», ho sottolineato le difficoltà strutturali dell'islam, un islam che non dispone «e non ha mai disposto nel corso della sua storia, di una struttura equivalente a quella del Concilio Vaticano o del Consiglio Ecumenico delle Chiese»<sup>15</sup>. Aggiungevo che è urgente risolvere queste insufficienze le quali, qualora protratte, rischiano di avere gravi conseguenze interne ed esterne<sup>16</sup>. Il primo aprile 1988,

<sup>13</sup> Mohamed Talbi, *Islam e Dialogue. Reflexions sur un thème d'actualité*, Tūnis, Maison Tunisienne de l'Edition, 1972. Si veda il presente volume, pagg. 1-26.

<sup>14</sup> Si veda *Al-ṣadā* (Tūnis), settimanale tunisino pubblicato dal quotidiano «Al-ṣabāḥ» che ha cessato le pubblicazioni, 12 marzo 1985, pag. 26.

<sup>15</sup> Mohamed Talbi, «Le Dialogue et la Paix», relazione al convegno *Il dialogo come fondamento universale della pace* (Roma, 2-4 luglio 1986), pag. 55.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pag. 56.

sul quotidiano «Al-ṣabāḥ» ho riproposto la questione, questa volta nel quadro tunisino, in un articolo intitolato «L'insegnamento religioso nel mondo della scienza e del pluralismo»<sup>17</sup>. Auspicavo, senza troppe illusioni, che l'università teologica di Tunisi, al-Zaytūna, ove si profilavano velleità di modernizzazione, creasse un dipartimento d'insegnamento delle religioni non-musulmane e un centro di studi e ricerche religiose. Che l'auspicio si rivelasse poi vano, non fu una sorpresa. Ma ciò non impedì che io tornassi ostinatamente sulla questione in un'intervista apparsa ancora su «Al-ṣabāḥ» del 17 dicembre 1991. Infine, in un quotidiano saudita<sup>18</sup> ancora una volta ho perorato, senza troppe illusioni almeno per l'immediato, la causa della creazione di istituzioni di insegnamento delle religioni non musulmane, del dialogo interreligioso e della formazione di specialisti musulmani di queste tematiche.

Solo una volontà ostinata potrà infatti in un giorno che speriamo non troppo lontano vincere le pesantezze e le reticenze e aprire finalmente la strada alla discussione aperta. Perché è impensabile e suicida che l'islam, nell'epoca del pluralismo e delle grandi strade dell'informazione, si chiuda in permanenza, indefinitamente, nella sua altezzosa ignoranza, cioè, di fatto, nei suoi complessi e nella sua impotenza. L'ignoranza non lo preserva, anzi l'espone di più. Se le strutture internazionali musulmane continuano a investire energie soltanto in questioni d'ordine «politico», destinando alla cultura non più che briciole, perdono le vere priorità.

L'islam sbaglia gravemente se pensa di poter risolvere i nuovi problemi interni ed esterni imponendo restrizioni al pensiero e facendo ricorso alla repressione. La sua salvezza è nel rinnovamento del nuovo pensiero, rinnovamento che si attiverà solo cercando il contatto e dialogando con tutte le religioni e culture del mondo.

Senza pretendere di essere del tutto esaurienti, dobbiamo ora segnalare alcune associazioni miste, alcune decisamente attive, altre con attività sporadica, tutte quante esemplari nel senso di una sana e fruttuosa collaborazione. Citerò innanzitutto l'associazione parigina «Fraternità di Abramo», il cui statuto nel primo articolo recita che essa «si pone lo scopo di riunire tutti coloro che, a diverso titolo, coltivano i valori spirituali, morali e culturali derivanti dalla tradizione di Abramo, e che si propongono di sforzarsi sinceramente di approfondire la mutua comprensione e del pari e contemporaneamente promuovere per tutti gli

<sup>17</sup> Mohamed Talbi, «Al-ta'lim al-dīnī fī 'ālam al-'ilm wa al-ta'addūdiyya» in «Al-ṣabāḥ» (Tūnis), 1 aprile 1988, pag. 4.

<sup>18</sup> Mohamed Talbi in «Al-jazīra», 26 *rajab* 1412/ 30 gennaio 1992, 7063, pagg. 7 e 18.

uomini la giustizia sociale e i valori morali, la pace e la libertà». In modo discreto e continuativo l'associazione, che raccoglie ebrei, cristiani e musulmani, persegue instancabilmente, in un autentico spirito d'ascolto e di testimonianza, la realizzazione dello scopo che ne ha motivato la creazione. Essa organizza incontri, conferenze, manifestazioni comuni, e pubblica un bollettino trimestrale che è giunto alle soglie del centesimo numero. Da citarsi come esemplare è inoltre l'Associazione degli Scrittori Credenti d'Espressione Francese (AECEF), fondata da Olivier Clément, che ne è stato presidente sino al 1994, a Parigi. Anovera, tra i suoi soci, ebrei, cristiani e musulmani; in particolare, essa organizza ogni anno un colloquio ebraico-islamico-cristiano. Ancora va ricordato il Gruppo di Ricerche islamico-cristiane<sup>19</sup> (GRIC), presieduto da Ḥmīda Ennaifer, di natura diversa e originale. Nato nel 1977, su iniziativa di un piccolo nucleo di amici cristiani e musulmani che avevano avuto occasione d'incontrarsi e di simpatizzare nel corso di una serie di colloqui, il gruppo si articola essenzialmente in Francia, in Belgio e nel Maghreb, e si propone di condurre ricerche in comune su argomenti inerenti alla fede, o che possono essere affrontati partendo da una prospettiva di fede. Il GRIC ha già pubblicato due opere (altre ne sta pubblicando): *Ces Ecritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*<sup>20</sup> e *Foi et Justice. Un défi pour le Christianisme e l'Islam*<sup>21</sup>.

Il dialogo strutturato dispone naturalmente d'organi d'espressione e informazione: *Islamochristiana* è l'organo del Pontificio Istituto di Studi Arabi e di islamistica (PISAI) e *Current Dialogue* quello del Consiglio Ecumenico delle Chiese, Ufficio delle relazioni interreligiose. Le due riviste non hanno pubblicazioni corrispondenti nel mondo islamico, il che si spiega perfettamente in materia di dialogo. *Islamochristiana* è ovviamente specializzata nel dialogo islamo-cristiano ed è di gran lunga la miglior rivista in questo settore. Essa pubblica, fin dalla sua fondazione (1975) articoli di fondo di autori cristiani e musulmani, in francese, inglese e in casi speciali in arabo, e una quantità di informazioni in-trovabili da qualsiasi altra parte. *Current Dialogue*, fondata nel 1981 si ispira in maggior misura al dialogo interreligioso sul piano generale e ri-

<sup>19</sup> Sulla costituzione del GRIC e il suo orientamento si veda *Islamochristiana* (Pisai, Roma), IV, 1978, pagg. 75 e 186.

<sup>20</sup> Ḥmīda Ennaifer in Groupe de recherches islamo-chrétien, *Ces Ecritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*, Paris, Le Centurion, 1987, trad. ingl. *The Challenge of the Scripture*, Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1989; si veda il resoconto in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), 13, 1987, pag. 268.

<sup>21</sup> Ḥmīda Ennaifer, *Foi et Justice. Un défi pour le Christianisme e l'Islam*, Paris, Le Centurion, 1993; si veda il resoconto in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), XIX, 1993, pagg. 356-59.

porta soprattutto le discussioni in corso nell'ambiente cristiano, soprattutto protestante.

In area islamica segnalo *The Muslim World Book Review*<sup>22</sup> che all'occasione pubblica rendiconti di colloqui interreligiosi soprattutto islamico-cristiani, e, assai importante, la nuova rivista *Encountres* la cui nascita colma un vuoto e che si pone l'obiettivo «di promuovere lo spirito del dialogo e della mutua comprensione tra persone di diverso credo e convinzione, poiché non è più possibile, oggi, ignorare l'altro e vivere nell'isolamento»<sup>23</sup>.

### 1.2. *Il rischio della strumentalizzazione del dialogo*

Louis Gardet, «l'ospite dell'islam»<sup>24</sup>, cristiano esemplare per sincerità e serenità nella sofferenza e grande islamista il quale, come il suo amico Louis Massignon, aveva vissuto il dialogo con grande intensità, scriveva nel suo ultimo libro: «Dopo il Vaticano II il pensiero e la teologia cristiana si sentono in “dialogo” con le altre grandi religioni non cristiane (...) Il “dialogo”, questo sostituto di un apostolato dal bilancio passivo, mi diceva un giorno un amico musulmano (...) Come si capisce che promuovere il dialogo non basta a vincere la corposa e dura diffidenza che suscitano, in Asia o in Africa, le iniziative missionarie cristiane!»<sup>25</sup> (attuate nel corso dei secoli e specialmente nell'Ottocento).

L'islam è una «religione politica» che, a partire dalla *nabḍa*, il suo rinascimento (relativo), ha cercato di sbarazzarsi, spesso in contesto violento, dall'influenza dell'ideologia del potere, anche se in effetti vi è rimasta avvolta sempre di più. L'islam è preda dell'ideologia politica e ne rimane condizionato; è sempre stato così. Per quanto ne sappiamo, è l'unica religione che ha inscritto la politica nella sua *'aqāda*, cioè nel suo credo. L'*imāma* (l'esercizio dell'autorità) è il nocciolo del credo sciita e tutte le altre correnti dell'islam sono state indotte o costrette ad adeguarsi e questo credo. In cui non è la missione a possedere valore, ma il potere.

<sup>22</sup> La rivista *The Muslim World Book Review* è pubblicata a Leicester da The Islamic Foundation and The International Institute of Islam Thought. La stessa fondazione pubblica anche *Focus on Christian-Muslim Relations*, bollettino mensile di alcune pagine dedicate alle relazioni islamo-cristiane.

<sup>23</sup> Quartino pubblicitario apparso in *The Muslim World Book Review*.

<sup>24</sup> Louis Gardet è scomparso prematuramente il 17 luglio 1986. Si veda Mohamed Talbi, «In memoriam. Louis Gardet, l'hôte de l'Islam» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), XII, 1986, pagg. 15-16.

<sup>25</sup> Louis Gardet, *Regards chrétiens sur l'Islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, pag. 9.



Il cristianesimo è una «religione missionaria». Questo non significa che esso non abbia avuto rapporti, anche rilevanti, con il potere, e non l'abbia compiaciuto negli aspetti più teocratici. Ma oggi si è definitivamente e radicalmente staccato dal potere. Gli rimane la missione.

È necessario avere presenti queste due caratteristiche fondamentali e opposte per capire gli sviluppi successivi.

La missione è chiaramente e imperativamente inscritta nei testi del cristianesimo. Il testo cui più spesso ci si richiama e che conclude il Vangelo di Matteo (28, 16-30) è il seguente: «Gli undici discepoli, intanto, andarono in Galilea, sul monte che Gesù aveva loro fissato. Quando lo videro, gli si prostrarono innanzi; alcuni però dubitavano. E Gesù, avvicinosi, disse loro: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo»<sup>26</sup>.

Nella sua celebre riunione di Edimburgo del 1910, la Conferenza Mondiale Missionaria preconizzava un'evangelizzazione aperta, senza retorica. Era l'epoca delle certezze massicce e della colonizzazione trionfante. Tutte le teologie cristiane (e anche musulmane) erano allegramente esclusiviste: *Extra ecclesiam nulla salus*. Altrettanto può dirsi dell'islam, mettendo la moschea al posto della chiesa. I campanili e i minareti spiccano alti e aguzzi. Evangelizzare è salvare. Del resto sono cambiate solo le forme, il principio resta più o meno definitivo. La tolleranza che oggi glorifichiamo non era a quel tempo percepita come virtù. Negli anni intorno al 1945, nel *Dizionario di teologia cattolica* si leggeva: «La tolleranza non può avere per oggetto un bene come tale (...); essa non può riguardare che un male (reale o supposto) che, per un motivo serio, non si può pensare di impedire»<sup>27</sup>.

Soltanto con l'emergere del nuovo ordine mondiale negli anni sessanta le certezze, e forse anche in primo luogo i metodi, avevano cominciato a incrinarsi, a subire scosse. Fu allora evidente che non si poteva più continuare a evangelizzare come nel 1910, con la medesima filosofia o la medesima teologia. Il Concilio Vaticano II (1962-1965) introdusse una

<sup>26</sup> Matteo XXVIII, 16-30; si vedano anche Marco, XVI, 15; Luca, XXIV, 46-49; Giovanni, XX, 21-23.

<sup>27</sup> Citato da Benoît Lobet, *Tolerance et Vérité*, Paris, Nouvelle cité, 1993, pagg. 10-11, trad. it. *La verità può essere tollerante? Semplici regole per il dialogo*, Roma, Città nuova, 1995. Sulla tolleranza si veda anche Mohamed Talbi, «La liberté religieuse. Droit de l'homme, ou vocation de l'homme?» in *La Spiritualité. Une exigence de notre temps*, atti del IV Incontro islamo-cristiano, Tūnis, CERES, 1988, pagg. 173-76. Si veda il presente volume, pagg. 87-97.

nuova teologia, un nuovo approccio alle chiese separate e alle religioni non cristiane. I documenti relativi al dialogo interreligioso sono oggi disponibili in una bella pubblicazione<sup>28</sup>. Secondo l'espressione di Maurice Borrmans, questi documenti «definiscono l'atteggiamento cristiano e più propriamente cattolico, di fronte all'essenza religiosa degli altri».

Qual è questo atteggiamento? Ci limiteremo al dialogo con le religioni non cristiane e, per ciò che riguarda la Chiesa cattolica, a due documenti pontifici più recenti che ne trattano: *Redemptoris missio*, enciclica di Giovanni Paolo II<sup>29</sup>, e *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti, concernenti il dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*<sup>30</sup>. Come ha fatto notare Claude Geffré a proposito della *Redemptoris Missio*, questi due testi costituiscono una «teologia rinnovata dalla missione»<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> I documenti del magistero pontificio sul dialogo interreligioso sono stati raccolti in una pregevole pubblicazione: Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio*, a cura di Francesco Gioia, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994. Si veda il resoconto di Maurice Borrmans in *Islamocristiana* (Pisai, Roma), XX, 1994, pagg. 323-24.

<sup>29</sup> Giovanni Paolo II, *Redemptoris Missio. Lettera enciclica circa la permanente validità del mandato missionario*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 7 dicembre 1990; trad. it. *La Missione del Redentore*, Leumann (To), Elle Di Ci, 1991, trad. fr. Paris, Éditions du Cerf, 1992<sup>3</sup>, con introduzione di Claude Geffré.

<sup>30</sup> Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Dialogo e Annuncio* cit.

<sup>31</sup> Presentiamo succintamente, sotto forma di alcune citazioni, questa teologia: «La missione del Cristo Redentore, affidata alla Chiesa, è ancora molto lontana dal compimento (...) questa missione è ancora agli inizi»; «Popoli tutti, aprite le porte a Cristo»; «La prima forma di evangelizzazione è la testimonianza»; «Fondazione di Chiese Locali (...) La missione *ad gentes* ha come obiettivo fondare comunità cristiane, condurre Chiese alla piena maturità»; «Il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa»; «Il dialogo deve essere condotto e messo in atto nella convinzione che la Chiesa è la via ordinaria della Salvezza ed essa sola possiede la pienezza degli strumenti della salvezza»; «Non vi ha da esserci né capitolazione né irenismo, ma testimonianza reciproca»; «La Chiesa e i missionari sono i promotori dello sviluppo grazie alle loro scuole, alle loro università, alle loro culture agricole sperimentali»; «Dialogo e Annuncio, due forme autentiche e necessarie alla missione (...) Le due attività vengono riconosciute come espressioni autentiche dell'unica missione della Chiesa verso tutti i popoli e tutte le persone»; «Priorità dell'annuncio (...) L'annuncio ha la priorità al di sopra di tutte le altre forme di attività ecclesiale, mentre il dialogo è uno degli elementi integranti» (*Dialogo e Annuncio*, 9, corsivo mio). «La missione non limita la libertà ma la favorisce. La Chiesa propone, non impone nulla: rispetta le persone e le culture, e si arresta di fronte all'altare della coscienza» (*Redemptoris Missio*, 39). «Il dialogo, un elemento che fa parte integrante della missione»; «L'annuncio e il dialogo, ciascuno nella sua sede, sono considerati tutte e due come componenti e forme autentiche dell'unica missione evangelizzatrice della Chiesa. Tutte e due tendono alla comunicazione della verità salvatrice»; «La Chiesa compie la sua missione di evangelizzazione in varie attività»; «Il termine *annuncio* (...) un invito ad entrare con il battesimo nella comunità dei credenti ch'è la Chiesa»; «Le forme del dialogo (...); a) *Il dialogo della vita* (...) b) *Il dialogo delle opere* (...); c) *Il dialogo degli scambi teologici* (...); d) *Il dialogo dell'esperienza religiosa*»; «La sincerità del dialo-

La teologia del dialogo del Consiglio Ecumenico delle Chiese quasi non differisce da quella della Chiesa Cattolica. L'esporemo in brevissimi tratti. La teologia del dialogo è il risultato di molteplici incontri e consultazioni alcuni dei quali s'erano tenuti precedentemente alla costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese, a Gerusalemme (1928), Tambaram (India, presso Madras, 1938), Davos (Svizzera, 1955), Galyateto (Ungheria, 1956), Nuova Delhi (1961), Città del Messico (1963), Brumana (Libano, 1966), Kandy (Sri Lanka, 1967), Uppsala (1968), Cartigny (Svizzera, 1969), Nairobi (1975), Chiangmai (Thailandia, 1977), Vancouver (1983) e San Antonio (Texas, 1989)<sup>32</sup>. Fu così definito l'atteggiamento delle chiese riformate, «in stretta collaborazione»<sup>33</sup> con il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, dopo matura riflessione e ampie consultazioni cui avevano partecipato eminenti pensatori cristiani. Nel 1979 il Consiglio Ecumenico delle Chiese pubblicò un orientamento<sup>34</sup> in favore del dialogo.

go interreligioso esige che vi si entri con l'integralità della propria fede». «*Ostacoli al dialogo* (...) *a*) Un radicamento insufficiente nella propria fede (...); *g*) ... percepito come un segno di debolezza o anche come un tradimento della fede (...); *b*) Il sospetto dell'individuo circa le motivazioni dell'interlocutore nel dialogo (...); *i*) Uno spirito di polemica (...); *f*) L'intolleranza (...). «L'annuncio della Chiesa sarà dunque ad un tempo progressivo e paziente, spondo i modi di coloro che intendono il messaggio, rispettandone la libertà e anche "la loro lentezza a credere"» (*Redemptoris Missio*, 79); «Ostacoli esterni: alcuni metodi di evangelizzazione utilizzati un tempo (...); *b*) (...) certuni temono la scomparsa della propria religione (...); *c*) una concezione diversa dei diritti dell'uomo (...); *d*) La persecuzione (...); *e*) (...) un clima d'intolleranza; *f*) (...) La conversione è vietata dalla legge (...); *g*) (...) Il pericolo dell'indifferenza, del relativismo, del sincretismo». «*L'annuncio è un dovere sacro* (...) quando per ragioni politiche o altro, l'annuncio è praticamente impossibile, la Chiesa compie già la sua missione evangelizzatrice non soltanto con la sua presenza e la sua testimonianza, ma anche con le sue attività (...) Il dialogo interreligioso e l'annuncio, pur non essendo sullo stesso piano, sono entrambi elementi autentici della missione evangelizzatrice della Chiesa»; «In pratica, il modo di assolvere la missione della Chiesa dipende dalle circostanze particolari di ciascuna chiesa locale, di ciascun cristiano». «Quando la Chiesa (...) adempie il compito di annunziare, essa ha spesso il bisogno di farlo in maniera progressiva (...) Allora, quando i tempi sono maturi può essere posta la questione decisiva di Gesù. I cristiani devono però sempre rammentare che il dialogo (...) resta orientato all'annuncio». «Che i credenti delle altre religioni abbiano un sincero desiderio di condividere la propria fede, è certo e non potrebbe sorprendere. Ogni dialogo implica la reciprocità e mira a bandire la paura e l'aggressività» (*Redemptoris Missio*, pag. III, corsivo mio).

<sup>32</sup> Su questi incontri si veda Charles A. Kimball, *Striving Together in the Way of God*, Ann Arbor (Mi.), University Microfilms International (UMI), 1987, pagg. 32-62. Si veda anche Kenneth Cracknell, «The Theology of Religion in the IMC and the WCC 1910-89» in *Current Dialogue* (WCC, Genève), 19, gennaio 1911, pagg. 3-18.

<sup>33</sup> World Council of Churches, *Ecumenical considerations on Christian-Muslim relations*, Genève, WCC Publications, 1991, pag. 3.

<sup>34</sup> World Council of Churches, *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths*, Genève, WCC Publications, 1990<sup>4</sup> riv.

A questo proposito va riconosciuto che la conferenza di San Antonio svolse un ruolo determinante<sup>35</sup>: «Il dialogo ha la sede sua propria e la sua integrità. Non è in opposizione né incompatibile con la testimonianza e l'annuncio. Noi non intaccheremo neppure di poco la nostra fedeltà se ci impegneremo nel dialogo. Infatti, il dialogo con persone di fedi diverse è viziato solo quando non procede di per sé da un impegno di fede fermamente assunto e chiaramente espresso (...) Nel dialogo siamo invitati ad ammettere, in spirito d'apertura, la possibilità che Dio (che noi conosciamo in Gesù) possa incontrarci anche nelle vie di fede dei nostri vicini diversi»<sup>36</sup>.

Dal canto suo l'opuscolo intitolato *Ecumenical Considerations on Christian-Muslim Relations* precisa: «Il dialogo esige il rispetto dell'identità e dell'integrità dell'altro»<sup>37</sup>. Infatti il dialogo deve permetterci di mobilitare le risorse di ciascuna delle nostre diverse tradizioni religiose, per «aiutarci, di fronte alle minacce del nostro tempo, a sopravvivere insieme, e a operare in comune in favore della pace, della giustizia e della salubrità ecologica»<sup>38</sup>. «I musulmani hanno espresso le loro reticenze a proposito del dialogo, vedendo in esso una forma mascherata del neoimperialismo cristiano o un colonialismo intellettuale (...) L'islam viene percepito anch'esso dai cristiani come fondamentalmente intollerante, violento e minaccioso»<sup>39</sup>. «I musulmani hanno pure obiezioni contro il proselitismo cristiano all'interno della comunità islamica. Sebbene l'islam in se stesso sia legato alla *da'wa* (missione), i musulmani, tradizionalmente, non tentarono mai di persuadere le "Genti del Libro" ad abbracciare l'islam. I cristiani, pensando che quest'attività missionaria è parte integrante dell'apostolato, non hanno escluso nessuno dall'invito a seguire il Cristo. Tuttavia, un riesame dei tentativi cristiani di convertire i musulmani, rivela una lunga storia di argomentazioni, di polemiche e di discussioni che avevano dato poco frutto»<sup>40</sup>. «Uno dei principali obiettivi del dialogo è la ricerca comune di un modello possibile di società e di cooperazione per costruire una comunità realmente umana che possa garantire l'uguaglianza per tutti, salvaguardare le li-

<sup>35</sup> Si vedano gli atti della conferenza di San Antonio (Tx.), maggio 1989, sulla missione mondiale e l'evangelizzazione in Frederick R. Wilson (a cura di), *The San Antonio Report. Your Will be Done: Mission in Christ's Way*, Genève, WCC Publications, 1990.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pag. 32, paragrafo 28; si veda anche World Council of Churches, *Ecumenical considerations in Christian-Muslim relations* cit., pag. 5.

<sup>37</sup> World Council of Churches, *Ecumenical considerations in Christian-Muslim relations* cit., pag. 5.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pag. 6.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pag. 7.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pag. 11.

bertà religiose e le particolarità»<sup>41</sup>. «Un'altra causa di tensione tra cristiani e musulmani proviene dal fatto che l'islam e il cristianesimo sono entrambi religioni orientate verso la missione (...) esse devono tentare di esercitare la loro missione o *da'wa*, per vie che rispettino la libertà e la dignità delle persone, e mantengano l'armonia tra le comunità. Spesso i musulmani sospettano che le attività cristiane (educative, mediche e filantropiche) mascherino l'obiettivo nascosto del proselitismo. Ma la *diakonia* è una forma di testimonianza che ha la sua identità propria. Di conseguenza, i cristiani sono costantemente chiamati a perseverare in quest'integrità, e a essere visti come impegnati in un servizio disinteressato di amore. Il nostro ministero di testimonianza tra i popoli di fede differente presuppone la nostra *presenza* presso di loro, la nostra sensibilità ai loro più profondi impegni di fede e alle loro esperienze, la nostra volontà d'essere loro servitori in ossequio a Cristo, la nostra *affermazione* di ciò che Dio ha fatto e va facendo tra loro, e il nostro *amore*. Dal fatto che il mistero di Dio nel Cristo supera il nostro intelletto, e di fatto che la nostra conoscenza del potere salvifico di Dio è imperfetta, noi, cristiani, siamo chiamati a essere *testimoni*, di fronte agli altri, e non loro giudici. Affermiamo che si può essere miti e a un tempo missionari, ed è questo, in effetti, l'unico modo d'essere missionari»<sup>42</sup>.

Così, nel corso degli ultimi decenni, è stata elaborata una coerente teologia cristiana, in cui dialogo e missione sono intimamente legati. Un fatto è certo: la missione non è più quella che era alla Conferenza Missionaria Mondiale di Edimburgo nel 1910. A un nuovo ordine mondiale corrisponde una nuova missione mondiale, sostenuta dal dialogo.

Come stanno le cose per quel che riguarda l'islam? In islam, al vuoto dialogico strutturale che abbiamo segnalato e deplorato, corrisponde il vuoto teologico. Tutto è collegato. Non esiste una teologia musulmana del dialogo. Si può a malapena segnalare qualche tentativo senza seguito, e qualche presa di posizione personale tra le autorità.

Nel Centro Ortodosso di Chambésy (Ginevra) ebbe luogo, dal 20 al 30 giugno 1976, una conferenza sul tema *Missione cristiana e Da'wa islamica*, organizzata dalla Commissione di Missione e di Evangelizzazione del Consiglio Ecumenico delle Chiese (Ginevra), in cooperazione con la Fondazione Islamica (Leicester, Gran Bretagna) e con il Centro per lo Studio dell'islam e delle relazioni islamo-cristiane (Selly Oak College, Birmingham). In quella conferenza si poterono ascoltare gli in-

<sup>41</sup> *Ibid.*, pag. 14.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pag. 5, con riferimento al rapporto della conferenza di San Antonio (Tx.); il corsivo è nel testo inglese.

terventi del vescovo A. Rudvin (Norvegia e Pakistan); di Isma'îl R. Faruqi (Temple University, Filadelfia, Stati Uniti), di Lamin Sanneh (cristiano, Università del Ghana) e del professor Rasjidi (musulmano, Università di Giacarta, Indonesia).

Nella Dichiarazione finale della Conferenza<sup>43</sup> si legge: «La Conferenza si proponeva di promuovere la mutua comprensione tra Musulmani e cristiani e di cercare le condizioni di un “modus vivendi” che garantissero il bene spirituale di tutti (...) Ogni comunità religiosa dovrebbe vedersi riconoscere il diritto di vivere la propria vita religiosa secondo la propria religione in completa libertà... la famiglia è un’istituzione eminentemente preziosa e necessaria (...) nella Conferenza si è dovuto constatare con amarezza che certi cristiani, in certi paesi musulmani, si sono sentiti porre dei limiti all’esercizio delle proprie libertà religiose e si sono visti rifiutare il loro diritto a usufruire di edifici religiosi (...) I partecipanti cristiani rivolgono ai loro fratelli musulmani tutta la loro simpatia per i torti morali che il mondo musulmano ha subito da parte dei colonialisti, dei neocolonialisti e dei loro complici (...) La Conferenza si duole dell’abuso della *diakonia* (...) raccomanda che ben presto (...) cristiani e Musulmani siano invitati a prendere parte a un’assemblea rappresentativa delle due religioni perché vi siano presi in considerazione i metodi propri della missione e della *da'wa*, nonché le regole peculiari di ciascuna religione, e infine per cercare in essa le modalità che permettano a ogni religione di esercitare il proprio appello missionario in conformità con la propria fede».

La raccomandazione finale fu beninteso un piissimo voto ma, com’è normale, inefficace: lettera morta. C’è da stupirsi?! D’altronde non si vede bene, ed è il meno che si possa dire, qual effetto la Conferenza potesse avere sulla concezione di una teologia musulmana della *da'wa* (missione) e del dialogo, in parallelo con la teologia cristiana.

Un anno dopo, la Conferenza di Chambésy trovò una certa eco al Congresso Mondiale per orientare (*tawjîh*) la *da'wa* (missione) e formare i *du'ât* (missionari)<sup>44</sup>. Questo congresso si svolse presso l’Università islamica di Medina dal 24 al 29 *şafar* 1397/ 12-17 febbraio 1977. Esso raccolse più di duecento partecipanti provenienti da più di settanta paesi, compresi alcuni europei con cospicue minoranze musulmane. Le

<sup>43</sup> Pubblicato in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), III, 1977, pagg. 234 e 236. Si vedano gli atti della Conferenza in *International Review of Mission* (Conseil Œcuménique des Eglises, Genève), 260, LXV, ottobre 1976.

<sup>44</sup> Le raccomandazioni del congresso si trovano in Aḥmad ‘Abd al-Wahhāb, *Ḥaqīqat al-tabsūt bayna al-mādī wa al-hādīr* (La realtà missionaria passata e presente), al-Qāhira [Il Cairo], Maktabat wahba, 1401/1981, pagg. 209-14, trad. fr. di Gérard Demeerseman «Al-da'wa al-islāmiyya. L’appel a l’Islam» in *Eutdes Arabes Dossier* (Pisai, Roma), 2, 1987, pagg. 59-69.

raccomandazioni del congresso vertono attorno a cinque temi: 1) metodi della *da'wa* islamica e modi per farla evolvere; 2) formazione dei missionari; 3) mezzi d'informazione; 4) propagande e orientamenti contrari all'islam; 5) raccomandazioni generali.

Molte questioni furono trattate nel corso di quel congresso, e furono enunciati alcuni proponimenti: creare moschee in tutte le università; incoraggiare gli universitari specializzati nella *da'wa* con adeguati sussidi materiali; fornire un buona formazione scientifica e culturale al missionario; creare facoltà di *da'wa* nelle diverse regioni del mondo; assicurare il coordinamento tra le facoltà di *da'wa* già in funzione; organizzare incontri fra missionari musulmani per la reciproca conoscenza e lo scambio di esperienze; contrastare il pericolo di propagazione del Vangelo nelle chiese e nelle scuole; mettere in guardia i musulmani contro la limitazione delle nascite; adottare un progetto di un'enciclopedia dell'islam con particolarissima attenzione ai tanti errori presenti nelle enciclopedie redatte dagli orientalisti; prender atto che la Conferenza islamo-cristiana tenutasi a Chambésy nel giugno del 1976 aveva riconosciuto i torti fatti all'islam e ai suoi rapporti con i cristiani dalle «missioni di evangelizzazione»; mettere in guardia i musulmani contro le diverse manifestazioni ostili all'islam che si nascondono sotto la maschera di congressi di diverso nome, come il Congresso delle scienze umane, il Club dell'amicizia e così via.

Il «congresso mondiale» svoltosi a Medina non ebbe ulteriore seguito. Sarebbe tra l'altro interessante sapere quali sono le Facoltà di *da'wa* antiche e quelle che sono state create successivamente, a meno che non si tratti degli insegnamenti impartiti nelle istituzioni tradizionali per la formazione dei predicatori del venerdì per le moschee. In tal caso però siamo davvero distanti dal merito delle questioni. Si ha l'impressione che il significato dei termini *da'wa* (missione) e *du'āt* (missionari) fosse piuttosto vago nella mente degli oltre duecento congressisti. La confusione dei generi fu dunque totale in quel congresso riunitosi appositamente allo scopo di riflettere sull'«orientamento» della «missione». Su questo argomento non si riuscì a definire teologia alcuna. Quanto al dialogo, l'argomento non fu neppure affrontato.

Nel corso dell'estate del 1980 si tenne ad Algeri il Seminario del Pensiero islamico. Il terzo tema di questa riunione era dedicato agli «Orizzonti della *da'wa* islamica nel XX secolo». Neppure questo incontro riuscì a elaborare proposte concrete<sup>45</sup>.

Nei confronti del problema della missione i musulmani si rendono

<sup>45</sup> Sul Seminario si veda *Etudes Arabes Dossiers* (Pisai, Roma), 2, 1987, pagg. 70-83.

ben conto, in coscienza, d'aver bisogno d'una replica, ma non arrivano ancora a formulare una teologia consistente e coerente. Al dialogo partecipa sempre più numerosa una schiera di ulema, esperti religiosi dell'islam. Tra di loro Muḥammad al-Muḥtār al-Sallāmī, il *Gran muftī* della Repubblica Tunisina. Invitato dalla Comunità di Sant'Egidio egli partecipò, nei pressi di Bruxelles, a un congresso (13-15 settembre 1992) che raccolse ebrei, cristiani, musulmani, buddisti e induisti. Riproduciamo alcuni significativi estratti della sua comunicazione: «Il dialogo che noi cerchiamo è quello che si propone uno scopo, e a mio giudizio, lo scopo è di consolidare i legami tra le famiglie dei credenti. I credenti, proprio in virtù della loro fede in un Dio Uno e Creatore, sono più adatti a superare gli aspetti negativi delle differenze esistenti, per far evolvere e fruttificare gli elementi d'accordo e di complementarità.

Il dialogo islamo-cristiano costituisce un elemento fondamentale della *da'wa* islamica (...) Il dialogo con le genti del libro è un dovere ed è la stessa fedeltà all'islam a imporlo. “Di: O gente del Libro! Venite a un accordo equo fra noi e voi, decidiamo cioè di non adorare che Dio e di non associare a Lui cosa alcuna, di non sceglierci fra noi padrone alcuno che non sia Dio”» (Corano III, 64). Il musulmano ha l'ordine di entrare in dialogo con le genti della Scrittura. Questo dialogo, nella sua essenza, è un dialogo costruttivo, che cerca i punti di convergenza (*al-talaqqī*).

Chiunque frequenti il Corano e la Tradizione acquista la certezza che tutti e due chiamano i musulmani ad avvicinarsi alle Genti del Libro, perchè essi hanno un'origine comune e uno scopo comune... Tuttavia l'atteggiamento della Chiesa è stato ostile nel corso dei secoli all'islam, di un'ostilità continua, totalmente priva della tolleranza insegnata dal Cristo, salvezza eterna a Lui! Le crociate, e poi i tribunali dell'Inquisizione e la collaborazione tra la Chiesa e il colonialismo, hanno inferto sanguinose ferite, danneggiato gravemente l'edificio dell'avvicinamento che l'islam aveva voluto costruire, e i rapporti che aveva voluto consolidare (...) [I principali ambiti del dialogo sono da al-Sallāmī individuati nei punti seguenti:] desistere dal voler convertire l'altro, giacché non v'è nulla di più difficile che distogliere un credente dalla sua fede (...); che gli adepti di ciascuna religione orientino i loro sforzi al ricupero di quelli che li hanno abbandonati (...); che ci si occupi di etica (...); del ruolo dell'uomo nell'Universo. Gli scienziati si sono infatti ribellati a Dio e la scienza si è separata dalla religione (...); facciamo sì di rivolgersi tutti a Dio nelle nostre preghiere affinché la pace si estenda in tutti gli angoli del mondo e riempia le nostre dimore»<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Si veda *Al-bidāya* (Tūnis), 2, X, settembre-ottobre 1992, pagg. 59-63, in lingua araba.



Queste parole testimoniano chiaramente l'atteggiamento degli ulema più aperti al dialogo. Quanto ad Aḥmad ʿAbd al-Wahhāb, nell'opera che abbiamo già citato, *La realtà missionaria*, egli denuncia in blocco qualsiasi dialogo, sempre equivoco a suo giudizio<sup>47</sup>.

Concludendo, i problemi posti dal dialogo, dalla missione e dalla *daʿwa* non sono risolti egualmente per tutti. I musulmani che partecipano a incontri organizzati per iniziativa delle chiese o delle comunità cristiane non manifestano sempre una piena e lucida consapevolezza della teologia in essi sottesa. L'islam da parte sua non ha elaborato una teologia corrispondente. Se continueranno a mancare strutture formative adeguate, anche il vuoto teologico permarrà<sup>48</sup>.

## 2. Per un dialogo di testimonianza, di emulazione e di convergenza

Ogni parola porta un significato e, in questo senso, ogni parola è strumento. Ogni discorso, composto di parole che hanno un significato, è dunque fatalmente strumentalizzato. Ne consegue che ogni dialogo è per forza strumentalizzato, altrimenti sarebbe privo di senso. Tutto sta nel sapere qual è lo scopo della sua strumentalizzazione. La teologia cristiana è chiara: la strumentalizzazione del dialogo è a favore dell'annuncio, della missione e dell'evangelizzazione. Non esiste teologia musulmana che vi corrisponda, ben definita da strutture adeguate e «responsabile» sulla questione.

Non si può, è ovvio, rimproverare a nessuna religione la sua teologia e ancor meno gliela si può imporre. Dobbiamo affermare con forza (poiché le battaglie per la libertà non sono mai vinte definitivamente) che ogni persona, ogni collettività, ogni comunità ha il diritto, o meglio, il dovere, d'apostolato, cioè il diritto e il dovere di esprimere liberamente le proprie convinzioni, con o senza Dio, di farle conoscere e diffonderle, *senza privilegio particolare per gli uni o per gli altri*, con gli stessi mezzi riconosciuti accettabili per tutti, e compatibili con la dignità umana. Che la missione o la *daʿwa* «si fermi al cospetto dell'altare della coscienza» (prendiamone atto, visto che non è mai stato così nei tempi in cui si poteva agire altrimenti, all'epoca in cui la tolleranza non era necessariamente una virtù). Ma oggi, appunto, è inteso. In questo secolo dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, chi oserebbe francamente, e *liberamente*, dire il contrario? Ciò non significa affatto

<sup>47</sup> *Ibid.*, pagg. 169-174.

<sup>48</sup> Mohamed Talbi e Olivier Clément, *Un respect têtue*, Paris, Nouvelle cité, 1989, pag. 95.

che non si violino più le coscienze. Non è granché bello in terra islamica essere accusati di *ridda*, cioè di blasfemia o d'apostasia (ne sanno qualcosa Maḥmūd Muḥammad Ṭaha, impiccato a Khartoum nel 1985, Salman Rushdie, Taslima Nasreen, Faraj Foda, assassinato al Cairo nel 1992, e Sadoq Melallah, decapitato in Arabia Saudita, anch'egli nel 1992) e l'autocensura può diventare questione di sopravvivenza. Ripetiamolo, le lotte per la libertà non sono mai definitivamente vinte.

La libertà per ciascuno di esprimere e diffondere le proprie convinzioni (compreso il credo religioso, ma non solo) è un «sacro dovere». E ben sia! Ma non esiste alcun esempio nella storia dell'umanità in cui questo dovere sia stato così tenacemente perseguito, come nel caso delle organizzazioni missionarie. I loro avversari delle altre confessioni (non sono pochi!) non possono soffocare in sé il pensiero che in queste organizzazioni c'è un che di «quinta colonna». Quand'è così, checché si faccia, il dialogo non è più relazione interreligiosa ma «conflitto religioso». Così facendo viene deviato ogni dialogo strumentale che spunti sull'albero della missione o della *da'wa*, e così si conclude ogni forma di militanza religiosa che miri solo al proprio vantaggio.

Arriva infatti un momento in cui, finiti i banali preliminari della cortesia, è la volta della verità. Per tutte le religioni ci sono quelle soglie che non si possono valicare senza che inizino i conflitti. Le verità ultime di una fede non sono negoziabili. Le verità cristiane, in tutti i testi che fissano la teologia del dialogo, sono date come evidenti e indiscutibili: prendere o lasciare. «Non ci deve essere capitolazione né irenismo». Si tratta, attraverso il dialogo, di aprire le porte a Cristo. Nient'altro. Orbene, tutte le religioni hanno verità proprie che non possono subire «capitolazione né irenismo». Come evitare allora che il dialogo non diventi conflitto religioso, vale a dire una copia, forse non del tutto conforme, ma somigliantissima, delle varie *destructio destructionis* del passato che non erano pervenute letteralmente a nient'altro se non a scavare i solchi delle diffidenze e dei sospetti reciproci? È questo che si vuole? È da ingenui infatti pensare che le religioni, una volta che vengano ricacciate nelle loro ultime trincee, si facilitino con reciproca benevolenza il compito e facciano insieme a gara di cortesia? Fatalmente il «dialogo-missione», quale che sia il nome che si dà alla «missione» o qualunque ne sia il colore (l'abbiamo chiamato a suo tempo «dialogo-esca») è potenzialmente origine di conflitto interreligioso.

In queste condizioni non è meglio forse che la religione militante (nelle sue forme di missione o *da'wa* o altro) avanzi sotto la propria bandiera? «L'osservatore più irenico deve accettare le irriducibili differenze esistenti tra i principi non negoziabili» – scrive Norman Daniel –

aggiungendo che se uno dei credenti perde, «il problema non è risolto, è cancellato»<sup>49</sup>. Per purificare il dialogo, per preservarlo da qualsiasi sospetto o diffidenza, per garantirlo contro ogni riserva mentale, bisogna destrumentalizzarlo, liberarlo da qualsiasi dipendenza dal «militantismo religioso» quale che ne sia la natura e prospettargli *l'oggetto suo peculiare*. Quest'oggetto non può essere che un'azione comune, a cui possano partecipare tutte le religioni purché liberatesi dalla tendenza a fagocitarsi reciprocamente. In pratica ciò che si fa non ha bisogno di guardare agli orientamenti delle gerarchie o teologie. Si fa sul terreno, pragmaticamente.

«Lo scopo del dialogo è comprendere la fede dell'altro rispettandone le differenze senza sperare di abolirle; perché una speranza del genere condurrebbe necessariamente sia a negare l'altro sia a rinnegarsi, cioè sia all'integralismo sia al sincretismo, che sono le due forme simmetriche di una medesima perversione della fede»<sup>50</sup>. A livello della fede, questo dialogo non può essere altro se non un dialogo di pura testimonianza, senza intento alcuno di guadagnare adepti (in ogni cosa, sia fatta la volontà di Dio), di salvare delle anime (solo Dio salva) o di cancellare le altre religioni, fagocitarle. «E se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti son sulla terra. Ma potresti tu costringere gli uomini ad esser credenti a loro dispetto?» (Corano X, 99).

L'islam, come il cristianesimo, è una religione universale. Il suo messaggio si rivolge, senza alcun equivoco, a tutta l'umanità: «E non ti inviammo altro che come nunzio e monito agli uomini tutti: ma i più degli uomini non sanno» (Corano X, 28). Ma soltanto Dio guida, in assoluta sovranità senza che gli si possa chiedere conto alcuno o penetrare il suo mistero (*gayb*). «Per vero, non sei tu che dirigi chi ti piace, bensì è Dio che guida chi vuole, ed Egli meglio conosce chi si lascia guidare!» (Corano XXVIII, 56). Qualunque sia il nostro amore per l'altro e il nostro desiderio di aiutarlo a procurarsi la salvezza, noi non possiamo amarlo più di Dio. Ogni musulmano può perciò essere in perfetto accordo con la propria fede quando compie il dovere di trasmettere (*tablīg*) il Messaggio e di testimoniare. «Abbiam fatto di voi una nazione che segue il medio cammino acciocché siate testimoni di fronte a tutti gli uomini e il Messaggero di Dio sia testimone di fronte a voi» (Corano II, 143). L'islam non si disinteressa della sorte degli uomini. Ma ha troppa rispetto per la libertà di scelta degli uomini («Non vi sia

<sup>49</sup> Norman Daniel, *Islam et Occident* cit., pag. 394.

<sup>50</sup> Raymond Janot in *Fraternité d'Abraham* (Paris), 86, aprile 1995, pag. 1.

costrizione nella Fede», Corano II, 256) per pesare, in alcuna maniera, sulla loro libera determinazione.

In senso proprio, l'islam non è una religione di missione (in qualsiasi missione c'è un alquanto di cogente), è una religione di testimonianza. Il termine *da'wa* non è l'equivalente di missione; il suo significato preciso è «invito», senso in cui viene impiegato nel linguaggio quotidiano. L'islam non ha mai inviato missionari «professionisti» in alcun luogo. I suoi rari predicatori missionari, di cui fa cenno la storia, sono agitatori politico-religiosi che, dall'interno, avevano preparato con la loro propaganda sollevazioni o rovesciamenti di dinastia. Un esempio assai tipico di questi personaggi è Abū 'Abdallah al-Dā'ī, il quale aveva preparato il terreno all'avvento della dinastia fatimide. Siccome anche nel cristianesimo «la prima forma di evangelizzazione è la testimonianza», ci si può accontentare, nei dialoghi che interessano i musulmani e i cristiani di questa rispettosissima forma di incontro. Ed è appunto ciò che avviene, come abbiamo detto.

Tolti gli ostacoli sopra descritti, il dialogo può diventare, senza preconcetti né restrizioni mentali, una corretta emulazione sulla Via di Dio e al servizio della pace e degli uomini. Il nostro mondo, che vede pullulare ovunque sette d'ispirazione deviata e distruttiva, un mondo in cui ogni giorno si offende l'etica, si minaccia la pace, si praticano genocidi, inquinamenti selvaggi, corruzione, ha bisogno che il nostro dialogo sia interreligioso, sia collaborazione tra le religioni. Questo dialogo non deve essere macchiato da conflitti né da confronti aspri.

Abbiamo bisogno di un vero, franco dialogo di convergenza. Tutte le religioni condividono valori comuni. La Regola d'Oro ha il suo equivalente in tutte le religioni<sup>51</sup>. Trovandoci di fronte al pluralismo abbiamo bisogno di una vera teologia delle religioni affinché le religioni facciano pace tra loro, affinché il loro dialogo rechi la pace agli uomini. Rifacciamoci al nostro esordio: «Non c'è pace tra le nazioni senza pace tra le religioni». Il dialogo conflittuale non serve la pace.

Invece di contrapporci, condividiamo. Con la testimonianza e con l'emulazione, occorre fare del nostro confronto un dialogo veramente interreligioso, un dialogo di convergenza. Ascoltiamo, per concludere, un israeliano d'origine algerina, André Chouraqui: «Gesù e Paolo concorderebbero nel condannare i molteplici imperialismi religiosi che

<sup>51</sup> Si veda Hans Küng e Karl-Joseph Kusel (a cura di), *Erklärung zum Weltethos: Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, München-Zürich, R. Piper, 1993, trad. ingl. *A Global Ethic: the Declaration of the Parliament of the World's Religions*, London, SCM Press, 1993, pp. 71-72.

non si preoccupano tanto del Dio che annunciano quanto piuttosto di assicurare la supremazia politica di una religione, di una nazione o di un'ideologia a danno delle altre. Essi ci riporterebbero all'essenziale ricordandoci che non è colui che grida "Rabbi! Rabbi!" che si salva, ma colui che opera nell'amore della giustizia e della pace sulla terra per gli uomini di buon volontà. E in ciò si assicurerebbero l'assenso del fondatore dell'islam, termine la cui radice, foriera di pace, ha dato il nome a quella religione abramitica ingiustamente misconosciuta dall'Occidente cristiano o giudaico se non addirittura dai propri adepti.

Gesù e Paolo vedrebbero che esiste in qualche parte del mondo, secondo la profezia coranica, un piccolo numero di eletti che hanno visto sbocciare in se stessi e attorno a loro un uomo nuovo, pieno d'amore e di giustizia e dell'amore fra gli uomini.

Ebrei, cristiani e musulmani capiranno l'appello di Abramo a riconciliarsi nella verità per operare per la salvezza universale di un mondo minacciato di morte? E, uniti, offriranno una mano finalmente fraterna ai loro fratelli d'Asia e d'Africa come alle masse atee dell'Occidente e dell'Oriente votate alle risibili vacuità del materialismo dei mass media?

La riconciliazione dei figli di Abramo potrebbe contribuire in modo efficace al crearsi sulle rive di tutto il Mediterraneo di un Impero pacifico aperto all'Est e all'Ovest come al Sud del pianeta, a tutte le nazioni che vogliono sfuggire alle maledizioni della guerra. Allora veramente la promessa biblica fatta ad Abramo, "Saranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra" (Genesi XXII, 18), diverrà una verità trionfante, incarnando finalmente nella storia l'utopia del regno della pace, della giustizia e dell'amore promesso agli uomini di buona volontà»<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> André Chouraqui, *Jésus et Paul, fils d'Israël*, Aubonne, Éditions du Mulin, 1988, citato in *Fraternité d'Abraham* (Paris), 61, gennaio 1989, quarta di copertina.

### III. La libertà di religione e di coscienza: una prospettiva musulmana riformatrice

#### 1. *Dalle vecchie relazioni a un nuovo contesto*

Sin dall'inizio bisogna tenere presente che il problema della libertà di religione, visto come problema umano di interesse internazionale, è relativamente nuovo. In passato ciò era totalmente irrilevante. Nei tempi antichi tutti trovavano naturale adorare le divinità della propria città. Era compito di queste divinità proteggere la casa, la famiglia e il benessere dello Stato. I loro fedeli accettavano l'ordine del mondo qual era; le divinità di Cartagine erano per natura nemiche delle divinità di Roma. In tale contesto il rifiuto di credere nelle divinità della città veniva considerato come ribellione verso lo stato. In principio la situazione era molto simile anche nella tradizione biblica. Nella Bibbia Yahweh agisce come Dio degli Ebrei. Egli ammonisce costantemente il suo popolo a non adorare nessun altro Dio e a ubbidire alla Sua Legge. Questo popolo con un solo Dio è anche l'aggregazione di un'entità fisica – le dodici tribù discendenti da Abramo via Isacco e Giacobbe – con un paese, la Palestina. La comunità ebraica è un prototipo ideale di unità: obbedisce allo stesso tempo allo *ius sanguinis, loci, et religionis*, la legge del sangue, del paese e della religione. È il perfetto prototipo di una comunità etnica omogenea radicata per religione e forma nel territorio e nello Stato.

In un certo senso parlare di libertà di religione è in questo caso perfettamente assurdo. Non vi è altra scelta che rimanere nello Stato-Comunità o abbandonarlo. Di fatto l'ebreo che abbraccia un'altra religione cessa *ipso facto* di far parte del suo Stato-Comunità. Così la sua conversione è considerata come un tradimento e, in quanto tale, ha come pena la morte<sup>1</sup>. Se ci siamo soffermati sul caso della comunità ebraica prendendola ad esempio è perché vi sono numerose somiglianze con la classica *umma* islamica così come fu delineata dalla teologia tradizionale.

<sup>1</sup> Si vedano *Deuteronomio* 13, 2-19 e *Levitico* 24, 10-23.

Per ragioni storiche la situazione cambiò completamente con l'apparire della predicazione cristiana. Fin dal principio questa predicazione non era legata allo stato e il popolo di Gesù, la comunità ebraica, respinse la sua chiamata. Gesù ordinò ai suoi discepoli: «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (Matteo 22, 21). Questo tentativo rivoluzionario di dissociare lo Stato dalla religione e di assicurare la libertà di coscienza individuale fallì. I tempi non erano ancora maturi. Di conseguenza durante l'Impero romano i primi cristiani furono considerati come soggetti eversivi a causa del loro rifiuto di adorare gli dèi della loro città e del loro gruppo sociale, e vennero quindi trattati come ribelli. Il diritto di autodeterminazione e di libertà di religione, riconosciuto a individui che agivano liberamente secondo la propria coscienza, veniva loro negato.

Nel corso successivo della storia il potere e la religione conservarono più o meno le loro antiche relazioni reciproche o le fusero insieme. Esse avevano necessariamente bisogno l'uno dell'altra. L'intolleranza del gruppo sociale dominante si impose in ogni parte del mondo con guerre intestine ed esterne e con diverse forme più o meno violente di discriminazione.

Certamente il mondo islamico, anche se relativamente tollerante, non faceva eccezione. Come in tutto il mondo anche in queste regioni i diritti umani vennero e sono violati e ignorati; ma ciò non significa, come presto vedremo, che l'islam autorizzi tali violazioni dei diritti fondamentali.

Ora, per non guardare solamente il lato negativo delle cose, dobbiamo aggiungere che il nostro comune passato non fu totalmente negativo e cupo. Possiamo anche citare alcuni luminosi periodi di tolleranza, rispetto, comprensione e dialogo<sup>2</sup>. Tuttavia fu necessario attendere il XIX secolo affinché si affermasse chiaramente il diritto alla libertà di pensiero. Il liberalismo politico e gli studi filosofici divennero allora di moda, e di fatto ciò che si esigeva non era il diritto a pensare liberamente ma il diritto a non credere. Così il concetto di libertà di religione divenne sfortunatamente sinonimo di laicismo, agnosticismo e ateismo. È per questo che venne portata avanti una lotta tenace contro tale pensiero. Per trattare obiettivamente e tranquillamente questo argomento anche noi dovremmo liberarci da queste false nozioni.

<sup>2</sup> Si veda ad esempio Robert Caspar, «Les versions arabes du dialogue entre le Catholico-s Timothée I et le Calife al-Mahdi» (II/VII secolo) in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), III, 1977, pagg. 107-75.

Bisogna tuttavia ammettere che la libertà di religione è in verità oggi ben definita e radicata nella nostra vita sociale. Dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1948 in poi tale concetto è diventato parte essenziale del diritto internazionale.

D'altro canto viviamo già in un mondo pluralistico e questa tendenza si svilupperà sempre più nel prossimo futuro. Altrove ho scritto<sup>3</sup> che ogni uomo ha il diritto di essere diverso e che nello stesso tempo il nostro pianeta è troppo piccolo per i nostri sogni e le nostre ambizioni. In questo nuovo mondo che sotto i nostri occhi si sviluppa così rapidamente non è rimasto molto posto per l'esclusività. Dobbiamo accettarci l'un l'altro come siamo. La diversità è la legge del nostro tempo. Oggi grazie ai mass media, che stanno diventando sempre più sofisticati, ognuno è realmente il «vicino» di chiunque altro.

Agli inizi, nei nostri paesi islamici si usava vivere a stretto contatto con comunità di diverso credo religioso; non è sempre stato facile, come mostrano anche fatti recenti. Soltanto da poco tempo abbiamo iniziato a confrontarci con il laicismo. Tocca a noi fare l'esperienza diretta con la crescita dell'agnosticismo e dell'ateismo<sup>4</sup>. Dobbiamo essere coscienti di questo inevitabile cambiamento nelle nostre società e di conseguenza esercitare il nostro pensiero teologico in questo contesto senza precedenti.

Ma prima di proseguire chiediamoci: che cos'è la libertà di religione? È solamente il diritto a essere non credenti? Si potrebbe infatti dire che la libertà di religione è stata spesso identificata esclusivamente con l'ateismo. Questo è però soltanto uno degli aspetti dell'interrogativo che ci poniamo, e dal mio punto di vista, quello più negativo. In verità la libertà è sostanzialmente il diritto di decidere autonomamente senza nessun tipo di pressione, timore o ansietà, di credere o non credere, di prendere coscienza del proprio destino, di rigettare ogni tipo di credenza come la superstizione ereditata dall'epoca dell'oscurantismo, ma anche di palesare la propria fede praticandola e testimoniandola senza paura. Questa definizione è conforme agli insegnamenti di fondo del Corano.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Mohamed Talbi, «Une Communauté de Communautés. Le droit à la différence et les voies de l'harmonie» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), IV, 1978, pag. 11. Si veda il presente volume, pagg. 99-116.

<sup>4</sup> Si veda Mohamed Talbi, «Islam et Occident. Au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), VII, 1981. Si veda il presente volume, pagg. 117-36. Un'inchiesta sociologica svolta recentemente in Tunisia mostra che il 5% della popolazione dichiara apertamente di essere atea e un altro 15% si dice indifferente al problema. Si veda Abdelbaki Hermassi, «Al-muṭaqqaf wa al-faqīh» nella rivista *15/22* (Tunis), 8, 1984, pag. 46.



## 2. I principi base del Corano

È mia opinione che la liberà di religione sia fondamentalmente basata, dal punto di vista del Corano, principalmente e quasi interamente sul concetto che la natura dell'uomo è ordinata al divino. L'uomo non è soltanto un essere tra molti altri. Fra tutte le creature soltanto l'uomo ha compiti e obblighi. Egli è un essere eccezionale. Non può essere ridotto al solo corpo perché l'uomo, prima di ogni altra cosa, è uno spirito al quale è stata data la forza di concepire l'Assoluto e di elevarsi a Dio. Se l'uomo ha questo gran potere e questa posizione privilegiata nel creato è perché Dio «gli insufflò del Suo spirito» (Corano XXXII, 9). Chiaramente l'uomo è materia, come tutti gli esseri viventi. Egli ha un corpo creato «d'argilla secca, presa da fango nero impastato» (Corano XV, 28), che però ha ricevuto lo spirito. Egli ha due lati: la parte meno nobile, la sua argilla, e quella più nobile, lo Spirito di Dio. Quest'ultimo, commenta Yūsuf 'Alī<sup>5</sup> «se usato correttamente può renderlo superiore alle altre creature».

La posizione privilegiata che l'uomo occupa all'interno dell'ordine della creazione è chiaramente illustrata nel Corano, nel passo in cui vediamo gli angeli ricevere l'ordine di prostrarsi di fronte ad Adamo (Corano XV, 29; XXXVIII, 72), il prototipo celeste di uomo. In un certo senso e a condizione che manteniamo l'uomo nella sua posizione di creatura, possiamo dire come musulmani, concordemente con gli altri membri dei discendenti spirituali di Abramo, ebrei e cristiani, che Dio lo ha creato a Sua immagine e somiglianza. Esiste un *ḥadīth*, o detto del Profeta, la cui autenticità non è tuttavia certa, che autorizza questa affermazione. Possiamo quindi asserire che per ciò che riguarda lo spirito tutte le persone, anche se con diverse capacità fisiche, intellettive o attitudinali, sono realmente uguali. Essi hanno in loro lo stesso «soffio» di Dio e grazie a ciò hanno la capacità di elevarsi fino a Lui e di rispondere liberamente alla Sua chiamata. Di conseguenza essi hanno la stessa dignità e sacralità e grazie a questa dignità e sacralità hanno equamente la facoltà di gioire del diritto di autodeterminazione sulla terra in modo permanente. Così, nella prospettiva coranica, possiamo dire che i diritti dell'uomo sono radicati in ciò che ogni essere umano è per natura in virtù del piano di Dio e della creazione. Va da sé che la pietra angolare di tutti i diritti umani è la libertà di religione.

<sup>5</sup> Allama Yūsuf 'Alī, *the Holy Qur'an. Text, translation and commentary*, Leicester, The Islamic Foundation, 1975, pag. 643, nota 1968.

### 2.1. *La dignità umana e la libertà di religione*

È del tutto evidente che da un punto di vista musulmano l'uomo non è il mero frutto di «caso e necessità»<sup>6</sup>. La sua creazione obbedisce a un piano e a uno scopo. Attraverso il «soffio» egli ha ricevuto la facoltà di essere unito a Dio, e la sua risposta a ciò, per avere un valore, deve essere libera. Gli insegnamenti del Corano sono chiari: l'uomo è un essere privilegiato al quale è stata data «provvidenza buona» (Corano XVII, 70); non è stato creato «per ischerzo» (Corano XXIII, 115); egli ha una missione ed è «il vicario di Dio sulla terra» (Corano II, 30). Derivando da Dio, con una missione da compiere, il suo destino ha come fine ultimo di ritornare a Lui. «Chi fa del bene lo fa a suo vantaggio, e chi fa del male a suo danno: poi tutti torneranno al Signore» (Corano XLV, 15).

Per tutto ciò, è assolutamente necessario che ognuno scelga la propria strada liberamente e senza nessuna coercizione. Ogni uomo dovrebbe costruire il proprio destino in piena coscienza. Il Corano afferma chiaramente che la costrizione è incompatibile con la religione: «Non vi sia costrizione nella Fede: la retta via ben si distingue dall'errore, e chi rifiuta *Tāgūt* [nome di una divinità pagana preislamica, usato anche con il significato di demòni, NdC] e crede in Dio s'è afferrato all'impugnatura saldissima che mai si può spezzare, e Dio ascolta e conosce» (Corano II, 256).

A quanto mi consta fra tutti i testi rivelati soltanto il Corano sottolinea la libertà di religione in maniera così chiara e inequivocabile. Perché la fede sia vera e affidabile deve assolutamente nascere da un atto volontario e libero. In tale contesto vale la pena mettere in evidenza che il versetto è stato rivelato per biasimare e condannare l'atteggiamento di alcuni ebrei e cristiani, di recente convertitisi all'islam a Medina, che volevano far convertire i loro figli al loro nuovo credo<sup>7</sup>. È appunto per tale ragione che viene così fortemente ribadito che la fede è una questione e un impegno individuale in cui anche i genitori non devono interferire. La vera natura della fede, così come è enunciato nel testo base dell'islam con parole chiare e inconfutabili, deve scaturire da un atto volontario nato dalla convinzione e dalla libertà.

Infatti anche Dio si astiene dall'assoggettare l'uomo al suo volere, com'è ampiamente enunciato nel Corano<sup>8</sup>. La fede quindi è un dono

<sup>6</sup> Si veda Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Parigi, Éditions du Seuil, 1970, in cui il famoso biologo sviluppa un punto di vista materialista.

<sup>7</sup> Cheikh Si Boubaker Hamza, *Le Coran, traduction nouvelle et Commentaire*, Paris, Fayard-Denoël, 1972, I, 97, cita Ṭabarī, Rāzī e Ibn Kaṭīr.

<sup>8</sup> Si vedano *Corano XXVI*, 4 e il commentario di Maḥmūd Šaltūt, *Al-islām 'aqīdatan wa*

generoso, un dono di Dio. L'uomo può accettarlo o rifiutarlo. Ha la facoltà di aprire il suo cuore e la sua mente al dono di Dio. A lui è stata data la guida<sup>9</sup>. Egli è caldamente invitato a rispondere alla chiamata di Dio. Dio lo ammonisce con termini chiari e inequivocabili così come indicato nei versetti citati che pongono l'accento sulla libertà dell'uomo: «La verità è molto lontana dall'Errore». Sta all'uomo compiere la propria scelta. Nella condizione dell'essere umano – e questo è il prezzo della sacralità e della dignità dell'uomo – vi è sempre qualcosa di tragico. Egli può trovarsi su di una strada sbagliata ed è capace di fare scelte errate e smarrire la retta via.

In una parola egli ha la facoltà di resistere alla chiamata di Dio e appunto tale capacità è il criterio sul quale si basa la vera libertà. Anche il Profeta, la cui missione è quella di trasmettere il messaggio di Dio, in tale frangente non può essere di alcun aiuto. Egli chiaramente ammonisce a rispettare la libertà dell'uomo e il mistero di Dio: «E se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti son sulla terra. Ma potresti tu costringere gli uomini ad esser credenti a loro dispetto?» (Corano X, 99).

Yūsuf ʿAlī nella sua traduzione del Corano commenta tale versetto nel modo seguente: «l'uomo di fede non deve essere impaziente o arrogante se deve lottare contro la mancanza di fede e prima di ogni altra cosa deve combattere contro la tentazione di forzare la Fede imponendola agli altri con coercizioni fisiche o in qualunque altra forma come la pressione sociale o l'incitamento alla ricchezza o alla posizione sociale o tramite altri vantaggi. La Fede forzata non è fede»<sup>10</sup>.

La missione del Profeta – e tanto più la nostra – è strettamente finalizzata a consigliare, avvertire, trasmettere un messaggio e ammonire senza costrizioni. A lui è stato comandato: «Ammonisci, ché un Ammonitore tu sei, non sei stato nominato loro sovrano!» (Corano LXXXVIII, 21-22). In altri termini Dio ha lasciato l'uomo veramente e tragicamente libero. Ciò che Lui vuole è una risposta spontanea e obbediente alla Sua chiamata in piena libertà di coscienza, e questo è il significato reale del termine arabo *islām*.

*ṣarīʿatan*, 2° ed. al-Qāhira [II Cairo], s. d., pag. 33. Si veda anche Allama Yūsuf ʿAlī, *The Holy Qur'an. Text, translation and commentary* cit., pag. 946 e nota 3140.

<sup>9</sup> Si vedano per esempio *Corano* II, 38; III, 4; V, 44-46; VI, 157; IX, 33; XVI, 89-102; XX, 123; XXVII, 2; XXXI, 3; XLVIII, 28; LXI, 9.

<sup>10</sup> A. Yūsuf ʿAlī, *The Holy Qur'an* cit., pag. 510, nota 1480.

## 2.2. *La libertà di religione non è indifferenza né ateismo*

Dobbiamo altresì sottolineare che ciò non significa adottare un atteggiamento di abbandono e indifferenza. In effetti dobbiamo evitare due tipi di errore. Dobbiamo trattenerci dall'interferire nella vita privata di un'altra persona. Questo concetto l'abbiamo già discusso esaurientemente. È giunto il momento di aggiungere che dobbiamo cercare di non diventare indifferenti verso gli altri. Dobbiamo ricordare che gli altri sono il nostro prossimo. Dobbiamo testimoniare e trasmettere il Messaggio di Dio. È questo che va ben messo in risalto.

Oggi giorno siamo troppo tentati di tacere e vivere avvolti comodamente nelle nostre convinzioni. Ma questo non è lo scopo di Dio. Il rispetto non è indifferenza. Dio stesso ne è l'esempio. Egli è così accanto all'uomo da essere «a lui più vicino che la vena grande del collo», conosce meglio di noi i nostri intimi desideri e «quel che gli sussurra l'anima dentro (*tuwaswisu*)» (Corano L, 16). Così Dio ci sta vicino e parlando ininterrottamente a ognuno di noi ci ammonisce e ci promette con pedagogia divina adeguata alle persone di ogni classe sociale e intellettuale, in ogni tempo, usando immagini, simboli e parole che soltanto Lui può usare con totale sovranità.

Dio ci incita a seguire il suo esempio e a dirigerci verso i nostri fratelli dell'umanità oltre ogni genere di frontiera, anche religiosa: «O uomini, in verità Noi v'abbiamo creato da un maschio e da una femmina e abbiamo fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conosceste a vicenda, ma il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio» (Corano XLIX, 13).

Yūsuf ʿAlī commenta tale versetto in questo modo: «Tutto ciò è rivolto a tutta l'umanità e non soltanto alla confraternita musulmana benché si capisca che in un mondo perfetto le due dimensioni coinciderebbero. Invero l'umanità discende da due genitori. Le loro tribù, razze e nazioni sono nomi generici di convenienza attraverso i quali possiamo capire alcune caratteristiche diverse. Di fronte a Dio sono tutt'uno, e avrà più onore chi sarà più retto»<sup>11</sup>.

## 2.3. *La riconciliazione con Dio e con gli uomini*

In altri termini l'uomo non è stato creato per stare solo e per vivere come un eremita. Egli è nato per fare vita di relazione, di comunicazione e di dialogo. La sua realizzazione è nella sua riconciliazione con Dio e con gli uomini. Dobbiamo trovare la via, in ogni caso, per arrivare a

<sup>11</sup> A. Yūsuf ʿAlī, *The Holy Qur'an* cit., pag. 1407, nota 4933.

questa duplice riconciliazione senza tradire Dio e senza danneggiare la vita intima degli altri. Per far ciò dobbiamo ascoltare il consiglio di Dio: «E non disputate con la Gente del Libro altro che nel modo migliore, eccetto quelli di loro che sono iniqui, e dite: “Noi crediamo in quel che è stato rivelato a noi e in quel che è stato rivelato a voi e il nostro e il vostro Dio non sono che un Dio solo, e a Lui noi tutti ci diamo!”» (Corano XXIX, 46). Si osservi che la parola araba utilizzata nel versetto e resa nella traduzione con il verbo «sottomettere» è *muslimūn* (musulmani). Quindi per essere un vero musulmano bisogna vivere adottando un rispettoso dialogo con tutte le genti di fede e ideologia diversi e sottomettersi alla volontà di Dio. Dobbiamo dimostrare interesse per il nostro prossimo. Abbiamo obblighi morali nei loro confronti, non siamo votati alla solitudine. Il rispetto, raccomandato dal Corano, deve essere esteso a tutta l'umanità, credenti e non credenti, a eccezione di coloro che «sbagliano», cioè di coloro che sono ingiusti e violenti o che ricorrono deliberatamente alla violenza fisica o verbale. In tal caso è meglio evitare un simile dialogo per non incorrere in situazioni peggiori.

In breve, secondo il punto di vista musulmano, il nostro compito è solo quello di essere testimoni cortesi e rispettosi della libertà personale e della sacralità del nostro prossimo. Nello stesso tempo dobbiamo anche essere pronti ad ascoltarlo a cuore aperto. Quali musulmani dobbiamo ricordare che un *ḥadīth* del Profeta afferma: «Colui che crede è alla continua ricerca della verità e ovunque la trovi l'afferra». Un altro detto aggiunge: «Cerca la scienza in ogni luogo, anche se fosse lontana come la Cina». Infine spetta a Dio giudicare, noi esseri umani sappiamo solo in parte, in quanto limitati. Citiamo:

A ognuno di voi abbiamo assegnato una regola e una via, mentre, se Id-dio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una Comunità Unica, ma ciò non ha fatto per provarvi in quel che vi ha dato. Gareggiate dunque nelle opere buone, ché a Dio tutti tornerete, e allora Egli vi informerà di quelle cose per le quali ora siete in discordia (Corano V, 48).

Di: «O Dio! O Creatore dei cieli e della terra, Conoscitore del Segreto e del Palese, Tu giudicherai fra i tuoi servi delle loro discordie discordi» (Corano XXXIX, 46).

### 3. *Al di là dei limiti imposti dalla teologia classica*

Sebbene tutti i musulmani seguano gli insegnamenti fondamentali del Corano la teologia tradizionale musulmana si è sviluppata in modo tale che, presumibilmente per ragioni storiche, non sempre rispecchia

lo spirito del Corano. Vogliamo brevemente ricordare due casi importanti: da un lato il caso dei *ḍimmī*, cioè la situazione delle minoranze confessionali all'interno dell'impero islamico nel Medio Evo, dall'altro quello dell'apostata.

### 3.1. *Il caso dei ḍimmī*

Iniziamo con il *ḍimmī*<sup>12</sup>. Dobbiamo innanzitutto sottolineare che se le porte di molti paesi, non tutti, furono disserrate con la forza o col *jihād*<sup>13</sup> – come allora si soleva – per aprire la via all'islam, l'islam stesso come religione non fu praticamente mai imposto. Da questo punto di vista gli insegnamenti del Corano sono sempre stati estremamente efficaci. Essi danno ai *ḍimmī* una buona protezione contro le forme più insopportabili di intolleranza religiosa. In particolare, eccetto alcuni casi ben localizzati nel tempo e nello spazio, i *ḍimmī* non sono mai stati ostacolati nel seguire la propria religione, nel culto o nell'organizzazione delle comunità secondo la propria legge. Possiamo addirittura affermare che all'inizio la loro situazione migliorò notevolmente grazie alla conquista islamica. Essi godettero di lunghi periodi di tolleranza e di vera prosperità<sup>14</sup>, sovente occupando posti ad alto livello nell'amministrazione e nelle attività economiche.

Ma è un fatto che di quando in quando, qua e là, soffrirono di discriminazione. Nell'insieme le cose per loro iniziarono a peggiorare se-

<sup>12</sup> Esiste una vasta bibliografia sull'argomento; Claude Cahen, in *Encyclopædia of Islam*, Leiden-Paris, Brill-Maisonneuve Larose, 1960 e segg., alla voce *ḍimma*, dà i riferimenti principali. Il libro base è sempre Antoine Fattal, *Le status légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1958. Si veda inoltre l'articolo di Bernard Lewis, «L'Islam et les non-musulmans» in *Annales*, Paris, 3-4, 1980, pagg. 784-800. Il testo di Bat Ye'Or, *Le dhimmi, profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord*, Paris, 1980, è parziale.

<sup>13</sup> È utile rammentare che da un punto di vista musulmano *jihād* non è guerra né guerra santa. Il concetto di *jihād* è prettamente di origine orientale. Il termine significa letteralmente «sforzo»; *jihād* consiste nel lottare per adempiere agli obiettivi di Dio. Nel suo significato più alto vuol dire combattere contro le nostre inclinazioni maligne. È per ragioni storiche contingenti che le guerre condotte dai mussulmani sono state impropriamente chiamate *jihād*. Fornire una bibliografia esauriente è impossibile. Il testo più recente su tale argomento è la tesi di laurea di Alfred Morabia, *La notion de gihad dans l'Islam médiéval, des origines à al-Gazali*, Lille, Université de Lille III, 1975. Si veda anche Mohammed Arkoun, Maurice Borrmans e Mario Arosio, *L'Islam, religion et société*, Paris, Éditions du Cerf, 1982, pagg. 60-62.

<sup>14</sup> Si veda Shemoloh Dov Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. I, *Economic foundations*, vol. II, *The community*, vol. III, *The family*, Berkeley (Ca.), University of California Press, 1967, 1971, 1978. Si veda anche S. D. Goitein, *Letter of Medieval Jewish Traders*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1974.

riamente dal regno di Al-Mutawakkil (232-247/847-861) in poi. La discriminazione assunse forme di aperta umiliazione. L'oppressione culminò in Egitto durante il regno di Al-Ḥākim (386-411/996-1021), che probabilmente soffriva di disturbi mentali.

Nel contesto medioevale di guerre, ostilità e slealtà, questa politica di discriminazione e oppressione fu sempre incoraggiata o fortemente sostenuta dai teologi. Per capire ciò dobbiamo ricordare che a quel tempo non era una virtù – secondo la mentalità medioevale che prevaleva in tutto il mondo e nelle comunità – considerare tutti gli esseri umani uguali tra loro. Come si può considerare uguali la Verità e l'Errore, i veri credenti dagli eretici?

Così, nella nostra valutazione del passato dobbiamo sempre tenere in considerazione le circostanze e soprattutto evitare di incorrere nella stessa situazione o negli stessi errori. Comunque gli insegnamenti fondamentali del Corano, dei quali abbiamo cercato di dare il significato intrinseco, ci offrono una chiara linea di condotta. Ci insegnano a rispettare la dignità e la libertà del nostro prossimo. In un mondo in cui si sono compiuti orribili olocausti, dove i diritti umani vengono ancora violati, manipolati o ignorati, i nostri teologi musulmani moderni hanno il dovere di denunciare a gran voce tali discriminazioni come crimini già fermentate ed esplicitamente condannati negli insegnamenti fondamentali del Corano.

### 3.2. *Il caso dell'apostata*

Consideriamo ora il caso dell'apostata. Anche in questo campo la teologia classica non rimane fedele allo spirito del Corano. Questa teologia riduce notevolmente la libertà di scegliere la propria religione.

Secondo tale teologia, benché la conversione all'islam debba avvenire e avvenga senza coercizioni<sup>15</sup>, è praticamente impossibile che, una volta abbracciato l'islam, lo si possa abbandonare. La conversione a una fede diversa da quella islamica è considerata un tradimento e l'apostata è punibile perfino con la pena di morte<sup>16</sup>. I teologi classici nei loro

<sup>15</sup> Nella formula della conversione all'islam è menzionato chiaramente che il convertito ha «scelto l'Islam liberamente, senza paura, sicuro dal pericolo e senza nessun tipo di coercizione». Si veda Muḥammad ben Aḥmad al-Umawī al-Maʿrūf bi-Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-watāʾiq wa al-sijillāt*, Madrid, P. Chalmeta e F. Corriente, 1983, pag. 405; si vedano anche le pagg. 409-10 e 414-16.

<sup>16</sup> Si veda ʿAbd al-Raḥmān al-Jazarī, *Kitāb al-fiqh ʿalā al-madāhib al-arbaʿa*, Bayrūt [Beirut], 1392/1972, V, 422-426. Non ci è stato possibile accedere al testo di Nuʿmān ʿAbd al-Razzāq al-Samarraʾī, *Aḥkām al-murtadd fi al-ṣarīʿa al-islāmīyya*, *dirāsa muqārana* [La condi-

scritti fanno risalire il primo precedente al primo califfo dell'islam Abū Bakr (11-13/632-634), il quale contrastò energicamente le tribù che contestavano la sua autorità dopo la morte del Profeta e rifiutavano di pagargli le tasse, assimilando la loro ribellione all'apostasia. D'altro canto i teologi mettevano davanti a tutto l'autorità di questo *ḥadīṭ*: «Chiunque cambi religione deve essere ucciso»<sup>17</sup>.

Nei miei studi sulla storia dell'islam non sono mai venuto a conoscenza di nessun caso di pena di morte per sola apostasia. Questa legge è più che altro teorica. Ma è interessante notare che durante gli anni settanta in Egitto gli islamisti arrivarono quasi al punto di appellarsi a tale legge<sup>18</sup> contro i copti che, senza la dovuta cautela, si convertivano all'islam generalmente per poter sposare ragazze musulmane e che dopo il matrimonio riabbracciavano la loro precedente religione. Recentemente anche alcuni atei tunisini hanno espresso la loro preoccupazione<sup>19</sup>.

Così il caso dell'apostasia nel mondo dell'islam, benché spesso solamente teorico, deve essere chiarito. Ci sia consentito notare che il *ḥadīṭ*, al quale generalmente si riferisce la pena di morte, è spesso più o meno confuso negli scritti tradizionali con la ribellione e la rapina a mano armata. I casi citati di «apostati» uccisi, durante la vita del Profeta o immediatamente dopo la sua morte, sono tutti senza nessuna eccezione individui che, come conseguenza della loro «apostasia», volsero le armi contro i musulmani la cui comunità era a quel tempo piccola e vulnerabile. La pena di morte apparve in tali circostanze come un atto di autodifesa in una situazione di guerra. È indubbiamente per questa ragione che la scuola ḥanafita di *fiqh* non condanna a morte le donne apostate,

zione dell'apostata nell'islam, uno studio comparato], Riyad, Dār al-ʿulūm, Arabia Saudita, 1404/1983. Secondo gli ḥanbaliti l'apostata deve essere immediatamente ucciso, mentre secondo le altre scuole di *fiqh* bisogna concedergli tre giorni per ripensarci e solo nel caso in cui non cambi opinione giustiziarlo. Si veda anche la formula di conversione in Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṭāʾiq wa al-sijillāt* cit., pag. 407.

<sup>17</sup> Per questo *ḥadīṭ* si veda ad esempio Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, al-Qāhira [Il Cairo], Dār al-ṣaʿb, s.d., IX; Abū Dāwūd, *Sunan*, al-Qāhira [Il Cairo], 1952, II, 440. Si vedano inoltre Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, VIII, 201-202 e IX, 18-20; Abū Dāwūd, *Sunan*, II, 440-42.

<sup>18</sup> Si veda Mohamed Charfi, «Islam et droits de l'homme» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), 9, 1983, pag. 15: «Ainsi, en 1977, une proposition de loi de peine de mort contre l'apostat manifeste est présentée au Parlement. Grosse affaire! Une telle loi, en effet, toucherait notamment les communistes militants. En effet, nous l'avons vu, ces derniers sont déclarés athées et apostats. Elle toucherait également les nombreux coptes qui, pour se marier avec une musulmane ou pour divorcer, se déclarent musulmans, puis reprennent publiquement leur pratique religieuse copte plus tard»; si veda anche Claire Brière et Olivier Carré, *Islam, guerre à Occident?*, Paris, Autrement, 1983, pag. 185.

<sup>19</sup> Si veda Mohamed Talbi, «Islam et Occident» cit., pagg. 68-69.



«perché le donne, contrariamente agli uomini, non sono adatte alla guerra»<sup>20</sup>. D'altro canto il *ḥadīṭ* che autorizza la pena di morte non è tecnicamente *mutawattir*<sup>21</sup> e di conseguenza, secondo il sistema tradizionale degli *ḥadīṭ*, non è vincolante e soprattutto, da un punto di vista moderno, questo *ḥadīṭ* può e deve essere messo in discussione. Secondo il mio parere abbiamo buone ragioni per considerarlo come indubbiamente falso. Potrebbe essere stato formulato sotto l'influenza del Levitico (24, 16) e del Deuteronomio (13, 2-9) – dove la pena prevista per il reato di apostasia è la lapidazione – se non direttamente forse indirettamente, attraverso gli ebrei e i cristiani convertiti all'islam.

### 3.3. L'insegnamento coranico

Per la verità il *ḥadīṭ* in questione è in disaccordo con gli insegnamenti del Corano, dove non viene menzionata alcuna pena di morte per l'apostata. Il problema si presentò varie volte nel corso della vita dello stesso Profeta e diversi versetti ne trattano<sup>22</sup>. In tutti questi versetti, senza nessuna eccezione, la punizione dell'apostata, che persista nel rifiutare l'islam dopo averlo abbracciato, è lasciata al giudizio di Dio e nell'aldilà. In tutti i casi menzionati nel Corano, e nei commentari, ci si interroga da un lato su coloro i quali, individui o tribù, in base alle circostanze cambiarono bandiera<sup>23</sup>, e dall'altra sulle persone incerte che sono attratte dalle «Genti del Libro» – ebrei e cristiani – alla loro fede (Corano II, 109; III, 99-100). Sempre tenendo in considerazione la particolare situazione, il Corano ammonisce e raccomanda l'atteggiamento adeguato da adottare senza mai giungere a comminare la pena di morte.

*Il Corano afferma.* Da un punto di vista musulmano il Corano riconosce tutte le precedenti rivelazioni, le assevera e le perfeziona: «Dì: “Crediamo in Dio e in quel ch'è stato rivelato a noi e in quel ch'è stato rivelato ad Abramo e a Ismaele e a Isacco e a Giacobbe e alle Tribù, e in ciò che fu dato a Mosè, e a Gesù e ai Profeti dal loro Signore senza far distinzione alcuna fra loro, e a Lui noi tutti ci diamo”» (Corano III, 84).

Ciò non significa che a ognuno sia permesso cambiare religione a suo piacimento come se cambiasse d'abito. Tale atteggiamento denota

<sup>20</sup> A. al-Jazārī, *Kitāb al-fiqh 'alā al-madāhib al-arba'a* cit., V, 426.

<sup>21</sup> Un *ḥadīṭ* è chiamato *mutawattir* quando la sua autenticità è garantita da una catena di testimoni attendibili.

<sup>22</sup> Corano II, 109-217; III, 85-89, 91, 99-100, 106, 149; V, 57-9; XLVII, 25, 32, 34, 38.

<sup>23</sup> Si veda Cheikh Si Boubaker Hamza, *Le Coran, traduction nouvelle et Commentaire*, glossa ai versetti III, 85, 88, 91, 101, 106; IV, 31, 91, 106; V, 54; XLIX, 14.

infatti una mancanza di vera fede. È per questo che i seguenti versetti insistono sul valore universale dell'islam, una chiamata rivolta a tutta l'umanità<sup>24</sup>: «E chiunque desideri una religione diversa dall'Islàm, non gli sarà accettata da Dio, ed egli nell'altra vita sarà tra i perdenti» (Corano III, 85).

Di conseguenza gli apostati sono ammoniti: coloro che scelgono l'apostasia dopo essere stati convinti nel loro intimo che l'islam è il Verità, sono ingiusti e come tali saranno privati della guida di Dio con tutte le conseguenze che ne derivano per la loro salvezza. «Come può mai Iddio guidare degli uomini che hanno respinto la Fede dopo averla accettata, dopo aver reso testimonianza che il Messaggero era messaggero di Verità, dopo che avevan ricevuto prove chiarissime? Dio non guida la gente ingiusta!» (Corano III, 86; si vedano anche i versetti 87-91).

D'altro canto il Corano denuncia anche l'atteggiamento delle «Genti del Libro» che esercitano pressioni sui nuovi convertiti all'islam perché ritrattino. Non vi è dubbio che la polemica tra l'islam ai suoi albori e le altre religioni fosse aspra. In tale atmosfera il Corano spinge coloro che abbracciano l'islam a rimanere fedeli alla loro fede fino alla morte, a rimanere sulle proprie posizioni, a rifiutarsi di ascoltare coloro i quali li spingono a diventare apostati e a evitare le trappole. Ad essi viene ricordata sia l'epoca della discordia, quando erano «sull'orlo dell'Inferno», sia la necessità di essere fra coloro che esortano al bene per garantirsi la salvezza finale.

Dì: «O gente del Libro! Perché distogliete coloro che credono dalla Via di Dio? Voi cercate di renderla torta mentre siete voi stessi testimoni che essa è la Via retta. Ma Dio non è incurante di quel che voi fate».

O voi che credete! Se darette ascolto a taluno di quelli cui fu dato il Libro, essi vi ridurranno a infedeli, dopo che avrete creduto.

E come potrete mai farvi infedeli, mentre vi si recitano i Segni di Dio e avete fra voi il Suo Messaggero? Ma chi si afferra a Dio, Dio lo guiderà sul retto sentiero.

O voi che credete, temete Dio del timor che Gli spetta e morite da musulmani!

Afferratevi insieme tutti alla corda di Dio e non disperdetevi, e ricordate le grazie che Dio v'ha largito: eravate nemici e v'ha posto armonia in cuore e per la Sua grazia siete divenuti fratelli; eravate sull'orlo di una fossa di fuoco e v'ha salvato; così Iddio vi dichiara i Suoi Segni a che possiate trovare la giusta Via.

<sup>24</sup> Si veda Mohamed Talbi, *Islam et Dialogue*, Tūnis, Maison Tunisienne de l'Édition, 1972, pagg. 28-33; trad. araba da *Islamochristiana* (Pisai, Roma), IV, 1978, pagg. 12-16. Si veda il presente volume, pagg. 1-26.

E si formi da voi una nazione d'uomini che invitano al bene, che promuovono la giustizia e impediscono l'ingiustizia. Questi saranno i fortunati (Corano III, 99-104).

Così, di continuo e con ogni mezzo, il Corano si sforza di alimentare lo spirito dei nuovi musulmani per impedire che cedano all'apostasia. L'argomentazione è solo morale. Il Corano continua: è «per l'invidia» (Corano II, 109) che «a molti della Gente del Libro piacerebbe farvi tornar miscredenti dopo che voi avete accettato la Fede» (Corano II, 109; si veda anche III, 149); non si deve aver paura, poiché «è Dio il vostro patrono, e degli alleati il migliore. Getteremo il terrore nei cuori degli infedeli (Corano III, 150-151); «Vostri alleati sono Dio, il Suo Inviato, e coloro che credono (...) ecco il Partito di Dio, i Vittoriosi!» (Corano V, 55-56). E infine, quelli che nonostante tutto si lasciano tentare dall'apostasia sono avvertiti: se disertano la causa, la causa comunque non cadrà. Altri la porteranno avanti.

«O voi che credete! Se qualcuno di voi rinnega la sua religione, ebbene, Iddio susciterà uomini che Egli amerà come essi ameranno Lui, umili coi credenti, fieri coi miscredenti, combattenti sulla via di Dio, impavidi di fronte ad ogni biasimo; questa è grazia che Dio dona a chi vuole, ché Dio è ampio, saggio» (Corano V, 54-55; si veda anche XLVII, 38).

Infine, gli apostati devono saperlo: essi «non faran danno a Dio, minimamente, ed Egli vanificherà l'opere loro!» (Corano XLVII, 32).

*Il Corano avverte.* A una giovane comunità musulmana vengono quindi date innumerevoli ragioni per continuare a credere alla nuova religione. I membri della comunità vengono anche avvertiti che per raggiungere la salvezza non devono abbandonare la loro fede. Sono spinti a seguire il vero spirito dell'islam che viene definito in due modi: primo, essi ameranno Dio e Dio li amerà; secondo, essi saranno umili con i loro confratelli ma non temeranno i peccatori e non si mescoleranno a loro. Se per timore, debolezza od opportunismo cambieranno linea di condotta e cadranno nell'apostasia, la perdita sarà soltanto loro e la punizione sarà dura nell'aldilà. «Quanto a quelli di voi che avranno abbandonato la fede e saran morti negando, vane saranno tutte le opere loro in questo e nell'altro mondo» (Corano II, 217). Gli apostati si espongono alla «maledizione di Dio e degli angeli e degli uomini insieme» (Corano III, 87), «eccetto coloro che si saran pentiti, dopo aver fatto questo, e avranno rettificato il loro operare, ché Dio è indulgente pietoso» (Corano III, 89). Ma non vi è nessuna speranza per coloro i quali persi-

stano nella loro apostasia (Corano III, 90-91). Questi apostati ostinati proveranno il castigo per il loro rifiuto (Corano III, 106; si veda anche III, 140). Questi uomini sono interamente nelle mani del Maligno (Corano XLVII, 25). Essi cospirano segretamente con i nemici (Corano XLVII, 26-27) «e distolgono altri dalla Via di Dio» (Corano XLVII, 32, 34). Pertanto «Dio non perdonerà loro» (Corano XLVII, 34).

*Il Corano raccomanda.* Come comportarsi con gli apostati ostinati e malevoli? Come si debbono trattare coloro i quali cercano di far loro cambiare opinione o di manipolarli? Lasciateci sottolineare ancora una volta che non vi è riferimento di sorta nel Corano ad alcuna pena sia essa di morte o altro. Per usare il corretto termine arabo diciamo che non viene specificato in proposito nessun *ḥadd* [la pena legale esplicitamente specificata nel Corano, NdC]. Al contrario ai musulmani viene raccomandato: «perdonate loro e lasciateli in pace, finché Dio non mandi il Suo ordine, ché Dio è, in verità, onnipotente» (Corano II, 109); in altre parole, nessuna punizione in terra. Il caso non è impugnabile di fronte alla legge. Il dibattito avviene tra Dio e la coscienza dell'apostata e non è nostro compito interferire.

I musulmani sono autorizzati a impugnare le armi solo per autodifesa, quando sono attaccati o la loro fede viene messa seriamente in pericolo. In questo caso combattere (*al-qitāl*) è ordinato (*kuṭība*) loro anche se con ripugnanza (*kurhan*) (Corano II, 216) e anche durante il sacro mese del Pellegrinaggio<sup>25</sup> (Corano II, 194). Riassumendo, i musulmani sono spinti a non cedere quando la loro coscienza è minacciata e ad armarsi contro coloro che insistono a combatterli per fare loro cambiare fede (Corano II, 217).

### *Conclusioni*

È dunque evidente che il problema della libertà di religione, con tutte le sue ramificazioni, non è argomento nuovo all'interno dell'islam, e anche il Corano ne tratta diffusamente. Al centro di tale questione troviamo il delicato argomento dell'apostasia. Abbiamo visto a tal merito che il Corano argomenta, ammonisce e suggerisce ma non ricorre mai alla violenza armata, perché la violenza è senza senso in materia di fede. Nel nostro mondo pluralistico i nostri teologi devono tenerne conto.

<sup>25</sup> Si veda A. Yūsuf ʿAlī, *The Holy Qur'an. Text, translation and commentary* cit., pag. 77, nota 209, commento al versetto II, 194.

Non sottolineeremo mai abbastanza che la libertà di religione non è un atto di carità o di tolleranza verso le persone traviate. È un diritto fondamentale di ciascun individuo. Rivendicarlo per se stessi implica *ipso facto* che si sia disposti a richiederlo anche per il proprio prossimo.

Ma la libertà di religione non equivale necessariamente all'ateismo. Mio diritto e dovere è anche essere testimone della mia stessa fede con correttezza e trasmettere la chiamata di Dio. Infine spetta a ogni uomo rispondere o meno, liberamente e in piena coscienza, a tale chiamata.

Da un punto di vista musulmano e sulla base degli insegnamenti fondamentali del Corano, il cui spirito abbiamo cercato di chiarire, la libertà religiosa è in definitiva un atto di rispetto verso la sovranità di Dio e il mistero del Suo progetto per l'uomo, quell'uomo al quale è stato dato il terribile privilegio di costruire sotto la sua totale responsabilità il proprio destino sulla terra e nell'aldilà. Infine rispettare la libertà dell'uomo significa rispettare il progetto di Dio.

Per essere un vero «musulmano» bisogna sottomettersi a questo piano mettendo se stessi, in ossequio al senso letterale del termine, volontariamente e liberamente, con fiducia e amore, nelle mani di Dio.

## IV. Libertà religiosa e trasmissione della fede nella modernità

### *Introduzione*

Ebrei, cristiani, musulmani e credenti di qualsiasi fede si trovano oggi a doversi confrontare, in maggiore o minore misura e in ambienti più o meno diversi, con uno dei problemi fondamentali della nostra epoca, un problema che costituisce la pietra angolare del grande edificio dei diritti dell'uomo: quello della libertà di religione e della trasmissione della fede. Affronterò il problema a partire dalla mia fede di musulmano, fede che per me non è soltanto adesione a una cultura, ma impegno totale mediante la testimonianza e la pratica. È un problema di drammatica attualità, come testimonia tra l'altro, proprio in questi giorni, l'impiccagione di Maḥmūd Ṭaha, assassinato dal governo del Sudan per le sue idee religiose, giudicate eretiche.

Il problema della libertà di religione ovvero in assoluto della libertà, non è nuovo, tutti lo sappiamo. Ha una lunga storia, e questa storia è spesso, ahimè, drammaticamente sanguinosa. In una prospettiva teologica, si rileva che il problema è ancora più antico di quanto ci appaia. Sul piano ontologico, esso è legato alla creazione stessa dell'uomo: creato libero, Adamo scelse liberamente di disobbedire, e Dio rispettò la sua libertà. La libertà, con tutte le sue manifestazioni, con le sue promesse e i suoi rischi, trovò così il suo originario fondamento nell'atto stesso, sovrano e creatore, di Dio. La scommessa sulla libertà dell'uomo innanzitutto è, fin dal suo nascere, la scommessa di Dio.

La discussione che ci impegna ha innumerevoli antecedenti nella storia; nei termini in cui oggi si pone, con le sue esigenze legate ai diritti dell'uomo nel loro insieme, trova però le sue prime formulazioni moderne in Europa a partire dal XIX secolo, per l'influsso che esercitò sulla società di quell'epoca la filosofia illuminista e le opere dei primi enciclopedisti. Per reazione contro la «dittatura» delle religioni, fu posto allora l'accento quasi esclusivamente sul diritto all'agnosticismo e

allo scetticismo, vale a dire sulla libertà di non credere, non solo «in privato» ma palesemente e fieramente. Essere non credente cessò di costituire una malattia vergognosa da nascondere. Si affermò l'autonomia autosufficiente della ragione, e l'epiteto razionalista divenne qualifica elitaria indicante gli spiriti illuminati che respingevano i miti della fede. La libertà religiosa divenne in tal modo, indebitamente, sinonimo di ateismo, e tutto ciò non contribuiva certo a chiarire i termini del dibattito e a incitare alla moderazione. Sull'onda di questi giudizi e sentimenti, si giunse a dimenticare che la libertà religiosa è anche la libertà di credere, di credere ciò che si desidera credere, ciò di cui si è convinti, e che non sussiste fede senza libertà. La storia recente della libertà di religione si trovò così intimamente intrecciata, in Europa, a quella della cristianizzazione. Il razionalismo, così caro al secolo dei lumi, fu concepito come incompatibile con la rivelazione, la quale non poteva fiorire se non nel paradiso dell'oscurantismo.

Con più di un secolo di ritardo sull'Europa, il problema comincia a porsi per l'islam, e anche colà assume, tra altri, l'aspetto di una reazione contro la «dittatura» della religione, e in conseguenza, si trova legato ai progressi della deislamizzazione, che fa molto meno rumore del «risveglio islamico», al punto da passare del tutto inosservata all'osservatore casuale. Tuttavia essa è assolutamente reale, soprattutto negli strati elevati (per censo o cultura) della società, ma non risparmia gli strati meno favoriti, in particolare in ambiente urbano. Secondo uno studio condotto recentemente da Ebbaki Hermassi, sociologo dell'Università di Tunisi, il 5 per cento dei tunisini si dichiara apertamente ateo<sup>1</sup>. Abbiamo tentato anche noi di analizzare dal nostro punto di vista questo fenomeno, che si sviluppa in modo discreto e senza scalpori di sorta, e abbiamo citato una serie di testimonianze attinte dalla stampa tunisina<sup>2</sup>. Con intensità, urgenze, reazioni e tonalità che – tenendo conto delle accelerazioni della storia, della rapida espansione dell'insegnamento e degli influssi sempre più penetranti dei media – forse sono diverse solo momentaneamente, il problema della libertà religiosa si pone dunque anche nella società musulmana in termini se non identici fortemente simili.

La libertà religiosa, quella che lascia davvero l'uomo decidere liberamente di se stesso nella scelta del proprio destino, ci riguarda perciò

<sup>1</sup> Si veda la rivista *15/22* (Tūnis), 8, 1984, pagg. 44-46. Per un confronto, indichiamo che il 79% dei francesi si dichiara cattolico, escludendo dal conteggio i protestanti e gli ebrei; si veda il sondaggio SOFRES in «Le Figaro», 28 ottobre 1981, pag. 12.

<sup>2</sup> Si veda Mohamed Talbi, «Islam et Occident au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes» in *Islamocristiana* (Pisai, Roma), VII, 1981, pagg. 62-71; si veda il presente volume, p. 117-36.

tutti, credenti e non credenti, sinceramente convinti dell'importanza della dignità umana, indissolubilmente legata al rispetto del libero arbitrio di ciascuno. La pace dipende strettamente dal rispetto di tale dignità e dai diritti che la esprimono e la tutelano, sia su scala nazionale sia su quella internazionale. Su scala nazionale constatiamo, tanto in Oriente quanto in Occidente (in India, in Irlanda e nelle Filippine) che il fenomeno delle guerre di religione, o, meglio, delle guerre che assumono a pretesto la religione, non è finito. Su scala internazionale, le opposizioni ideologiche centrate su concezioni divergenti della libertà rischiano di provocare un cataclisma di dimensioni apocalittiche che potrebbero addirittura mettere la parola «fine» all'avventura umana.

Per esorcizzare il male non basta non crederci, per un eccesso di fiducia tanto nell'equilibrio militare quanto nell'alibi della provvidenza divina (*tawakkul*)<sup>3</sup>, atteggiamento specioso e comodo che, demotivando il credente o avviandolo su false piste, rischia di renderlo indegno dell'aiuto di Dio, che ci ha dotati di ragione e ci ha creati liberi per costruire appunto il nostro divenire, e meritare, col nostro impegno, il sostegno celeste. «Iddio non muta mai la Sua grazia ad un popolo, avanti ch'essi non mutino quel che hanno in cuore» (Corano XIII, 11); in altre parole, «Aiutati, che il Ciel t'aiuta!». Ibn Ḥaldūn (Tunisi 1332-Il Cairo 1406), il quale ha considerato a lungo, si può dire con angoscia, il problema del declino delle civiltà umane, vede la causa di questi «tramonti» nella crescita eccessiva della *ḥaḍāra*, la civiltà materiale che, soffocando i valori spirituali, arriva a disumanizzare l'uomo invece di essere il propulsore del processo di umanizzazione. Per queste cause materiali

<sup>3</sup> Il *tawakkul*, dalla radice *w.k.l.*, è il comportamento di chi si affida totalmente a qualcuno e che, se spinto all'estremo, può indurre l'uomo a scaricare fatalisticamente su Dio ogni responsabilità individuale, rinunciando ad agire. Sta alla Provvidenza pensare a tutto! Molti musulmani, anche tra i più sinceri e pii, non sono sfuggiti a questo modo distorto di vivere il *tawakkul*. Ora, se l'islam lo raccomanda molto, è perché ne dà un'interpretazione positiva. Non si tratta di «demandare» a Dio, ma di appoggiarsi a lui per ricevere dal suo aiuto la forza di affrontare le difficoltà con coraggio e determinazione, ed eventualmente subire gli insuccessi senza lasciarsi abbattere, in quanto il vero credente conserva sempre integra la fiducia nella sollecitudine e nella saggezza del creatore e, in un modo o nell'altro, nell'utilità dei propri sforzi, persino quando i risultati non gli sembrano rispondere ai suoi piani e alle sue speranze. Il *tawakkul*, a seconda della maniera in cui si comprende e si vive, può così essere un alibi per tutte le missioni e dismissioni, oppure, all'opposto, un possente e insostituibile stimolante dello sforzo e dell'azione, in unione con un'incrollabile fiducia in Dio. Il musulmano armato di *tawakkul*, come Guglielmo d'Orange (1533-1584), può dire: «Non c'è affatto bisogno di sperare per intraprendere né di riuscire per perseverare». Giacché egli sa che il suo sforzo non va mai perduto ed è un elemento decisivo del successo finale del piano divino, per il bene suo e di tutti. È questo il vero *tawakkul*. L'altro, il falso, è sempre più spesso designato sotto il nome di *tawākul*, un termine tratto dalla stessa radice per chiarire i concetti e per impedire i malintesi di cui sopra.



l'evoluzione civile subisce un degrado invertendo il suo cammino. Infatti, scrive Ibn Ḥaldūn «quando l'uomo si corrompe e perde il controllo dei propri costumi e della propria religione, la sua *insāniyya* (*humanitas*) viene corrispondentemente a corrompersi ed egli non è più che l'ombra di se stesso»<sup>4</sup>. Non gli resta altro che cedere il posto e uscir di scena. Questo rischio di degradazione oggi non risparmia nessun individuo, qualunque siano le sue coordinate geografiche o spirituali.

Se è vero che la religione, qualora venga travisata, come è accaduto in passato – e tuttora spesso accade – produce oppressione e diviene «l'oppio dei popoli», resta il fatto che l'indebolirsi della fede, invece di liberare dai mali, li ha aggravati ancora di più. L'oppio fittizio delle religioni è stato sostituito da quello ben più tirannico della materia. Questo nuovo culto, con i suoi paradossi artificiali, trascinandoci esclusivamente verso il basso, rischia di farci perdere i frutti di alcuni millenni d'ascesa verso l'alto (e verso l'Altissimo). Gli estremi si toccano, e le dittature, siano delle religioni o del materialismo, disumanizzano. Siamo giunti al punto di perdere il vero senso vero della fede: un impegno cosciente, volontario, individuale e libero. Infatti, «nessun'anima carica sarà caricata del carico altrui» (Corano VI, 164).

### 1. I fondamenti della libertà religiosa

Se nessun'anima porta il fardello di un'altra anima, ne deriva necessariamente che ogni anima deve scegliere liberamente la propria via. La fede, o il rifiuto della fede, è per ogni uomo l'atto che impegna la sua responsabilità nel modo più decisivo. Non è una scelta fra tante; è una scelta donde derivano tutte le altre scelte. Così, per la sua stessa natura, la fede non può essere che libertà. O si è convinti o non lo si è. Non si induce la convinzione con l'obbligo. Si possono imporre le forme esteriori della fede, oppure dell'ateismo, cioè una dissimulazione (*taqiyya*) tattica o un'ipocrisia dettata dal calcolo, dal timore, dall'interesse, ma non l'intima convinzione del foro interiore. Il primo fondamento della libertà religiosa è perciò la natura psichica nel vero e proprio senso del termine, il che equivale a dire che tale fondamento è inerente alla struttura stessa della nostra natura intelligente, volitiva e libera. È il carattere che ci distingue dalle altre specie animali e che ha segnato, nell'ordine

<sup>4</sup> Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima* [Prolegomeni], al-Qāhira [Il Cairo], Dār al-ša'b, 1958, trad. fr. *Discours sur l'histoire universelle*, Beirut, Commission International pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1968, pag. 674.

della creazione, la comparsa dell'uomo, un essere che non è più mosso soltanto dagli istinti, dai riflessi o dalle pulsioni, ma che ha ricevuto il rischioso dono di disporre liberamente del proprio destino. Questo è, nel Corano (XXXIII, 72), uno dei significati di *amāna* (si veda il riquadro), del «pegno» di cui i cieli hanno avuto terrore e che l'uomo ha accettato.

Come tutte le lingue della famiglia semitica, l'arabo è una lingua radicale. I nomi e i concetti derivano da una medesima radice madre, sicché ne deriva un tessuto unitario che conferisce loro un certo colore particolare, che non bisogna mai dimenticare quando se ne medita il senso. Così *amāna* deriva dalla radice *a.m.n.* che ci ha dato, tra l'altro, *amen* (in arabo *āmin*), termine consueto nelle liturgie ebraiche, cristiana e musulmana. Dalla stessa radice derivano: *amn* (sicurezza), *amān* (stato di pace, di calma e di sollievo), *amīn* (leale, fedele, degno di fiducia), *āmana* (aprirsi alla fede), *īmān* (fede), *mu'mīn* (credente, abitato dalla fede), *ammaana* (porre una cosa preziosa al sicuro, affidarla a una persona degna di fiducia, dire *amen*), *ta'mīn* (atto del porre al sicuro, del procurarsi una garanzia).

Il termine *amāna* (pegno della fede), che bisogna porre in connessione con le connotazioni precedenti, compare una volta sola nel Corano, in uno dei suoi versetti più oscuri: Dio propone la *amāna* ai Cieli, alla Terra e ai Monti, che la respingono con spavento e angoscia. L'uomo cui Dio non richiedeva nulla, poiché era giudicato con ogni evidenza visibilmente fragile di fronte alle potenze che erano state sollecitate e si erano ritratte, *si propose* da sé e accettò di sopportarla. Alla fine del versetto, l'uomo, che così aveva appena dichiarato d'esser d'accordo di sopportare l'*amāna*, è detto *zalūm* e *jabūl*. Il primo termine deriva dalla radice *z.l.m.*, che comporta un'idea di oscurità, di opacità, di disordine e di ingiustizia. Il secondo termine deriva dalla radice *j.b.l.*, che connota le idee di stupidità, di durezza, di irascibilità, di violenza, di brutalità, di impertinenza e di ignoranza. Si tratta in entrambi i casi di un participio attivo nella forma intensiva, il che implica un'attività spinta all'eccesso. Ecco una traduzione del versetto:

Noi abbiam proposto il Pegno ai Cieli e alla Terra e ai Monti, ed essi rifiutaron di portarlo, e n'ebber paura. Ma se ne caricò l'Uomo, e l'Uomo è ingiusto e d'ogni legge ignaro! (Corano XXXIII, 72).

È chiaro che siamo sul piano ontologico. Tutta la creazione, l'uomo compreso, era ancora una virtualità, essere in potenza: un *progetto*. Dio aveva un'*amāna*, qualcosa di prezioso, perno di tutto l'edificio che stava per essere posto in essere da tutto l'Atto Creatore; un qualcosa da affidare in assoluta sicurezza e fiducia. Una sorta di missione rischiosa da cui dipende il successo del progetto. Così l'offerta di portare l'*amāna* deve essere accettata in assolu-

ta libertà. Dio formula la sua proposta. I Cieli (ovvero le forze spirituali) al pari della Terra (cioè le forze materiali) con i suoi Monti che simboleggiano la solidarietà e la potenza, rifiutano, e Dio si astiene dal costringerli. Rispetta il loro rifiuto.

Colpo di scena stilisticamente contrassegnato dalla particella *wa* che ci fa passare a un registro inatteso, in antitesi con ciò che lo precede: l'uomo si offre per portare l'*amāna*. Poi di nuovo uno iato, un silenzio stilisticamente segnato, come il primo, dal cambiamento di tono e da una specie di frattura del discorso. L'espressione che viene dopo è discontinua in confronto con ciò che è detto prima (e non, come hanno inteso certi traduttori, in rapporto di causalità, la qual cosa conferisce all'enunciato un carattere assurdo e l'attacco con la particella *inna* per introdurre lo stico dona all'enunciato un carattere solenne: l'uomo, che s'era appena offerto di portare l'*amāna* è detto ingiusto e ignorante.

L'uomo è infatti, in apparenza, un essere ibrido, mezzo materia e mezzo spirito, il più fragile di tutta la creazione; che si offra di assumere su di sé ciò che i Cieli, la Terra e i Monti avevano rifiutato, quale impertinenza! Quest'ultimo è uno dei significati propri alla radice *j.h.l.*; ci vuole una bella dose di presunzione o di ignoranza (*jahūl*) del pericolo per impegnarsi in un'avventura siffatta. L'ausiliare *kāna* che introduce i due participi attivi nella forma intensiva, *zalūm* e *jahūl*, non esprime qui il passato, come per lo più accade, ma ci situa piuttosto in una durata atemporale, l'atemporalità del livello ontologico che pervade tutto il versetto. L'espressione *inna-bu kāna zalūman jahūlan* si situa in rapporto di rottura con ciò che precede (dove la mia traduzione).

L'uomo, insomma, aveva sopravvalutato le proprie forze e, dando mostra di eccessiva presunzione, aveva creduto di poter portare l'*amāna*, l'Assoluto di Dio, e adempire la missione che costituisce il perno del piano divino. Ciò facendo, non aveva misurato a sufficienza, per ignoranza o per impetuosità (*jahūl* significa entrambe le cose), il rischio che correva, e di quale ingiustizia (*zalūm*) egli si rendesse colpevole verso se stesso e i suoi simili. Tutto ciò in virtù della sua stessa natura che lo situa a mezza via tra lo spirito e la materia bruta. È noto che l'uomo ha vacillato sempre, e che ha bisogno dell'aiuto (*ʿawn*) e della guida (*hudan*) di Dio per portare l'*amāna*, ch'è un mistero.

Questo lungo commento si giustifica per il fatto che il versetto XXXIII, 72 è in genere tradotto con approssimazione (si vedano ad esempio le traduzioni di Blachère, di Cheikh Si Boubaker Hamza, e quella più antica di Kazimirski), con un controsenso che ne snatura completamente il significato e la portata. La *amāna* ha anche interessato i commentatori che, nel tentativo di elucidarne esattamente e talora concretamente il senso, ne danno non meno di venti interpretazioni diverse. Si vedano i casi di Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 1210), *Al-tafsīr al-kabīr*, XXV, pagg. 234-37; e M. Ṭ. ben ʿAšūr (1973), *Al-*

*taḥrīr wa al-tamwīr*, Tūnis, Maison Tunisienne de l'Édition, 1984, XXII, pagg. 124-31. ʿAšūr, che riassume molto bene i suoi predecessori, ha inteso correttamente che la scena si situa su un piano ontologico.

La natura della nostra libertà ha tuttavia bisogno d'essere precisata. Essa è più una liberazione (che del resto continua a svilupparsi) che un'indipendenza radicale e integrale. L'uomo rimane dipendente. La creazione tutta, con il suo espandersi, è una prodigiosa esplosione di libertà progressiva che, per gradi successivi, culmina nell'uomo. La liberazione, in rapporto all'ambiente, comincia con la comparsa della vita, che è movimento e scelta. Nell'uomo la liberazione, cioè la facoltà e il potere di scegliere, attinge un grado tale che comporta e impegna la responsabilità. Soltanto l'uomo assume la responsabilità dei propri atti e ha la facoltà d'assicurarsi non solo la sopravvivenza sulla terra, ma anche nell'Aldilà: può costruire il proprio destino e garantire la propria salvezza. Tutta la storia della nostra specie, che si confonde con quella della vita, è quella di una liberazione continua. Nella misura in cui la storia procede, noi siamo materialmente e intellettualmente meno dipendenti. Il primitivo è prigioniero della radura della valle, dell'isola in cui abita. Lo è anche del numero limitato dei propri concetti. Oggi noi rompiamo il muro del suono, sfidiamo lo spazio, cerchiamo di carpire i segreti della vita e non sappiamo fin dove arriveremo domani. È tuttavia certo che la libertà è il motore della scommessa fatta da Dio, davanti a tutti gli angeli riuniti, sull'uomo<sup>5</sup>.

Nondimeno, in tutte le circostanze della vita, l'uomo ha di fronte cose date, egli è *face à du donné*, secondo le parole di Roger Mahl<sup>6</sup>. Non ha la scelta «di essere o di non essere» (il problema di Amleto, come tutti sanno). La sua libertà non si origina, come quella di Dio, in se stessa. Essa non è quella del demiurgo. È una libertà concessa, che s'esplica in un universo dato, un universo preventivamente strutturato da leggi fisiche, biologiche e psichiche. La nostra libertà deve sempre tener conto di queste precondizioni, che l'uomo ribelle a Dio (l'uomo che non dà pro-

<sup>5</sup> Il versetto in questione è il seguente: «E quando il tuo Signore disse agli Angeli: “Ecco, io porrò sulla terra un Mio Vicario”, essi risposero: “Vuoi metter sulla terra chi vi porterà la corruzione e spargerà il sangue, mentre noi cantiamo le Tue lodi ed esaltiamo la Tua santità?” Ma Egli disse: “Io so ciò che voi non sapete”» (Corano II, 30).

<sup>6</sup> Roger Mahl, *Essai sur la fidélité*, Paris, Puf, 1984, pag. 77.

va di islam<sup>7</sup> e non si rimette al Signore) tende a contestare o a mettere sul conto del caso per sottrarsi alla tutela divina e negare qualsiasi finalità. Inutile dire che in ogni caso non si libera da tali precondizioni.

Fu Adamo a fare per primo quest'amara esperienza<sup>8</sup>. Egli desidera sapere tutto. «Ma l'uomo ama sopra ogni cosa i cavilli», dice il Corano (XVIII, 54). Tutte le filosofie della libertà che uccidono Dio (il creatore assoluto) rinnovano di fatto il gesto di Adamo, che voleva affrancarsi da Dio, e si concludono alla fine col medesimo scacco. Finita l'ebbrezza, non resta altro che l'illusione. Non è la religione a essere un'illusione, come pensava Freud<sup>9</sup>, ma la pretesa che l'uomo possa uccidere Dio, e perciò farne a meno. Tutte le filosofie che si ispirano a Nietzsche<sup>10</sup> sono in ultima analisi filosofie dell'illusione: nessun gioco di prestigio, nessun'arte di prestigiatore toglierà mai l'uomo dalla sua condizione di «essere» creato, che ha una finalità. La vera libertà dell'uomo non è affrancamento da Dio.

L'affrancamento da Dio finisce spesso nella caduta libera in tutte le forme d'asservimento. Certo l'ateismo non è di per sé degradazione, né la fede è di per sé rettitudine. L'ateismo può andare congiunto al rigore morale e a fortissimi valori etici. Ciò non toglie che la morte di Dio, lungi dal costituire un progresso, non abbia fatto che inasprire (è il meno che si possa dire) i nostri mali. La vera libertà dell'uomo non è la rivolta contro Dio: essa è mediante Dio e con Dio. Noi siamo liberi perché Dio è la Libertà, ed Egli ci ha voluto liberi.

Di questa libertà, che dunque è dono di Dio, noi possiamo essere defraudati. Non possiamo essere impediti di esercitarla. Tutta la nostra

<sup>7</sup> Il termine *islām*, che designa la religione musulmana, significa «affidarsi interamente» (a Dio). Dalla stessa radice deriva *salām* (pace), parola usata nella formula di saluto *al-salām* «alaykum (pace a voi), da accostarsi all'ebraico *šalōm*.

<sup>8</sup> Adamo infatti fece l'esperienza della libertà a proprie spese. Per definizione infatti la libertà non è univoca: non consiste nel fare esclusivamente il bene, per incapacità di agire altrimenti. Essa comporta anche la possibilità e il rischio di scegliere di fare il male. Questo rischio è il criterio stesso della libertà. Adamo perciò non poteva sperimentare la veridicità della sua libertà e toccarne la realtà, senza toccare l'albero proibito (Corano II, 35-36). La possibilità di disobbedire lasciata all'uomo è il criterio della materialità della sua libertà. La facoltà sperimentale di fare la cattiva scelta è, insieme, pietra di paragone e prezzo di ogni vera libertà. In un certo senso, Adamo non poteva non disobbedire perché fosse fatta la prova della libertà; da allora i suoi figli non hanno smesso di rinnovare il medesimo gesto e di consumare, con i buoni, i cattivi frutti che la loro libertà gli permette giustamente di cogliere. La libertà infatti è anche la facoltà di farne cattivo uso, altrimenti cesserebbe di essere libertà.

<sup>9</sup> Sigmund Freud, trad. it. *L'avvenire di un'illusione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1972.

<sup>10</sup> Si veda a titolo di esempio Yves Ledure, *Lectures «chrétiennes» de Nietzsche*, Paris, Éditions du Cerf, 1984.

storia è lotta contro le oppressioni. Il mimetismo religioso (*taqlid*), su cui tanto hanno disquisito i teologi musulmani, e il conformismo sociale sono anch'essi forme di pressione o di oppressione. Ogni volta che un uomo (o un gruppo di uomini) è in posizione di forza, materiale o intellettuale, tende ad asservire o a opprimere. Ha tendenza ad annientare la libertà dell'altro in nome della propria verità e ad affermare che questa è la Verità. Così le battaglie per la libertà non sono mai vinte definitivamente. La vittoria rimane in forse specie nel caso della libertà religiosa, in quanto quest'ultima non è sempre un dato che possa esser difeso con argomenti razionali decisivi, la cui evidenza s'imponga in egual misura a tutti quanti.

È facile immaginare l'avvento di filosofie o di ideologie che potrebbero senza fatica prendere il sopravvento sulla libertà religiosa e difendere, anzi imporre, sia sistemi ateistici sia determinati regimi confessionali.

In effetti, dottrine di questo tipo sono esistite ed esistono ancora, e a coloro che le difendevano non sono mai mancati gli argomenti per legittimarle. La ragione può perorare con eccellenti argomenti la causa della libertà religiosa, ma non è mai sicura di poterla vincere. Il giudizio è sempre fortemente influenzato dal contesto del momento. Non è Dio a opprimerci. È l'uomo che opprime l'uomo, e quando non ha ucciso Dio, ha tendenza ad appropriarsene in esclusiva e a metterlo dalla propria parte. Maḥmūd Ṭaha, e molti prima di lui, sono stati assassinati in nome della *ṣarī'a*<sup>11</sup>, cioè delle norme elaborate dai giurisperiti, alle qua-

<sup>11</sup> Etimologicamente *ṣarī'a* significa legge nel senso di via da seguire. Il termine compare una sola volta nel Corano in questa accezione: «Poi ti demmo una Legge per la Nostra Causa (*ṣarī'a min al-amr*): seguila dunque, e non seguir le passioni di quei che non sanno» (Corano XLV, 18). Non è perciò corretto tradurre *ṣarī'a* con legge divina. *Ṣarī'a* ha un significato più ampio, globale: essa è la Gran Via che conduce a Dio, Via che ogni musulmano è tenuto a seguire (dall'interno di sé e in virtù della sua stessa adesione all'islam) in tutti gli istanti della sua vita per aprirsi il cammino verso l'abbeveratoio del Creatore.

A partire dal Corano, dalla tradizione e anche (non lo si sottolinea mai abbastanza) dalla consuetudine, gli specialisti di scienze religiose (*faqīh*, pl. *fuqahā'*) elaborano regole di condotta e di comportamento in tutti i campi della vita culturale, etica e sociale per consolidare concretamente la via della salvezza e precisarne la direzione. Si tratta naturalmente di un'elaborazione umana, che si è del resto progressivamente confermata a partire dal IV-V secolo, con molteplici divergenze tra una scuola e l'altra e tra i vari specialisti. Fra le regole elaborate, molte mirano ad assicurare un ordine di pace e di giustizia all'interno del regno islamico. Queste regole costituiscono vere norme che rientrano nei codici (penale, correzionale, criminale, civile, commerciale e così via). È così che la *ṣarī'a* prese il significato restrittivo di legge intesa globalmente come divina, con un'evidente tendenza a fare astrazione dall'elaborazione umana che ne aveva promosso la preparazione nella forma in cui apparve nei molteplici corpus che la codificano. Il ritorno alla *ṣarī'a* così concepita è la maggior rivendicazione degli islamici d'oggi, ed è in nome del ritorno a questa *ṣarī'a* che Muḥammad Ṭaha fu processato, condannato e giustiziato.

li essi attribuivano origine divina. Malik (morto nel 179/795 dell'era cristiana), uno dei fondatori del sunnismo (la scuola dominante nell'islam) era del parere che bisognasse giustiziare gli 'ibaditi e altri eretici, a meno che non manifestassero «pentimento» alla vista della sciabola del boia.

Purtuttavia, nell'islam, il fondamento incontestabile e più solido della libertà religiosa è il Corano. Abbiamo già visto che Dio ha rispettato la libertà di Adamo al punto da lasciarlo disobbedire; ma vi è di più. Il Corano proclama, senz'ombra di ambiguità e con una chiarezza che non lascia posto a nessuna contestazione o interpretazione restrittiva: «Non vi sia costrizione nella Fede: la retta via ben si distingue dall'errore, e chi rifiuta *Tāġūt* [divinità pagana preislamica, NdC] e crede in Dio s'è afferrato all'impugnatura saldissima che mai si può spezzare, e Dio ascolta e conosce» (Corano II, 256). E aggiunge rivolgendosi al Profeta incaricato di trasmettere l'ultimo messaggio di Dio agli uomini: «E se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti son sulla terra. Ma potresti tu costringere gli uomini a esser credenti a loro dispetto?» (Corano X, 99). Non si può essere più chiari. Dio si astiene dal costringere gli uomini a credere. Egli li ha concepiti e voluti liberi. E mette il suo messaggero in guardia contro qualsiasi tentazione – fosse pure per eccesso di compassione – di violare le coscienze, d'essere insomma più realista del re.

Perciò rispettare la libertà religiosa significa soprattutto rispettare la libertà di Dio. Tutt'altro atteggiamento rispetto al *širk*<sup>12</sup> (associazionismo): questo consiste nel volersi sostituire a Dio e ostacolare la sua azione. Non è un caso che il verbo «convertire» non abbia equivalente in arabo; semplicemente, quel concetto non esiste. Ci si converte, ma quando ciò accade è l'uomo che converte se stesso, non un altro che lo converte; o piuttosto ci si rimette a Dio (questo è il significato letterale del verbo *aslama*) rispondendo al Suo appello (*da'wa*). Il verbo *da'ā* non ha il significato di convertire ma d'invitare, e la *da'wa* è un invito, un richiamo che viene mandato. Un *ḥadīṭ* ci insegna che il Corano è appunto il banchetto di Dio (*ma'dubat Allāh*), e se tutti gli uomini vi sono invitati, ciascuno resta libero di accettare o di rifiutare l'invito.

Invero noi sappiamo tuttavia che, nella società musulmana, pur non essendo cosa abituale il convertire con la coercizione e la violenza, non pochi musulmani sono stati giustiziati per le loro idee religiose. Lasciamo da parte fatti molto recenti e rifacciamoci al passato: l'esempio più

<sup>12</sup> Il *širk* consiste nel volersi innalzare al rango di Dio e condividere con Lui gli attributi della divinità.

celebre di infame arbitrio fu la condanna a morte (che ha tanto colpito Louis Massignon<sup>13</sup>) di Al-Hallāj (morto nel 922 d.C. e successivamente santificato; troppo tardi). Come si è arrivati a quel punto, vista la chiarezza dei testi coranici, che sono *muḥkam*, cioè assolutamente privi di ambiguità che possano giustificarne un'interpretazione abusiva? Alla base di quell'arbitrio c'è un *ḥadīṭ* che autorizza la condanna a morte dell'apostata (qualsiasi «eretico» naturalmente può essere assimilato a un apostata), *ḥadīṭ* che contraddice lo spirito e la lettera del Corano, e di cui ho tentato in un mio scritto<sup>14</sup> di dimostrare il carattere apocrifo o per lo meno non vincolante.

Se all'interno di tutte le comunità religiose o anche ideologiche gli adepti si sono spesso dimostrati spietati verso i «devianti» è perché la libertà non è senza rischio: proliferazione anarchica di sette e gruppuscoli, sfruttamento della credulità dei più ingenui da parte dei più maligni (libertà del lupo nell'ovile), relativismo e sincretismo (c'è del vero in qualsiasi parte), agnosticismo e scetticismo, il tutto, manco a dirlo, guardato con benedicente assenso. Una libertà di questo tipo si confonde facilmente con la negazione di qualsiasi verità; ciascuno ha la sua. In altre parole, sotto l'apparenza di vera libertà, che presuppone scienza, coscienza, responsabilità e lucidità, può celarsi, puro e semplice, il desiderio di ribellione, di assicurarsi o consolidare interessi molto materiali e di cadere alla fine nel disordine e nell'anarchia; insomma, il ritorno al caos, al caos che è stato puntualmente domato con la creazione la quale ha dato a tutto ciò che sussiste nell'universo una forma sistematizzata, obbediente a leggi determinate. Spesso si definisce libertà la destrutturazione di tutte le strutture. Viene compiuta a tambur battente ogni sorta di destabilizzazione, ciascuna in nome della libertà. La libertà in effetti è così bella in sé che certi sperano con il suo manto di coprire tutte le laidezze. È la lotta eterna tra Eros e Thanatos, l'ordine e il disordine, tra l'Amore che dà la vita (che non può che essere organizzata) e la Morte ch'è ritorno alla decomposizione inorganica del caos.

Quando parliamo di libertà religiosa, o di libertà pura e semplice, dobbiamo perciò sempre stare in guardia rispetto al rovescio anarchico della medaglia. Per questo il Corano, che in testi ben chiari (*muḥkam*) afferma il diritto alla libertà, insieme non perde mai occasione per fare appello, talora con vigore, alla coscienza dell'uomo, l'unico essere cui sia stato offerto il privilegio drammatico di costruire il proprio destino, privilegio che non è privo di grossi rischi. Se Dio ci ha creati liberi, non

<sup>13</sup> Si veda l'opera Louis Massignon, *La passion de Hallaj*, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>14</sup> Si veda il presente volume, pagg. 51-66.



è purtuttavia uno spettatore indifferente; ci ha destinato il dono della libertà. Poiché tale dono è pericoloso e poiché noi rischiamo di farne un cattivo uso, egli ci offre il suo aiuto e la sua guida (*hudan*) per essere fero al nostro cammino ed evitarci gli errori di percorso. La libertà, nostra e altrui, però non ci dispensa a nostra volta dall'obbligo di trasmettere (*tablīg*) il messaggio (*risāla*) di Dio. La libertà non è di per sé necessariamente incompatibile con la propagazione della fede. Tutto dipende dal modo in cui trasmettiamo questa fede.

## 2. *Trasmissione della fede*

La trasmissione della fede è legittima. È l'indifferenza a essere comoda e illecita. Libertà non vuol dire noncuranza. In una sua canzone molto bella, Gilbert Bécaud dice del nuovo pericolo che minaccia le nostre società: il distacco egoistico dagli esseri e dalle cose che ci attorniano. Di questo eccesso d'individualismo la cellula familiare, soprattutto i fanciulli, pagano un prezzo talora molto elevato. «Un po' di odio, un po' d'amore, ma qualcosa perduri!» giunge a implorare Bécaud. In altre parole, il rispetto della libertà dell'altro, che al limite comporta una paralisi integrale, una frattura, un'astensione totale dall'interferire, dall'intervenire e agire sull'agire altrui, può talora essere null'altro che l'espressione camuffata del nostro egoismo, della cura con cui difendiamo il nostro benessere fisico e mentale. Ora, la trasmissione della fede, per tutti i credenti, è proprio il contrario dell'egoismo. Essa scaturisce e deve scaturire dall'amore per l'altro, un amore rispettoso della sua dignità e della sua libertà. Torneremo su questo punto.

D'altronde una libertà assoluta, che sopprima radicalmente tutte le influenze, suppone un'asepsi da laboratorio, irrealizzabile in ambiente umano: non esiste. Un'asepsi totale ha appunto come proprio fine la sterilizzazione. Una libertà integrale, senz'alcuna interferenza dall'esterno, che si espliciti con movimento proprio in ambiente sterile, sarebbe priva d'oggetto e di consistenza. Non può essere se non immobilità e non libertà. Ogni libertà è scelta umana. Ogni cellula umana, non riducibile al di qua della coppia originaria, implica biologicamente, perché possa sopravvivere e svilupparsi, la trasmissione. Adamo, senza Eva, è la sterilità. La trasmissione fa parte della nostra natura, a tutti i livelli del nostro essere fisico e psichico, ed è forse una legge universale. Tutto è coppia e movimento, dunque trasmissione.

La nostra libertà – diversamente forse dalla libertà di Dio – è dunque quella della coppia. Essa implica, per natura, lo scambio: è libertà-

trasmissione, una libertà che vive della fecondazione di apporti esterni. Questo ha inizio nello stadio genetico, se non ontologico. Noi veniamo al mondo con un capitale di influenza la cui capitalizzazione ha richiesto milioni o miliardi di anni. Tale è la nostra libertà, legata alla nostra condizione di struttura programmata<sup>15</sup> dal processo evolutivo (ma non riducibile a questa struttura), una libertà che non assume perciò il suo vero senso e le sue dimensioni reali se non quando la si qualifica «umana». L'animale è più libero del vegetale, condannato a cercare o piuttosto a selezionare la sua sussistenza, a vivere e a morire nella fissità. E l'uomo, che si situa come dice Ibn Ḥaldūn<sup>16</sup>, all'*ufuq*, al livello più elevato della scala di quel tanto d'universo da noi percepibile, è il più libero degli esseri del pianeta; e Dio gliene ha affidato i comandi. Responsabilità grande, quant'altre mai la libertà umana, che è liberazione massima nella scala della creazione a noi nota: lungi perciò dall'opporci alla trasmissione, anzi la presuppone, per essere ciò che essa è per potere svilupparsi e continuare a evolversi. In nessun momento essa è stata ed è cosa che ristagni. Nel punto in cui si trova l'uomo, essa è divenuta la facoltà di scegliere – nel campo delle trasmissioni e delle diverse influenze – e di decidere di sé in piena lucidità e coscienza.

Per la sua *fiṭra*<sup>17</sup>, per la sua stessa natura cioè, l'uomo è dunque destinato a ricevere e a dare, ad accogliere e a trasmettere, a fecondare e a

<sup>15</sup> Secondo me tre versetti possono essere interpretati in questo modo. Alla domanda «E chi è il vostro signore, o Mosè?» Mosè risponde al Faraone: «Il nostro Signore è Colui che a tutte le cose diè forma e poscia le guida!» (Corano XX, 49-50). Dio è anche definito Colui «che credè e plasmò poi decise e guidò» (Corano LXXXVII, 2-3).

<sup>16</sup> Sulle idee evoluzioniste di Ibn Ḥaldūn si veda Mohamed Talbi, «L'évolutionnisme: ses racines dans la pensée arabo-musulmane, et ses formulations dans la Muqaddima d'Ibn Khaldun» in atti del convegno dedicato a Ibn Ḥaldūn, Rabat, 1981, pagg. 205-18, in arabo.

<sup>17</sup> Il termine *fiṭra* è morfologicamente un sostantivo con valore di infinito, ovvero *nomen actionis* (*maṣḍar*), che deriva dalla radice *f.ṭ.r.*, il cui significato profondo, ben comprovato dal testo di Ibn Manẓūr, *Lisān* [La lingua], Bayrūt [Beirut], 1956, VI, 55-59, evoca un'idea di rottura, di fenditura, di lacerazione, oppure di frattura, frantumazione violenta. L'*ifṭār*, altro sostantivo con valore di infinito derivante dalla stessa radice nella quarta forma, designa, nel mese di *ramaḍān*, la rottura del digiuno al tramonto del sole. Il senso di rottura o di frantumazione violenta, che può assumere proporzioni di cataclisma universale, è ben chiaro in cinque espressioni coraniche su cui concordano tutti i traduttori. Due di queste espressioni sono citate da Ibn Manẓūr nel *Lisān* per illustrare la sua analisi dei termini derivanti dalla radice *f.ṭ.r.* (VI, 55, col. 1): «E tu non puoi scorgere nella creazione del Misericordioso ineguaglianza alcuna. Volgi in alto la vista: vedi tu fenditure?» (*fuṭūr*, Corano LXVII,3). «Quando il cielo si spaccherà (*infatarat*), quando gli astri si disperderanno» (Corano LXXXII, 1-2). Le altre tre espressioni sono le seguenti: «Poco manca che si spacchino (*yatafattaṛna*) i cieli» (Corano XIX, 90); «E i cieli quasi si squarcian dall'alto» (Corano XLII, 5); «quando il cielo si spaccherà (*munfaṭir*) e la Promessa sarà compiuta?» (Corano LXXIII, 18).

La radice *f.ṭ.r.* compare anche sei volte nel Corano sotto la forma di participio presente attivo dal nome d'agente applicato a Dio, che è qualificato «*Fāṭir al-samawāti wa al-arḍi*»

essere fecondato. Egli è fatto per la comunicazione (Corano XLIX, 13). La trasmissione della fede non solo è dunque un atto lecito, è un obbligo, e per il credente è il più imperioso degli obblighi, pena la sterilità e il fallimento.

La fede è in effetti una dimensione fondamentale dell'uomo, inscritta nella *fiṭra*. La fede (e anche il rifiuto della fede che altro non è se non una forma di fede preceduta dal segno algebrico di sottrazione) è l'impegno che più lega l'uomo e lo distingue radicalmente nell'ordine della creazione. Il rifiuto della fede ha, con la fede, lo stesso rapporto che l'antimateria ha con la materia. Non è possibile concepire l'una senza l'altra. L'antifede è una risposta allo stesso interrogativo che pone la fede: è una presa di posizione, un impegno, un'interpretazione dell'universo, una concezione dell'essere che costituisce l'altro verso, il rovescio della fede. Nella letteratura di lingua francese è il premio Nobel per la fisiologia e la medicina (1965) Jacques Monod che ce ne dà la più elevata formulazione moderna, basata sulle più recenti conquiste della scienza, in particolare nel campo della biologia, intimamente legata alle ricerche sulle origini della vita, vale a dire a ciò che in ogni tempo ha

(Corano VI, 14; XII, 101; XIV, 10; XXXV, 1; XXXIX, 46; XLII, 11). Generalmente l'espressione è tradotta con «Creatore dei Cieli e della Terra». In altri due versetti è il verbo *faṭara*, proveniente dalla stessa radice nella prima forma, a descrivere l'atto divino che aveva dato origine alla creazione: *Faṭara al-samawāti wa al-arḍa* (Corano VI, 79) e *Rabbu al-samawāti wa al-arḍi allādī faṭara-hunna* (Corano XXI, 56). Il primo dei due versetti è reso con «creò i Cieli e la Terra» e il secondo con «il Signore dei Cieli e della Terra che Egli creò». Ciò che si è detto sopra circa la radice *f.ṭ.r.* autorizza a pensare che il nome d'agente *fāṭir* e il verbo *faṭara* connotino un'idea supplementare legata alla creazione, presentata come una gigantesca rottura a partire da un tessuto primitivo comune, una sorta di immenso taglio che ha dato l'impulso all'universo e l'ha generato. Al riguardo si veda inoltre il Corano, XXI, 30.

Il verbo *faṭara* è anche legato alla comparsa dell'uomo in cinque versetti, reso da tutti i traduttori con il verbo «creare»: «Colui che già v'ha creati» (*allādī faṭara-kum*, Corano XVII, 51); «Colui che mi ha creato» (*allādī faṭara-nī*, Corano XI, 51; XLIII, 27). Il verbo *faṭara* (rompere, scindere) non autorizza, neppure in questo caso, a introdurre nella creazione dell'uomo una nozione supplementare di *rottura specifica (fiṭra)*, una sfaldatura o una fenditura a partire da un tronco o da un ramo iniziale che con lui era comune ad altri esseri viventi. Ciò pone il problema dell'evoluzionismo che, come già abbiamo detto (si veda la nota seguente), non manca di radici nella tradizione arabo-islamica.

La *fiṭra* dell'uomo non è perciò null'altro che la sua specificità, la sua natura singolare e originale che, in virtù dell'atto creatore, con una specie di sfaldatura o fenditura, lo fa emergere dal flusso del vivente e lo rende atto a ricevere e a portare la *amāna* (si veda sopra la nota 5) di cui aveva già, sul piano ontologico, accettato il rischioso carico. Ṭ. ben ʿAšūr (morto nel 1973), il quale fa la somma dei commentatori che lo avevano preceduto, fa ben risaltare nel suo commentario (*Tafsīr al-taḥrīr wa al-tanwīr*, Tūnis, 1984, XXI, 99-93), questo aspetto del problema nell'unico versetto in cui compare la parola *fiṭra*. Ecco il versetto e una della traduzioni: «Drizza quindi il tuo volto alla vera Religione, in purità di fede, Natura prima in cui Dio ha naturato gli uomini. Nessun mutamento patisce la Creazione di Dio: quella è la Religione retta, ma i più degli uomini non sanno» (Corano XXX, 30).

maggiormente inquietato l'uomo. Solo l'uomo è capace di porsi questo interrogativo sul punto di partenza e sul punto d'arrivo della propria vita. L'animale non s'interroga; esso muore senza avere mai «conosciuto» la morte.

Soltanto l'uomo si interroga sul proprio essere, sul proprio significato, sulla propria finalità e sullo scopo dell'universo che lo riveste e circonda. Qui sta l'essenza della fede. Questa sua domanda ne è il nucleo. In tal senso possiamo dire che la fede è radicata nel cuore di ogni uomo. Egli non può disfarsene, perché non può disfarsi dall'interrogativo che gli si pone. A questo può dare risposte differenti, compresa quella di negare ch'esista un programmatore, ch'esista un piano, un senso, una finalità. Ma l'interrogativo rimane. Quest'interrogativo non può essere cancellato senza che l'uomo cessi di colpo d'essere un uomo. L'uomo emerge proprio dal «fiume del vivente»<sup>18</sup> con la comparsa della coscienza riflessiva, quella che, non essendo più rivolta unicamente alla percezione puramente percepente di ciò che le è esterno, si riflette su se stessa e, riflettendosi su se stessa, s'interroga sulla propria natura e si rivela a se stessa.

Ciò facendo, l'uomo non può non porsi il problema della fede: in modo inerente alla sua natura, il problema è in lui. Può darsi una risposta sfuggente o negativa, ma non può eluderla. Perché? Perché l'uomo non è riducibile al proprio corpo, non è una materia come un'altra, senza virtù particolari, o al meglio una struttura programmata di semplicità estrema che basti decodificare per renderla comprensibile. Se l'uomo è capace di cogliersi e di cogliere l'universo, di pensarsi e di pensare l'Assoluto, è perché egli è molto di più di una materia: è una materia abitata dalla Spirito. Il Corano ci insegna che egli porta in sé il soffio (*rūḥ*) di Dio (Corano XVI, 29; XXXVIII, 72), favilla che illumina, gli conferisce nell'ordine della creazione un posto a parte e lo rende atto a concepire Dio e ad aprirsi un passaggio verso di Lui. «Egli [l'uomo] è una creatura deiforme», scrive Frithjof Schuon<sup>19</sup>. Ha ricevuto in potenza il dono o il pegno (*amāna*) della fede, quello di essere artefice della propria salvezza e di preparare il proprio ritorno a Dio. In arabo *amāna* e *īmān* (fede) hanno la stessa radice. Un celebre *ḥadīṭ* ci insegna che la fede, in quanto disposizione a rispondere positivamente al richiamo di Dio, senza una particolare formulazione religiosa, è iscritta nella *fitra* di ogni uomo. Se perciò l'uomo non può eludere la domanda sulla finalità,

<sup>18</sup> L'espressione è tratta dal titolo dell'opera di Konrad Lorenz, *L'homme dans le fleuve du vivant*, Paris, Flammarion, 1981.

<sup>19</sup> Frithjof Schuon, *Comprendre l'Islam*, Paris, Gallimard, 1961, pag. 13.

anche se si sforza di occultarla o bloccarla, è perché ontologicamente sa di avere una finalità.

Trasmettere la fede è perciò procedere oltre un interrogativo naturale che comunque l'uomo si pone. D'altronde, in una prospettiva islamica, non è tanto questione di trasmettere la fede, quanto piuttosto di risvegliarla, di aiutare a scoprirla e a esplicitarla in qualcuno proponendogliela nella sua formulazione più adeguata. Ibn Ṭufayl (morto nel 1105) nel suo romanzo allegorico *Vivente, figlio del Vigilante*<sup>20</sup>, ha espresso molto bene questa «ricerca», a cui possono rispondere la filosofia e la saggezza (*ḥikma*), ma che non può fare a meno della rivelazione. La fede è l'incontro della ragione – che si interroga e interroga – e di Dio che risponde, attraverso i suoi messaggeri e la sua parola. Essa presuppone a un tempo la ragione e la trasmissione, là dove esse confluiscano. La fede è quella che risponde all'uomo quand'egli s'interroga sul senso della vita; trasmettere la fede è rispondere a una ricerca e a un'attesa facendo pervenire un messaggio che abbiamo ininterrottamente ricevuto da Adamo fin qui. È pagare un debito trasmettendo di generazione in generazione il più prezioso patrimonio (*amāna*) affidato da Dio all'uomo.

Ed è anche un atto d'amore. Noi alimentiamo bene i nostri figli con latte e pane. Comuniciamo loro una lingua e una serie di conoscenze e troviamo che agire così è il più elementare dei nostri doveri. Come non nutrirli di ciò che abbiamo di più prezioso ancora, con la nostra fede? Come non comunicare loro il messaggio che abbiamo ricevuto noi? Privarli di latte e pane equivale a ucciderli per la vita terrena. Privarli della fede è ancor peggio, agli occhi dei credenti: è farli morire per l'eternità. Il dramma è che ciò non è così evidente per tutti, sia nel primo caso che nell'altro. Donde la guerra contro la «superstizione religiosa» condotta da alcuni regimi per tagliare il fine della trasmissione, il filo che unisce l'uomo a Dio per mezzo della trasmissione della Sua parola.

Il dramma è anche d'ordine educativo e deontologico: non disponiamo ancora di una pedagogia adeguata (fatta per il nostro tempo) per trasmettere la fede ai nostri figli, cioè all'interno delle nostre comunità; né di una deontologia chiara, e soprattutto umanamente ammessa da

<sup>20</sup> Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn Yaqzān*. Il romanzo riscosse grande successo a partire dal Medioevo. Non ci è pervenuto il nome del traduttore in lingua ebraica dell'opera, che venne commentata nel 1349 da Moïse de Narbonne; due sono le traduzioni in latino, risalenti al 1671 e al 1700; due quelle in inglese, del 1700 e del 1761. Si veda la traduzione in lingua francese di Léon Gauthier, Beirut, 1936<sup>2</sup>; si veda inoltre lo studio, relativamente recente, di Sami S. Hawi, *Islamic naturalism and mysticism, a philosophic study of Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqzan*, Leiden, Brill, 1973.

tutti, perché sia trasmessa a tutti i nostri fratelli in umanità, cioè all'esterno delle nostre comunità.

Sul piano pedagogico vi fu un tempo in cui il motore della fede era la paura dell'inferno. È ancora così per un grandissimo numero di persone in seno all'islam e dappertutto. Ma, con i mutamenti in atto nella mentalità delle popolazioni, destinati necessariamente a estendersi ancora di più a misura che avanziamo nel tempo, dobbiamo ormai trasmettere e conservare la fede malgrado lo «scandalo» dell'inferno<sup>21</sup>. Rābī'a al-<sup>c</sup>Adawiyya (morta nell'801), celebre mistica rapita dall'Amor di Dio, voleva già spegnerlo ai suoi tempi. So che esistono ragioni eccellenti per giustificare il castigo, poiché l'uomo libero e responsabile non fa che raccogliere quel che ha seminato. Nessuno si meraviglia, scrive Frithjof Schuon, che «semi d'ortica non producano azalee»<sup>22</sup>. È l'inflessibile legge della causalità. Sono le nostre stesse membra che nell'Aldilà ci accusano, e testimoniano contro di noi (Corano XXIV, 24; ed è infine la coscienza dei nostri errori e delle occasioni perdute (Corano XXIII, 99-100 e 107; XXXII, 12; XXXV, 37) che ci brucia. Ma la pillola comunque resta molto amara. Il Dio d'Amore che ci castiga, o che ci espone a esser puniti, per le nostre infermità e le nostre miserie ... E quale castigo! La teologia dell'*irjā*<sup>c23</sup>, che consiste nel non giudicare e nel differire la decisione, o nel rafforzare la speranza di fronte alla paura, è nata, in parte almeno, da questa constatazione perturbante.

In conclusione, ponderato il tutto e dopo aver soppesato ed esaurito tutti gli argomenti, ci è d'obbligo effettivamente fare atto di fede (*īmān*) e di rimetterci con fiducia a Dio (*islām*). In ultima analisi, il destino rimane mistero di Dio (*al-qadar ġayb Allāh*)<sup>24</sup>. Resta tuttavia che l'eterno problema del male e delle sue conseguenze, scoglio duro per la trasmissione della fede, esige una nuova riflessione e una nuova pedagogia.

<sup>21</sup> Citiamo come esempio alcune frasi tratte da un articolo di Muṣṭafā al-Tawwābī, in *Al-ra'y*, 7 giugno 1985: «Il Corano stesso, nonostante vieti la mutilazione e il deturpamento del corpo, contiene ignobili immagini di diverse forme raffinate e sadiche di tortura all'Inferno riservate da Dio ai non credenti». Si legge nel sottotitolo: «Che cosa dire dei diritti dell'uomo nella società musulmana?». Come è possibile alimentare la propria fede nel rispetto e nella tutela dei diritti umani se Dio stesso viene presentato come maestro di tortura, come primo violatore dei diritti dell'uomo?

<sup>22</sup> Frithjof Schuon, *Comprendre l'Islam* cit., pag. 93.

<sup>23</sup> Si veda Mohamed Talbi, «Al-irjā<sup>c</sup> ou de la théologie du salut à Kairouan au IIIème/IXème siècle» in *Actes du VIIème Congrès des Etudes arabes et islamiques* (Göttingen, 15-22 agosto 1974), pagg. 348-63.

<sup>24</sup> Si veda a proposito l'opera di Donald A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility*, London, Marshall, Morgan and Scott, 1981, in cui si legge: «For us there are no rational, logical solutions to the problem», pag. 19.

L'insegnamento fondato sulla colpevolizzazione e il terrore rischia, oggi, di allontanare le persone da Dio invece di far sì che esse gli si avvicinino. È necessario tenerne conto nella nostra pedagogia della trasmissione della fede se vogliamo formare nuove generazioni di credenti che siano in armonia con l'era dell'informatica e delle immagini satellitari, che siano pronte ad affrontare l'estendersi senza precedenti del sapere, tutte le forme di acculturazione, di interpretazione delle idee e le contestazioni che ne derivano. Continuare – nel momento in cui si svolge sotto i nostri occhi una vera e propria mutazione epocale – a scagliarsi anatemi reciproci e a contrapporre l'una all'altra le varie religioni, cioè le diverse vie d'accesso a Dio, equivale senz'altro a offrire un comodo spazio al materialismo: le religioni dividono, l'ateismo unisce.

Sul piano deontologico, i nostri problemi non sono meno spinosi e sono intimamente collegati con la trasmissione della fede all'esterno delle nostre comunità. È meglio affrontarli apertamente per risolverli. Il cristianesimo e l'islam (due religioni militanti, a vocazione universale) non possono non rinnegare se stesse se cessano di portare testimonianze (*tabliġ*): missione, da un lato, e *da'wa*, dall'altro. Esistono perciò rivalità e frizioni, che non contribuiscono a render sana l'atmosfera e a favorire il dialogo. Da parte dell'islam, si vorrebbe che ciascuna delle due parti s'astenesse dal «cacciare sul terreno dell'altra»<sup>25</sup>. Una sorta d'accordo di Yalta insomma, tra le superpotenze dell'universalismo religioso.

Si tratta di una rivendicazione del tutto irrealistica e irrealizzabile, e di una strategia indegna in fin dei conti della Verità di Dio. Abbiamo già detto che non è la trasmissione della fede a essere contraria alla libertà e illecita. È la maniera di trasmettere che può rivestire forme illecite, cioè francamente scandalose. La storia evolve e le mentalità cambiano. Ciò che era legittimo per gli uomini di ieri può essere scandaloso per quelli di oggi. L'onestà esige da tutti i credenti di non confondere mai il servizio materiale offerto agli uomini (*diakonia*) con la predicazione (*kerygma*), servendosi dell'uno come trampolino per l'altra. In poche parole è necessaria una deontologia della missione e della *da'wa* adatta ai nostri tempi e alle reciproche sensibilità, ed è ora che i cristiani e i musulmani, invece di scambiarsi sterili accuse, riflettano insieme su questo punto.

Se la trasmissione della fede è, soprattutto, un atto disinteressato d'amore, ricordiamoci che l'amore non è tale se non quando è condiviso, cercato e desiderato dall'altro. In caso contrario, si arriva al limite

<sup>25</sup> Si vedano come esempio le recenti dichiarazioni del *Gran mufti* della Repubblica Tunisina in *Al-ṣadā* (Tūnis), 24 marzo 1985, pag. 26.

della violenza. Tra l'indifferenza da un lato e la perversione dell'amore dall'altro, dobbiamo scoprire in qual modo testimoniare (*tablig*) e trasmettere l'appello (*da'wa*) di Dio nella dignità e nel rispetto dell'integralità dei nostri interlocutori, che sono anche nostri fratelli, qualunque sia l'itinerario che hanno scelto, sia che questo itinerario pervenga alla porta del Signore attraverso svariati passaggi e sentieri, sia ch'esso si svolga entro limiti terreni. Un esegeta del X secolo, Al-Ḥaṭṭabī (931-996) esprimeva questa fratellanza che ingloba tutti gli uomini nella medesima compassione, quali che siano le scelte di ciascuno, in un breve poema pieno di umanità<sup>26</sup>:

Per l'uomo, per ogni uomo  
 Tu desidera le cose  
 Che desideri per te.  
 Un uomo, ogni uomo, altro non è  
 che della tua specie il figlio.  
 Ogni uomo ha un'anima,  
 Un'anima come la tua,  
 tutti sono sensibili.  
 Sensibili come sei tu.

I demografi calcolano che il globo terrestre conterà verso la metà del XXI secolo «una decina di miliardi di uomini, che in grandissima parte nasceranno nei paesi oggi situati nel Terzo Mondo»<sup>27</sup>. Una bella sfida, non c'è che dire! Se, in quanto credenti, noi vogliamo aiutarli, dobbiamo superare gli incidenti e gli errori della storia passata e le loro proiezioni nel presente, e, al di là delle nostre divergenze reali e insormontabili, scavare e scoprire insieme i sentieri che portino a un umanesimo che sia all'altezza delle inquietudini e delle speranze del nostro tempo, cui islam, cristianesimo ed ebraismo diano il proprio apporto. Questo umanesimo, scrive Roger Arnaldez, «è ora che lo conosciamo, che lo propaghiamo, che lo difendiamo»<sup>28</sup>. In un mondo minacciato dalla solitudine del dubbio e dalle dittature del vuoto, e dalle certezze rigide e immutabili che danno adito alla violenza, la riconciliazione di tutti i figli di Abramo potrebbe costituire un fattore decisivo di equilibrio e of-

<sup>26</sup> La raccolta di poemi di Al-Ḥaṭṭabī è stata pubblicata da Claude-France Audebert in *Al-Hattabi et l'immutabilité du Coran*, Damas, [Damasco], Institut Français de Damas, 1982, pag. 171.

<sup>27</sup> Gabriel Marc, *Le développement en quête d'acteurs*, Paris, Le Centurion, 1984, pag. 151.

<sup>28</sup> Roger Arnaldez, *Trois Messagers pour un seul Dieu*, Paris, Albin Michel, 1983, pag. 221.



frire – a qualsiasi uomo che s'interroghi e cerchi salde ragioni di sperare, credere e vivere nella pace interiore ed esterna – la pace del cuore e quella dell'universo che ci circonda e ci muove appelli.

La fede è infatti per ogni credente il polo di coerenza intorno al quale tutto, nella sua vita, si struttura e acquista un senso. Ma la fede senza la libertà non ha senso.

## V. La libertà di religione e di coscienza: diritto dell'uomo o vocazione dell'uomo? Riflessione sulla libertà di coscienza come elemento costitutivo della natura umana alla luce del Corano

E se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti son sulla terra. Ma potresti tu costringere gli uomini ad esser credenti a loro dispetto?

(Corano X, 99)

La libertà religiosa, diritto dell'uomo. Perché l'uomo avrebbe questo diritto, o, in generale, dei diritti? Quale ne è il fondamento? Perché non dir piuttosto, e soprattutto, diritti dei popoli? In nome dei diritti dei popoli non può forse succedere che i diritti dell'uomo vengano limitati fino all'annientamento? Coloro che giustificavano, che ancora giustificano<sup>1</sup>, la pena di morte per delitto d'apostasia, da essi vista come tradimento della *umma*, non lo facevano forse, alla fine, in nome dei diritti dei popoli di salvare la totalità dei patrimoni sociali acquisiti e della loro coesione? Poiché altri hanno giustificato tranquillamente il gulag o la difesa dei fanciulli dalla superstizione religiosa (con pedagogia *ad hoc*), la discussione non è affatto oziosa. A Sofia, nel corso della XX Conferenza generale dell'Unesco (8 ottobre-12 novembre 1985), gruppi antagonisti in artificiosa controversia intorno all'assioma «i diritti dei popoli preminenti sui diritti dell'uomo» si sono scontrati in una diatriba turbolenta ed esplosiva. In tal modo un'ideologia ne genera un'altra e le battaglie per la libertà non sono mai vinte definitivamente.

<sup>1</sup> Il progetto di codice penale islamico sottoposto dal rettore di al-Azhar, 'Abd al-A'lā Maḥmūd, all'Assemblea Nazionale egiziana nel 1976-1977, prevedeva, all'articolo 32, la pena di morte per l'apostata, uomo o donna. Si veda Tawfiq 'Alī Wahba, *Al-jarā'im wa al-'uqūbāt fi al-sarī'a al-islāmīyya* [I crimini e i castighi nella legge islamica], Judda [Gedda], 1980, pagg. 141-47, in cui l'autore espone le giustificazioni della pena di morte per l'apostata. Sottolineo che la discussione è piuttosto teorica; l'esecuzione di Maḥmūd Ṭaha, avvenuta il 18 gennaio 1985 in Sudan, è in primo luogo un assassinio politico. Abbiamo accennato altrove ai fondamenti coranici della libertà religiosa. Si veda Mohamed Talbi, «Religious Liberty, a Muslim Perspective» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), XI (1985), pagg. 99-113, e il presente volume, pagg. 51-66.

Ora, è impossibile risanare le relazioni tra gli uomini, e in particolare tra gli eredi di Abramo – ebrei, cristiani e musulmani – finché il problema della libertà non arriverà a una soluzione che possa ottenere la convinta adesione di ogni credente. Per questo ogni credente deve innanzitutto superare i timori del relativismo e dell'irenismo sincretista, e andar oltre la tolleranza imposta dall'impotenza.

La libertà religiosa si può far cadere nell'ambito del relativismo? Significa forse che tutto è uguale a tutto, cioè che tutto è relativo? Che sul piano religioso si può ammettere tutto? Se così fosse, chiunque potrebbe aderire a una fede che finirebbe col non impegnarlo più. In pratica, sarebbe la rovina della nozione stessa di convinzione di fede. Il relativismo in materia di fede non è nient'altro che non-fede. La fede non ha e non può avere nulla a che fare col sofisma. La libertà religiosa non è approvazione cieca o cortese di qualsiasi tesi e del suo contrario, non è resa di fronte alla verità, non è relativismo. Nessun credente sincero può perciò cedere alle tentazioni di porre un relativismo soave, ma demolitore, a fondamento della libertà religiosa.

La libertà religiosa è un irenismo concordatario il cui scopo finale sia il sincretismo, soprattutto nella prospettiva del dialogo tra le religioni? No, poiché nulla è più devastante per le verità di fede che il sincretismo il quale debilita pensiero e sentimenti, perché è una miscela incoerente di dati disparati, che sul piano pratico non fa che aggiungere nuove eresie a quelle antiche e sul piano della logica rovina il pensiero e lo diluisce nei compromessi. Esso è incompatibile con l'impegno di fede, che presuppone una ricerca continua ed esigente di adeguamento alla verità. Ogni credente che sia nella pienezza delle sue facoltà non può che diffidarne.

La libertà religiosa sarebbe infine una forma di tolleranza, una generosa e graziosa concessione? Certo, la tolleranza offre al credente maggior coerenza e solidità logica. Essa preserva la fede nella verità dal sofisma, e incontestabilmente ha costituito in passato un enorme progresso ai fini della distensione dei rapporti sociali e della coesistenza pacifica delle multiformi famiglie umane, impegnate con sincerità non esente da passionalità, in percorsi religiosi drammaticamente e irriducibilmente divergenti. Tappa storica incontestabilmente importante, sebbene essa non fosse sempre efficace, la tolleranza è oggi in ogni caso insufficiente e, insieme, incompatibile con le nostre nuove mentalità.

È banale dire che l'islam è tollerante. Lo si è detto e ridetto. Come soluzione e fondamento della libertà religiosa, la tolleranza si trova nell'islam pronta e a portata di mano. Ma è sufficiente?

È pienamente evidente che la tolleranza è segnata dall'impronta del-

la mentalità e della filosofia medioevale. Robert la definisce così: è il fatto «di non vietare o esigere, quando lo si potrebbe fare». La tolleranza perciò non è un diritto. Non è diritto alla libertà religiosa. È un atto di pura mansuetudine, a partire da una posizione di predominio. Implicitamente, essa è svalutazione e condanna. Si tollera l'errore, quando si è in diritto di proibirlo in nome della verità. Il tollerato viene visto come un appestato, come un male che non si può estirpare se non a prezzo di un male maggiore. Tollerare questo male vuole dire adattarvisi momentaneamente e contro voglia, per pura carità, e sempre con una certa condiscendenza dettata da una benevola superiorità.

Il rispetto, all'opposto, è un diritto. Suppone l'eguaglianza totale e assoluta degli interlocutori. Solo il rispetto garantisce la dignità di tutti. Nel rispetto non esiste un inferiore né un superiore. Nella tolleranza c'è chi tollera, a un livello superiore, e chi è tollerato, a un livello inferiore. Nel rispetto questa uguaglianza è eliminata. A partire di qui posso allora, senza cedere uno iota del mio impegno di fede – cioè delle mie opzioni e delle mie convinzioni – comparire di fronte all'altro, con le sue opzioni e le sue convinzioni, e costruire le mie relazioni con lui su una base di uguaglianza totale. La sua libertà è la mia, e viceversa.

In effetti il rispetto ha per fondamento la natura umana. Tutti gli uomini sono uguali e tutti gli uomini sono soggetti nella stessa misura all'errore. Ne deriva che ogni uomo è un *ego* unico, che dispone per propria natura della facoltà e del diritto di determinarsi – ed eventualmente d'ingannarsi – liberamente. Egli può, e deve, assumersi il proprio destino. «E nessun'anima carica sarà caricata del carico altrui» (Corano VI, 164; XVII, 15; XXXV, 18; XXXIX, 7; San Paolo, *Epistola ai Galati* 6, 2-5) ma né il contesto né il senso sono in tutto e per tutto i medesimi). Poiché tutti gli uomini sono uguali, per postulato, nessuno dispone della facoltà di determinare l'altro, e non può arrogarsi questo diritto.

Nessuno può attribuirsi questa facoltà o arrogarsi questo diritto perché nessuno è infallibile. Tutti gli uomini sono della stessa natura, appartengono a un'unica umanità precaria, qualunque sia il grado ch'essi occupano nella gerarchia delle capacità fisiche o intellettuali. Questa uguaglianza innata, costitutiva e strutturale di tutti gli esseri, parimenti deboli e fallibili nel loro approccio alla Verità Assoluta, priva di fondamento tutti gli atteggiamenti trionfalistici che sottendono ogni forma di mancanza di rispetto, da quelle più nascoste e sottili a quelle più vistose e grezze. Gli argomenti di cui la mancanza di rispetto si prelude a ben vedere si rivelano sempre illusori, non foss'altro che perché la fede, con le sue molteplici formulazioni, emergenze e sfaccettature, non si dimostra. Se la si dimostrasse, la fede obbligherebbe all'assenso. L'uomo non

sarebbe più libero, libero di rifiutarla o di aderirvi, e il problema della libertà religiosa non si porrebbe semplicemente. L'unico atteggiamento logico in queste condizioni, quello che s'impone da sé, è il rispetto.

Ma il rispetto non ci conduce forse perniciosamente, d'argomento in argomento, alla fine del cammino, alla relativizzazione – che abbiamo già concordato e respinta – di tutte le forme di fede, viste inizialmente come tutte ugualmente rispettabili perché non dimostrabili razionalmente, e in definitiva, dunque, alla pura e semplice rovina della fede? In altri termini, il rispetto non è forse semplicemente un conforto intellettuale che rischia necessariamente di cadere nel sofisma? La fede nelle sue varie manifestazioni non la si può dimostrare né infirmare. Dunque occorre rispetto, che poggerebbe così sul morbido cuscino del dubbio, tanto caro a Montaigne. Non è questa nel migliore dei casi la miglior giustificazione dell'agnosticismo? Un passo oltre, e si va puramente e semplicemente nell'ateismo. Non si può dunque innalzare l'emblema del rispetto se non sulle rovine della fede?

Tutti questi scarti sono possibili e infatti esistono e sono sempre esistenti. Il loro pericolo – se si vuole, giacché vi è pericolo solo in una prospettiva di fede, non per gli agnostici e per gli atei – proviene infatti da qualsiasi processo dello spirito alle prese col problema della conoscenza in generale. Agnosticismo e ateismo sono convinzioni come le altre, dunque rispettabilissime, ma non si dimostrano né si infirmano, proprio come la fede. È già più di mezzo secolo che Kurt Gödel, ponendo fine a circa un secolo di ricerche, ci ha insegnato d'altronde che in un sistema matematico (scienza esatta per eccellenza) sussistono proposizioni che non possono essere dimostrate né infirmate, lasciando così la porta aperta all'incertezza e alle contraddizioni<sup>2</sup>.

Quando non c'è infallibilità, si ha perciò *ipso facto* relativizzazione, ovvero percezione relativa – in rapporto di dipendenza con ciascun *ego* – della verità assoluta. Non si sfugge a questa tensione o a questa angoscia. L'interrogativo resta, e forse è necessario ch'esso resti come pulsione permanente e creativa delle nostre facoltà cognitive alle prese col senso, che nessuna riflessione né investe né esaurisce integralmente. È un caso che la seconda sura del Corano, successiva alla sura cosiddetta *Aprante*, inizi con tre lettere misteriose, A. L. M., che in apparenza non hanno alcun senso? Le tre lettere – che si ripetono altre volte nel Cora-

<sup>2</sup> Si veda la voce «Gödel, Kurt» in *Encyclopædia Britannica*, vol. IV, 1973. Al riguardo si veda inoltre Douglas Hofstadter, *Gödel-Escher-Bach*, trad. it. *Gödel-Escher-Bach. Un'eter-na ghirlanda brillante*, Milano, Adelphi, 1984. Il saggio, premio Pulitzer 1980, è diventata l'opera di riferimento sull'argomento.

no – sono il trigramma dell'insondabilità e dell'infinitezza ultima del senso, come annunciano i seguenti versetti che si aprono sul *gayb*: «Questo è il Libro scevro di dubbi dato come guida per i timorati di Dio, i quali credono nell'Invisibile, eseguono la Preghiera ed elargiscono di ciò che loro abbiamo donato» (Corano II, 2-3).

Arriva sempre il momento in cui la fede è un'opzione – una scommessa, diceva Pascal – una libera scelta, e quali che siano la preparazione e le motivazioni razionali di fondo, un salto fiducioso nel nascosto, nell'invisibile ignoto e in conoscibile, il mistero ultimo e impenetrabile di Dio. È questo il *gayb*. Ghazali [Al-Ġazālī] (450-505/1058-1111) ne ha conosciuto la drammatica tensione e ci ha regalato il frutto della sua esperienza nel suo *Al-munqid min al-ḍalāl* (La salvezza dall'errore).

Stabilito e sottolineato questo dato, se ne conclude che la relativizzazione di fatto non esiste, a livello d'esperienza, per colui che ha – o ha ricevuto – la fede. La fede è un dono e l'uomo è libero di respingerla. Al livello esistenziale della fede, il dono, quando è stato gradito, non lascia più posto alla relativizzazione. Che l'uomo sia conscio della sua fallibilità non gli impedisce di assumersi come tale. L'esperienza dimostra anche che egli è sempre stato ancorato alle proprie convinzioni, con o senza Dio, fino all'ostinazione. È piuttosto per fanatismo che egli pecca. Ognuno ha infatti delle ragioni, le proprie ragioni, per credere profondamente quello che crede. È indiscutibile: per ogni uomo la verità è. Egli ne ha la certezza. Innata. Ed è una ricerca permanente. La rivelazione continua a manifestarsi senza posa mediante dei segni. «Mostreremo loro i Segni Nostri sugli orizzonti del mondo e fra di essi, finché non sia chiaro per loro che esso è la Verità» (Corano XLI, 53).

Pure indiscutibile è che ogni essere umano può giungere – non ha importanza il percorso che sceglie, più o meno complesso – alla certezza intima di essere nel vero. Effettivamente, questa certezza pratica non lascia spazio ad alcuna incertezza, ad alcuna relativizzazione. Presente in astratto come diritto e rovescio della nostra fallibilità, la relativizzazione è assente a livello del vissuto e della prassi, quando è stato fatto il balzo dell'opzione. Altrimenti, a tutti i livelli, sarebbe paralisi. L'uomo si sa fallibile e non può vivere e agire senza certezza. La relativizzazione, ovvero l'incertezza, è un punto che si situa sempre fuori della traiettoria dell'atto.

Il rispetto che io devo all'altro non comporta perciò necessariamente ch'io debba mettere in dubbio la mia fede. Al contrario, questo rispetto può recare alla fede una lucida e forte interiorizzazione, una serenità riflessa e un'incomparabile profondità trasformandolo, con una più acuta consapevolezza di sé, in un impegno veramente personale,

alieno da qualsiasi conformismo (*taqlid*<sup>3</sup>) e in rapporto di solidarietà con l'altro, col diverso. Il rispetto ch'io devo all'altro è inscindibile dal rispetto che è dovuto a me. Difendere il rispetto che si deve all'altro significa difendere il rispetto che si deve a me. Ne consegue una distensione dei rapporti sociali più giusta di quella che procura la semplice tolleranza, in una solidarietà che si esplica tra eguali, e tra individui che hanno gli stessi diritti e le stesse vocazioni a determinarsi liberamente nella scelta di itinerari personali verso Dio, o in qualsiasi altra direzione che si fermi alle frontiere terrene.

Si potrebbe però affermare che questo atteggiamento non fa che camuffare il nostro egoismo. Esso sarebbe un atteggiamento da persone inattive, intese soltanto al proprio conforto materiale e morale. Equivarrebbe a pensare: dopo di me, il diluvio! Nella tolleranza tutto ciò è impensabile; nella tolleranza si continua ad aver sollecitudine per la sorte degli altri.

Il rispetto vero sarebbe disinteressato. Non potrebbe invece essere che l'attuale crescita dell'infatuazione per il rispetto altro non sia che una manifestazione in altra veste della nostra indifferenza di fondo?

Questa obiezione non è arbitraria. Il rispetto può essere una forma perfida e sottile di evitare dell'altro mediante il distacco, l'esclusione e il disinteresse totale per la sua sorte: io lo ignoro, egli non esiste più. Un rispetto di questo genere è scissione e rottura di ogni comunicazione. È negazione dell'altro. Questo rispetto negativo, fatto di arroganza e di chiusura, è peggiore dell'intolleranza, che per i suoi fini resta *agape*: è la forma suprema del disprezzo. Ma, appunto, non è più un vero rispetto.

Il rispetto della fede è modestia e umiltà di fronte all'insondabile verità che nessuno può pretendere di accaparrarsi e inaridire. Esso non abolisce la comunicazione, ma la risana e la rafforza situandola in un rapporto di stretta eguaglianza, di fiducia e di mutua simpatia, in quanto l'altro viene riconosciuto nella pienezza dei suoi diritti e della sua libertà come un *alter ego*.

In qual modo integrerò e giustificherò nella mia fede questo rispetto positivo? O riesco a giustificarlo e vivo in armonia con me stesso – nel qual caso sono un essere coerente nel mio comportamento verso i miei simili con tutto il bagaglio delle loro diverse convinzioni – oppure non riesco a giustificarlo dal punto di vista della mia fede, e sarò da quel momento un uomo diviso, un uomo sofferente, incapace di giustificare, al limite, la mia stessa fede, poiché sarò in conflitto con me stesso e con

<sup>3</sup> La questione è ricorrente in tutti i trattati di teologia musulmana: la fede per puro *taqlid* assicura la salvezza?

gli altri. Riflettere sulla libertà religiosa in un mondo in cui prosperano e stanno fianco a fianco le religioni e le ideologie più varie, non è un lusso per il credente o una moda ispirata da una infatuazione passeggera. È un'esigenza inerente al suo essere, necessaria per la pace della sua coscienza e per il suo equilibrio interno.

Come giustificherò perciò, in termini di fede e non solo in termini di ragione, come in precedenza, la libertà religiosa intesa come rispetto positivo dovuto all'altro? Non solo come carità generosa o condiscendente cui attribuisco il nome di tolleranza.

Il mio rispetto per l'altro nella scelta del suo cammino trova il suo fondamento teologico e la deontologia del suo esercizio nel mio rispetto per il rispetto che Dio ha per l'uomo. Il mio rispetto per l'altro è tutt'uno con il mio rispetto per il disegno di Dio: «Per vero, non sei tu che dirigi chi ti piace, bensì è Dio che guida chi vuole, ed Egli meglio conosce chi si lascia guidare!» (Corano XXVIII, 56). Dio mi dà d'altronde l'esempio del rispetto della libertà dell'uomo nella scelta del suo destino. Egli interpella così il messaggero: «E se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti son sulla terra. Ma potresti tu costringere gli uomini ad esser credenti a loro dispetto?» (Corano X,99). Altri versetti suonano allo stesso modo (Corano V,105; X,108; 17,15; XXXIX, 41; LXXXVIII, 21; e altri). Dio si è insomma astenuto dal costringere l'uomo a credere, e ha proibito al suo messaggero di ricorrere alla costrizione. Egli ci insegna il rispetto dell'uomo.

Ma il rispetto di Dio per l'uomo non è abbandono né rottura, e neppure rifiuto di comunicazione: tutta la rivelazione, dalla comparsa della vita pensante sulla Terra, è un dialogo continuo con l'uomo. Il dialogo si perpetua: nel Corano Dio esorta, edifica, avverte, mette in guardia, e invita alla meditazione sui suoi segni. Insomma, Egli si offre, offre il suo soccorso e la sua guida (*budan*), si propone di continuo e mai si impone. Così il rispetto non è distacco e mancanza di comunicazione. Il rispetto è la deontologia della trasmissione della fede.

Ora, è evidente che oggi, con l'evoluzione delle nostre mentalità, la libertà religiosa non può più essere considerata come effetto della tolleranza, giacché la tolleranza non è un diritto, mentre invece il rispetto lo è. Nella nozione di tolleranza vi è dunque qualcosa di antinomico con quella di libertà religiosa, perché quest'ultima è un diritto della persona fondato contemporaneamente sulla ragione e sulla fede. La libertà religiosa non è cosa che si debba tollerare, la libertà religiosa è un diritto.

Sul piano istituzionale essa trova la propria soluzione nella laicità, in quanto lo stato si dichiara neutrale e incompetente in materia di religione. Ibn Ḥaldūn aveva già notato e analizzato lo slittamento del califfa-



to, di ispirazione teocratica, verso il *mulk*, cioè la monarchia secolare<sup>4</sup>, ma questo processo non compì mai il suo pieno sviluppo nell'islam, certamente a causa del sovrapporsi delle nozioni di *umma* e di *mulk*, dove quest'ultimo è inteso come la realizzazione della prima<sup>5</sup>. Oggi, la laicizzazione, spesso realizzatasi *de facto* in maggiore o minor grado in parecchi paesi musulmani, non è sempre ammessa *de jure* in terra islamica, eccetto che in Turchia.

D'altro canto, fondare la libertà religiosa sull'incompetenza dello stato in materia di fede non risolve il problema che in maniera incompleta. Il problema resta ancora irrisolto. La soluzione costituzionale della libertà religiosa, in se stessa non è sufficiente: nelle società musulmane essa rinvia ulteriormente al problema e non lo risolve.

Certamente l'autorità politica può, a partire dal principio di incompetenza, astenersi da qualsiasi ingerenza negli affari religiosi dei cittadini. Ma i cittadini, o gruppi organicamente costituiti di cittadini, possono sentire e denunciare quest'astensione come una dimissione moralmente inammissibile dello stato, persino come un tradimento della *umma*. La legittimità e la stabilità dello stato vengono a questo punto a trovarsi strutturalmente minacciate. Nel migliore dei casi, quando non si trovi di fronte a una levata unanime di scudi, lo stato sarà obbligato a intervenire con la repressione armata, per arbitrare gli scontri fra gruppi rivali, poiché questi non si considerano incompetenti (anzi, al contrario!) in materia di libertà religiosa. In altre parole, la soluzione costituzionale e giuridica della libertà religiosa, a causa dell'incompetenza dello stato sulla materia, non può garantire un ordine pacifico se non comporta la convinzione, l'adesione e il supporto effettivo dei cittadini. In sé e per sé, essa non è una soluzione. Non è il fondamento della libertà religiosa, ma soltanto la sua espressione giuridica a partire da una base etica e metafisica, che si situa altrove, nelle convinzioni intime dei cittadini e, conseguentemente, nella loro volontà comune di accordarsi a vicenda il diritto di determinarsi liberamente nella scelta del loro destino. La soluzione del problema della libertà religiosa, non è, nella sua essenza profonda, di ordine giuridico. Essa si situa a livello delle convinzioni. È a questo livello che dobbiamo perciò agire.

Ponendomi nell'ottica di un musulmano impegnato nella fede, con esigenze spirituali molto profonde, mi è d'obbligo risolvere la questio-

<sup>4</sup> Si veda Ibn Ḥaldūn, *Ibn Haldūn et l'Histoire*, Tūnis, Maison Tunisienne de l'Édition, 1973, pagg. 38-52.

<sup>5</sup> Ho accennato a questo problema in Mohamed Talbi, *Les structures et les caractéristiques de l'Etat islamique traditionnel*, in corso di stampa.

ne in una maniera radicale, che mi permetta d'essere in perfetta armonia con la mia coscienza e con la mia epoca, senza costrizioni giuridiche tradizionali, senza concessioni tattiche e senza compromessi sociali. Debbo andare sino alle radici della mia fede. In poche parole, sono obbligato a una risposta che si integri perfettamente entro il contesto del mio rapporto primordiale, essenziale ed esistenziale, con Dio.

Abbiamo già visto che la risposta ha la sua origine in un atteggiamento di rispetto positivo per l'altro, per il diverso, un rispetto capace di integrare in sé la comunicazione, la testimonianza e la sollecitudine, giacché questo rispetto è conforme alla scelta di Dio e al suo disegno sull'uomo. Non tocca a me togliere a chi mi è pari in dignità e in capacità potenziali la responsabilità di assumersi, cioè di far uso della libertà di cui Dio gli ha fatto dono. Quindi questa libertà è ben di più che un diritto umano, accordato istituzionalmente all'uomo dall'uomo. Essa è la vocazione stessa dell'uomo. Si confonde con lo sgorgare della coscienza riflessiva che, inondando repentinamente l'uomo con il soffio divino, ne assicurò, in una prodigiosa esplosione di coscienza di sé, l'umanizzazione e, facendone di colpo un essere responsabile, lo fece emergere dal flusso della vita con una dignità, un destino e una vocazione a parte. Dono di nascita offerto da Dio all'uomo fin dal suo primo istante di vita, la libertà di determinarsi è una dimensione strutturante: indelebile e strettamente inalienabile. Si può privare l'uomo del suo esercizio fisico, ma non lo si può privare del cuore. La libertà è l'uomo. In interiore, lo schiavo è libero.

Detto in altro modo, in linguaggio islamico, la libertà di autodeterminarsi è inscritta nella *fitra*<sup>6</sup> dell'uomo. Il verbo *faṭara*, da cui *fitra* deriva, evoca un'idea di rottura, di incrinatura, di lacerazione, di frattura o di spaccatura violenta. Nel Corano questo verbo è legato all'atto creatore di Dio che dà avvio alla creazione. In questo contesto, la *fitra* non è altro che la natura singolare dell'uomo, un uomo nato dall'atto creatore, che lo disgiunse dalle altre specie del regno animale. Atto che, con il conferimento della sua specificità, ne fece, a partire da una virtualità in potenza sul piano ontologico, un essere d'una realtà esplicitamente esistenziale, il quale si definisce essenzialmente tramite la sua attitudine e la sua predisposizione a cogliere e a ricevere l'Assoluto di Dio, cioè a pensare e ad assumere il proprio rapporto con il Creatore, e il proprio

<sup>6</sup> Sulla *fitra* si veda Mohamed Talbi, «Liberté religieuse et transmission de la foi» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), XII, 1986, pagg. 39-41, nota 19, trad. ted. di Senghor e Mohamed Talbi, *Dialog mit Afrika*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebek), 1987, pagg. 54-58, nota 10. Si veda il presente volume, pagg. 67-86.

cammino verso di Lui, in assoluta libertà. Questa era dunque la *fiṭra* di Adamo e ogni uomo è Adamo. Come criterio formale e irrefragabile della verità della sua libertà, Adamo aveva ricevuto la facoltà di disobbedire, in tutta coscienza e lucidità. La fede, se effettivamente non fosse una libera risposta a un appello non cogente, non avrebbe nessun senso. Questa era la sua natura alle soglie del livello ontologico. Il «sì» di Adamo, ancora potenziale, alla domanda che fondò la condizione umana: «Non sono Io, chiese, il vostro Signore?» (Corano VII, 172), non poteva essere altro che un «sì»; altrimenti la domanda e la risposta sarebbero entrambe prive di senso e senza oggetto.

L'opzione di fede, poiché si origina nel «sì» del patto fondamentale che aveva suggellato il destino privilegiato e particolare dell'uomo, implica dunque la libertà. Se l'uomo, come vuole Monod<sup>7</sup> fosse nato dal caso, sarebbe soggetto alla necessità. Dio è appunto libertà e liberazione. Se io sono libero, è perché Dio è appunto libertà e liberazione. Se sono libero, è perché Dio è libero. La mia libertà trae origine dal piano di Dio, in un modello di creazione in cui io sono investito di una *amāna*, di una missione o di un mandato che non posso assumermi se non sono libero.

L'*amāna* è la vocazione dell'uomo. L'uomo ha una missione: portare l'Assoluto di Dio e darne testimonianza. Egli è una missione. Tutto s'era espresso a livello ontologico, prima ancora dell'atto creatore. Così, la libertà religiosa e di coscienza non è nient'altro che l'iscrizione sul registro terreno, nel tempo tumultuoso del succedersi della storia, di una libertà primordiale suggellata a una scala trascendentale nell'essenza stessa dell'uomo. Essa non può essere separata dall'*amāna*, ed è necessaria alla sua riuscita. Nessun diritto avrebbe potuto conferirla all'uomo, se l'uomo non l'avesse già avuta. Nessuna oppressione può davvero privarlo di essa, perché egli la possiede da parte di Dio. Tutta la storia è una lotta, fino al martirio, per la libertà.

La libertà di religione, nella sua formulazione come diritto dell'uomo, è una nozione laica. Essa non è incompatibile con una prospettiva di fede: in pratica le due prospettive convergono pur manifestando la propria autonomia. Infatti non è nella fede che il diritto alla libertà di religione cerca e attinge la sua legittimazione. Il diritto dell'uomo laico viene percepito come inerente alla persona umana in quanto persona, senza riferimenti alla natura della persona che è «erede» di questo diritto. Sul piano pratico è il risultato dei conflitti sanguinosi e vani della

<sup>7</sup> Jacques Monod, *L'hasard e la necessità*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, trad. it. *Il caso e la necessità*, Milano, Edizioni Scientifiche e tecniche Mondadori, 1970.

storia. Gli individui, per porre fine ai conflitti, si concedono l'un l'altro questo diritto, in quanto «eguali», perché ogni altro atteggiamento perpetuerebbe conflitti senza fine e pregiudizievoli per tutti. È la dolorosa esperienza della storia ad aver progressivamente imposto all'uomo un certo numero di diritti fondamentali e inalienabili, *in primis* il diritto alla libertà religiosa. I diritti dell'uomo tendono così a divenire non un diritto internazionale, ma un diritto sovranazionale e universale. Le ineguaglianze nell'esperienza all'accettazione dei diritti universali dell'uomo storica spiegano le reticenze e le resistenze da parte di certi sistemi, ambienti o paesi. Ma il movimento verso l'universalità si sviluppa. Il diritto alla libertà di religione è un articolo del Codice internazionale che sta per essere formulato.

In materia di fede, tutti i credenti devono anche abituarsi a pensare su scala ecumenica. Ora, la fede non si pone la questione della libertà religiosa in termini di diritti, cioè di organizzazione istituzionale, giuridica e pragmatica dei rapporti interumani in modo da fondare e garantire un ordine di pace. La fede non si disinteressa certamente della pace nella città terrena, ma va oltre. In termini di fede, la libertà di religione non è solo un equilibrio tra persone che hanno pari diritti. È questo, ed è ancor di più. È questo, proprio perché è qualcosa di più ancora, perché è la vocazione stessa dell'uomo.

Insomma non vi è vera spiritualità senza vera libertà. È gratuitamente che l'uomo si offre di portare l'*amāna*. La libertà di scegliere è inerente alla sua essenza. È più che un diritto. È una vocazione strutturante e determinante. Per inserirci nelle esigenze spirituali del XXI secolo ne dobbiamo prendere coscienza. In un mondo in cui dominerà la globalizzazione, ebrei, cristiani e musulmani debbono, senza deflettere dai rispettivi impegni di fede, imparare a riflettere insieme su tutto ciò che ci è comune nel retaggio di Abramo. Senza mettere «bombe a scoppio ritardato»<sup>8</sup> nel campo avversario.

<sup>8</sup> Robert Caspar, «La rencontre des théologies» in *Lumière et Vie* (Lion), 163, 1983, pag. 74.



## VI. Una comunità di comunità. Il diritto alla differenza e le vie dell'armonia. Contributi a una teoria del pluralismo

O uomini, in verità Noi v'abbiam creato da un maschio e da una femmina e abbiamo fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conosceste a vicenda, ma il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio. In verità Dio è sapiente e conosce.

(Corano XLIX, 13)

Lo storico non può non constatare che abbiamo lasciato l'era della civiltà caratterizzata da sviluppo prevalentemente autonomo e indipendente. Non abbiamo forse ancora imboccato quella della civiltà, ma la svolta l'abbiamo fatta definitivamente e siamo già oltre il punto di non ritorno. Non vi saranno mai più civiltà che l'analisi dello storico possa isolare e circoscrivere nei limiti di un epiteto che ne definisca i contorni geografici o etnici. Nel passato, anche le fecondazioni esterne contribuivano a modellare e a rinforzare le specificità interne. Oggi saltano le barriere e, nell'avvenire che si configura sotto i nostri occhi, le correnti suscitate a tutti i livelli dai mezzi di comunicazione, di scambio e ricambio, persino di livellamento senza precedenti – mezzi che non hanno ancora cessato di diversificarsi e d'estendere il loro predominio, e son ben lungi dall'aver detto la loro ultima parola – giocheranno irresistibilmente, lo si voglia o no, a favore di una fusione sempre più spinta tra cultura e società in un pianeta già troppo stretto per le nostre ambizioni e i nostri sogni. Un giorno, probabilmente non molto lontano, i tratti che definivano le fisionomie delle civiltà particolari, non saranno altro più che colori locali, o una serie di folcloristiche usanze provinciali, conservate amorosamente e nostalgicamente. In questo contesto il credente non deve forse riflettere, con nuovi dati, sul senso, il contenuto e la funzione della nozione di comunità, nozione che occupa in tutte le forme di fede, e in particolare nell'islam, un posto centrale?

Che cos'è, innanzitutto, una comunità? Nel senso più ampio del ter-

mine, c'è una comunità ogni volta che esiste un gruppo di persone che hanno qualcosa in comune e ne sono coscienti: interessi materiali o morali, beni temporali o spirituali, scopi concreti o astratti da raggiungere. Ciò significa che esiste una moltitudine di comunità politiche, economiche, sociali, religiose, professionali, familiari e tante altre ancora. Certamente, tutte queste comunità non si integrano nel nostro mondo umano con la bella armonia dei cristalli del regno minerale. Ciò non toglie che noi apparteniamo tutti a parecchie comunità, e che ci sforziamo di vivere in armonia con tutte. Ora, questa armonia non può realizzarsi se non quando manchino conflitti forti e irriducibili tra i diversi legami o lealtà che ci strutturano nei nostri diversi ambienti. Non può esserci armonia se non riusciamo a conciliare apertura e impegno: l'apertura che ci lascia sempre disponibili e accessibili; e l'impegno che fissa le nostre radici nell'ambiente donde noi traiamo la nostra linfa vitale.

Tutto ciò era ancora relativamente facile all'epoca delle civiltà chiuse, le civiltà di esclusione. Ogni civiltà costituiva infatti un sistema coerente e specifico, una superstruttura che praticamente bastava a se stessa, nella quale gli apporti non erano definitivamente incorporati se non quando rimodellati conformemente alle esigenze interne della matrice che li riceveva. Con il passaggio all'era della civiltà planetaria, i problemi vengono a porsi su una scala di ampiezza e complessità molto diversa, per via di parametri differenti da qualsiasi esperienza del passato. Non si tratta più, per l'uomo d'oggi, di armonizzare le proprie lealtà all'interno di una cultura adeguatamente dotata e confortevole grazie all'opera delle generazioni precedenti, di cui è insieme prodotto ed erede. Non ha più questa comodità. A misura che il tempo passa, con la vertiginosa accelerazione che caratterizza il movimento che ci trascina, egli deve apprendere – e talvolta da solo – a strutturare da sé in modo consapevole le sue varie fedeltà su scala universale.

La comunità di fede fu, nel Medioevo, la struttura limite, rassicurante e inglobante, struttura di cui le differenti comunità ristrette dovevano, per amore o per forza, sposare i contorni per potervi trovare posto e aver diritto di cittadinanza. Oggi esiste una sovracomunità, di natura nuova, che cerca sotto i nostri occhi di tendere le sue reti su scala globale, e le grandi comunità di fede, che furono un tempo così unificate e così esclusive, devono pure a loro volta smussare i loro angoli, per trovare il loro spazio e la loro funzione in una nuova armonia, da definirsi e assumersi in piena coscienza, tanto da evitare repressioni ed emorragie interne gravide di conseguenze. Le religioni debbono arrendersi all'evidenza: i loro reciproci domini, dai limiti così a lungo rigidi, crollano all'interno e all'esterno. Il movimento ha preso il posto dell'immobilità; le frontiere si muovono; sta

succedendo qualcosa di nuovo; e nel piano di Dio tutto ciò, in definitiva, non può essere un male. È perciò necessario che usciamo dalle nostre categorie rassicuranti, e che accettiamo il movimento e il mutamento; ogni fede deve interrogarsi, in funzione dei nuovi dati, sul proprio posto e sulla propria missione nel nuovo ordine universale, e deve ricercare e individuare nella propria tradizione i fattori vantaggiosi per il futuro.

L'islam, com'è noto, è una *umma*, una comunità. Anche l'occhio meno esperto, persino ai giorni nostri, sa ancora distinguerne i tratti. Un esame più attento ci rivela tuttavia un volto già molto tormentato. La *umma* fu un tempo fortemente iscritta nella geografia. La *dār al-islām*, o «casa dell'islam», era una realtà evidente e concreta, visibilmente florida. Che ne è oggi? L'islam ha perso la sua incarnazione: il califfo. Nel 1923, i Giovani Turchi avevano sepolto, nella sua persona, l'uomo malato, e avevano barattato il fez col cappello. Appartenendo al Terzo Mondo, cioè alle società meno sviluppate, i musulmani avevano d'altronde dovuto abbandonare in gran numero la loro «casa» (*dār al-islām*), che, nel frattempo, aveva subito la violenza del colonialismo, e che non poteva più nutrirli. Attualmente essi sono a milioni al lavoro presso altri, «ospiti» ingombranti, accettati soltanto perché prestano servizi umili ed emarginati perché diversi. Quanto durerà la loro condizione di subordinati? Che cosa ne deriverà? Non è facile dirlo. Ma un fatto è certo: le frontiere terrene della *umma* sono più confuse che mai.

Queste frontiere sono tanto più ingarbugliate quanto più l'*umma* si disintegra a poco a poco anche all'interno. Se l'islam-cultura – ancora di radicamento nell'autenticità – è sempre vigoroso e ampiamente rivendicato, è l'«islam-convinzione», fede vivente, impegno e certezza metafisica, nonché osservanza culturale, a essere ora in piena crisi ed esposto allo sfaldamento, sia per ignoranza, presso le classi più umili, sia per indifferenza o aperta rivolta ai livelli superiori. La confusione tra l'«islam-cultura» e l'«islam-convinzione» viene coltivata con impegno, con tutti i mezzi. Ora, se l'«islam-convinzione» presuppone l'«islam-cultura», l'affermazione non vale al contrario. Bisogna perciò chiarificare i concetti, e denunciare la confusione presente talora anche tra i più esperti sociologi e storici, i quali non si rendono forse abbastanza conto che, ciò facendo, essi diventano obiettivamente complici di manipolazioni varie. Il concetto di *umma*, in ragione delle risonanze che comporta, è infatti manipolato per ogni sorta di scopo. Un esempio di questo tipo di strumentalizzazioni è la guerra del Libano. I commenti e le parole usate in quella circostanza furono molte, ma resta il fatto che né il cristianesimo né l'islam, intesi in termini di convinzioni e comunità di fede, furono veramente responsabili del dramma.



Il termine *umma*, nel vocabolario moderno, va d'altronde acquistando un nuovo contenuto. Senza perdere affatto le sue antiche connotazioni spirituali, esso assume sempre più il senso di nazione, e talora quello di popolo. Così, a rischio di sfondare porte aperte – per qualcuno – conviene precisare in particolare che la *umma ʿarabiyya* che tanto riempie le cronache dei giorni nostri non è un'entità spirituale. È una nazione, che raggruppa diverse comunità religiose o laiche, la quale cerca di emergere in forma di strutture politiche unitarie adeguate, strutture che finora sono ancora introvabili o irrealizzabili, malgrado parecchi tentativi di organizzarle, di cui finora nessuno ha raggiunto lo scopo. Come per ben sottolineare che l'unità di questa nazione araba, la quale peraltro non riesce a uscire dalle sue contraddizioni, è intoccabile, il termine *umma* in certo senso è a essa riservato quasi in esclusiva. Non si usa quasi mai il termine *umma*, o di rado, per designare i suoi elementi costitutivi territoriali ben definiti in stati gelosamente indipendenti e talvolta anche ostili. In questo caso invece del termine *umma* si preferisce usare, perlomeno in arabo, il termine *šaʿb* (popolo). Ma non appena ci si esprime in una lingua straniera, si esita meno a ricorrere senz'altro al termine «nazione». E allora? L'ambiguità del linguaggio o dei linguaggi destinati ad ascoltatori diversi la dice lunga su certe esitazioni o confusioni più o meno volontarie. Confusioni che sono come una terra di nessuno, di dove si osserva e si resta in attesa. Così, il contenuto del concetto di *umma* è molto mutato e non ha ancora cessato di decantarsi. La sua analisi meriterebbe uno studio speciale, basato in particolare sullo spoglio e l'analisi della stampa e dei discorsi degli uomini politici, parallelamente alla letteratura religiosa. Ritengo che, nel vocabolario moderno, esso non designi più esclusivamente la *umma* ideale, la comunità musulmana senza frontiere, la quale non ha altro cardine che la parola di Dio quale si concretizza nel Corano e fra noi eternamente vive.

Così la *umma*, nel senso assoluto e originario del termine, è soggetta all'erosione a tutti i livelli. Nel corso della storia, la «casa dell'islam» (*dār al-islām*) aveva perduto il suo senso. Oggi è certo un dato di fatto: le frontiere della *umma* non passano più su questa terra. Esse sono ormai esclusivamente nei cuori che pregano, dovunque siano questi cuori, in Svezia, in Cina, al Cairo o in qualsiasi altro luogo. Possono farne parte il tedesco o il malese; il tunisino o l'egiziano possono esserne esclusi per loro scelta, libera e cosciente.

È indiscutibile: il volto della *umma* è molto cambiato. È un male? La *dār al-islām* era forse diventata un ghetto soffocante, un ostacolo. La

*umma* a un certo punto non poteva più sussistere, qual era. Essa ha bisogno di articolarsi con opportuni adeguamenti a situazioni nuove e di ridefinirsi su un altro piano, un piano che non può essere subordinato alla geografia. Perciò occorre essere molto attenti e distinguere la *umma* come comunità di fede dalla *umma* in quanto comunità politica. È necessario fare questa distinzione con tanta maggior cura quanto più queste due comunità per secoli hanno coinciso perfettamente, e perciò sono oggi fonte di illusioni permanenti e confuse. Orbene, nonostante il miraggio di certe costituzioni, l'islam non è una nazione, e non c'è più alcuna nazione in cui i cittadini siano tutti musulmani. Questo non significa che l'islam, in quanto comunità, debba rinunciare a svolgere il suo ruolo nella città politica. Ma questo ruolo deve essere continuamente immaginato, inventato e opportunamente applicato ai dati e ai bisogni del momento. Per non aver realizzato appieno questo imperativo l'islam è stato troppo spesso manipolato, relegato in uno stereotipo o emarginato. Per evitare questi scogli è necessario poter conciliare distanza, specificità e impegno. Non è cosa sempre facile, ma non c'è altra scelta possibile che rispetti le differenze senza ostruire le vie dell'armonia. Come abbiamo sottolineato, l'«islam-convinzione» non è una nazione. Ma è impegnato nella nazione, in una comunità geopolitica. Il musulmano cosciente è così chiamato a conciliare la sua lealtà nei confronti della fede con le sue altre molteplici lealtà su scala nazionale, persino universale, cioè in un mondo complesso e molto diversificato dove, in particolare, esistono altre comunità di fede, con o senza Dio, con le quali, come vedremo, sono parimenti necessari opportuni cambiamenti.

Resta così chiarito che la comunità musulmana non esiste, non c'è più, non può esistere. Prima di spingerci più avanti, dobbiamo ora dire quel che essa è fondamentalmente o quel che sta per diventare. Abbiamo già detto che le sue frontiere ormai passano esclusivamente nei cuori abitati dall'islam. Ma che cos'è l'islam? L'islam è stato, è, e rimarrà, fino a quando il suo spirito non sarà tradito, *dīn wa dunyā*, «Cielo e Terra». Questo dato di fatto deve essere ben sottolineato. L'islam è decisamente di questo mondo. Ma non è solo di questo mondo; esso è anche, e soprattutto, una via verso un altro mondo e, secondo un aforisma ben noto, la terra in definitiva non è che la «giumenta dell'Aldilà». Un *ḥadīth* dice: «Abbate cura del mercato terreno, perché questo mercato è anche quello dell'Aldilà»<sup>1</sup>. Ne deriva che, se non abbiamo cura di ciò che ci assicura la nostra vita, compromettiamo la nostra vita

<sup>1</sup> Si veda Arent Jan Wensinck, *Concordance et indices de la Tradition musulmane*, Leiden, Brill, 1936, vol. II, pag. 152.

eterna. Ciò evidentemente non implica, all'opposto di ciò che certuni hanno a lungo creduto e scritto, che il musulmano sia incapace di distinguere la crosta terrestre dalla volta celeste e viva in un allucinante stato di confusione mentale. Non c'è confusione del temporale e dello spirituale: esistono, piuttosto, due facce, distinte ma intimamente unite, d'una medesima realtà. Cesare non è al di sopra di Dio, e non dispone di nessun dominio privato di cui sia l'unico signore indipendente. Nell'ottica del credente egli è, al pari di tutte le creature, soggetto a Dio e alla sua legge.

L'islam è fondamentalmente indivisibile; organizza a un tempo l'equilibrio individuale e quello comunitario. La sua *šarī'a* organizza lo Stato e indica la via della salvezza spirituale. Essa è insieme *'ibādāt* e *mu'āmalāt*, servizio di Dio e relazioni umane. I principi sono in questo modo semplici e chiari. Ma, come sempre, quando si passa sul terreno pratico, cominciano le difficoltà e i malintesi. Si è voluto in passato legiferare per uno stato esclusivamente musulmano. Compete alla storia valutare gli sforzi intrapresi e i risultati ottenuti. Qui pensiamo piuttosto al presente e all'avvenire. Che ci se ne compiaccia o che li si deplori, malgrado anacronismi e sopravvivenze che forse dureranno a lungo, non è più possibile per alcuna comunità (a meno che essa decida di emarginarsi e di navigare contro la corrente della storia) isolarsi all'interno del proprio sistema. L'isolamento, nell'epoca attuale, equivale al suicidio. La comunità musulmana, ormai, deve perciò sforzarsi di edificare non solo il proprio universo ma anche l'universo comune più giusto possibile. Un universo fatalmente pluralistico, e dunque da costruirsi con gli altri. Si tratta di concezioni contrarie allo spirito dell'islam? Niente affatto. Certamente, l'islam è una totalità indivisibile, ma è anche un mondo aperto, che accetta e rispetta la diversità. Il più illustre precedente di questa ispirazione è da ricercare nella Costituzione di Medina, promulgata personalmente dal Profeta. Questa Costituzione<sup>2</sup> associa, in perfetto spirito di armonia, ebrei e musulmani; essa fonda nella dottrina e nei fatti il diritto dell'altro alla differenza codificandolo in termini di precetti. Questa indicazione dottrinale storicamente è fallita, ma il principio rimane e il fine da raggiungere è indicato.

Vivere in una comunità di comunità, rispettare e armonizzare le diversità significa riportarsi al più puro spirito dell'islam. Durante il pe-

<sup>2</sup> Sulla costituzione di Medina si vedano Mohamed Talbi, «Muḥammad banī umma, dustūr al-Madīna» in *Al-Hidāya*, 3, aprile 1975, pagg. 20-26; e Muhammad Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, J. Vrin, 1959, vol. I, pagg. 124 e 135, come pure i riferimenti bibliografici ivi acclusi.

riodo classico, se è vero che la *dār al-islām* fu innanzitutto la Casa della comunità musulmana, è altrettanto vero che seppe aprirsi agli ospiti. Di fatto essa fu un mosaico di comunità che godevano tutte dello statuto legale che garantiva loro le fondamentali libertà di culto, di giurisdizione e di associazione, sotto la guida di capi scelti tra i loro membri. Meglio, essa seppe essere nei momenti di necessità una terra di rifugio e di protezione per gli oppressi. Se ci furono zone d'ombra e storture, esse si manifestarono appunto quando era violata la generosità dei principi.

Ancor oggi ci troviamo a dover far fronte alle minacce e a tentar di esaudire le speranze dell'era del progresso, un progresso che avanza e si attua non su piccola scala, quella di una qualsiasi Casa dell'islam e di altro che possa essere, ma su scala planetaria: una civiltà tecnologica che cresce inesorabilmente in proporzioni grandiose, d'ordine universale. L'era nuova sarà quella di una comunità di comunità, quella della piena espressione della personalità o dei robot? Le differenze tra i gruppi e gli individui sono condannate a sparire per far posto a un gigantesco termitaio? Riusciremo invece a rispettare e ad armonizzare le differenze? Sta all'uomo, di oggi e di domani, la facoltà di scegliere.

L'avvenire è ancora aperto a tutte le eventualità; spetta a noi trovare la giunzione adatta al miglior raccordo con il futuro. In un mondo in cui tutti, individui e comunità, siamo minacciati dal pesante rullo compressore della livellatrice, l'islam deve più che mai difendere, in unione con tutti coloro che condividono i suoi ideali, il diritto a quella differenza così profondamente iscritta nella sua tradizione storica e nel mandato ricevuto da Dio.

Nel mondo attuale – e ancor più in quello di domani – la comunità musulmana non può certamente più filtrare la sua specificità per preservarla nella sua antica matrice geografica. Deve rinunciarvi. Vuol dir questo ch'essa non ha più di fronte a sé altre prospettive che quella di doversi spostare, frammentarsi e in definitiva dissolversi in un insieme sempre più vasto e uniforme? La minaccia è reale, senza dubbio, e pesa del resto su tutte le comunità. Ma se non bisogna minimizzarla, è pur vero che non la si deve guardare come una fatalità ineluttabile. Il miglior modo di scongiurarla consiste d'altronde nel prenderne subito coscienza chiaramente. È necessario poi che tutte le comunità ridefiniscano, nella vigilanza e nella chiarezza, la natura dei loro legami interni, allo scopo di salvaguardare le loro reciproche identità, senza ostruire però le vie di un'armonia che rispetti la libertà fondamentale di ogni individuo e di ogni gruppo. Per evitare gli eccessi opposti, quelli del livellamento mediante annientamento e quello del navigare alla cieca contro

la storia – navigazione che comunque non può arrestare la marcia del mondo verso l'unità dell'era della civiltà planetaria – noi non abbiamo insomma altra scelta che costruire, in piena coscienza – e in accordo con le nostre rispettive dottrine – la nostra comunità delle comunità.

Nei particolari, le soluzioni non possono che essere reperite e attuate al momento necessario e punto dopo punto; ma si possono prevenire ed enunciare alcuni principi direzionali. Abbiamo detto che la comunità musulmana è Cielo e Terra, entità spirituale e organizzazione terrena. Come entità spirituale, questa comunità prende coscienza di se stessa cinque volte al giorno, allorché i musulmani, rivolti verso la Mecca, entrano nello spazio divino con il rito della *ṣalāt*, la preghiera. Occorre a questo proposito sottolineare che il musulmano non prega solo per sé, ma anche per la comunità; nella sura detta *Aprente*, che apre ciascun momento della preghiera, egli non dice mai «io» bensì «noi». Nel lodare Iddio, Signore del creato, il Clemente, il Misericordioso e il Padrone del giudizio, egli dice: «Te noi adoriamo, Te invociamo in aiuto: guidaci per la retta via, la via di coloro sui quali hai effuso la Tua grazia, la via di coloro coi quali non sei adirato, la via di quelli che non vagolano nell'errore!» (Corano I, 5-7). Sia pure per un fuggevole istante, la cui intensità può variare all'infinito, la comunità prende, così, coscienza della globalità del suo destino e della solidarietà dei suoi membri. Questa solidarietà è anche rafforzata e concretizzata dalla stretta contiguità dei fedeli nella moschea, dal digiuno purificatorio, dalla celebrazione delle feste religiose, e da numerose manifestazioni comunitarie.

È invece l'altra condizione, quella d'essere anche corpo terreno, a mettere in difficoltà la comunità musulmana. Qui essa trova arduo adattarsi ai nuovi dati della nostra civiltà. Essa è stata troppo legata ai diversi regimi nel corso della sua storia – spesso perfino da questi strumentalizzata – per poter essere in grado oggi d'assumere l'opportuno distacco. Per chiarire bene il problema, è necessario distinguere accuratamente due piani: quello dell'ideale e dei principi e quello dell'impegno e dell'azione.

Il primo piano è nettamente definibile. La comunità musulmana ha un ideale e una missione sulla terra. Deve, fondamentalmente, preservare e trasmettere la Parola di Dio, il pegno (*amāna*) più prezioso da essa ricevuto. Questa parola è universale; è rivolta a tutti gli uomini (Corano VII, 158). Tutti gli uomini sono dunque invitati, al limite, a costituire un'unica, eguale comunità di fratelli «per amare Dio con tutto il

<sup>3</sup> Ibn Hišām, *Sira*, II, pag. 348. Predica del Profeta al suo ingresso a Medina.

loro cuore e per amarsi l'un l'altro in Dio»<sup>3</sup>. Ma Dio, nella sua infinita e impenetrabile saggezza, non ha voluto – questo è il mistero, il dramma o lo scandalo della condizione umana – che questa comunità di fraternità e di amore si costituisca in immediato e senza sforzo. Deve meritare se stessa (Corano V, 48; XI, 118; XVI, 93). In questa economia del piano di Dio il ruolo della comunità musulmana, quale dev'essere perché essa meriti d'assumersi pienamente la missione che le è affidata, consiste nell'evitare gli estremi e nel testimoniare: «Abbiam fatto di voi una nazione che segue il medio cammino acciocché siate testimoni di fronte a tutti gli uomini e il Messaggero di Dio sia testimone di fronte a Voi» (Corano II, 143). Il Corano insiste anche sul dovere globale per la comunità di operare per il Bene e di lottare contro il Male (Corano II, 104 e 110). Il musulmano non può essere indifferente di fronte a quello che lo circonda. È cosa semplice e chiara.

Ma non è men chiaro che l'avvento dell'islam, al pari di quello delle religioni precedenti, non aveva potuto risolvere tutti i problemi. È banale ricordarlo. Se la strada era stata tracciata, la si era dovuta poi percorrere, e non potevano mancare, in questo percorso, cadute e danni. Ve ne sono stati e ve ne saranno ancora. Ve ne saranno sicuramente di meno però se sapremo trarre le dovute lezioni dalla storia e percepire meglio la luce di Dio.

Ma in qual modo profittare di queste lezioni e percepire questa luce? Il piano dell'azione non è chiaro e netto come quello dei principi. L'azione è sempre impura nel suo procedere e i suoi risultati sono sempre incerti. Non sempre i frutti che si raccolgono sono quelli che si sono immaginati. Sarebbe inutile citare tutte le ideologie e le utopie generose che hanno asservito l'uomo invece di liberarlo e che promettendo fortuna gli hanno procurato infelicità. Da quando l'umanità esiste a nessun bagno di sangue è mai mancata una giustificazione. Gli uomini trovano sempre buone ragioni per difendere le loro cause, tutte le rivolte, le tirannie, le inquisizioni. Molto spesso ci inganniamo in piena sincerità e buona fede. La storia è una scuola di umiltà. Essa ci insegna che noi avanziamo nella notte e che i nostri fari non ci portano mai molto lontano. È la condizione umana. Ci vuole allora una buona dose di ingenuità, di leggerezza e di incoerenza per vantarsi d'essere politicamente infallibili. Ora, la fede si situa a livello dei principi e dell'assoluto. Non la si deve mai investire come fede, per se stessa, nel relativo. La fede non deve servire da supporto a nessun regime, sia di destra sia di sinistra, perché i regimi che costellano e scandiscono la nostra marcia, cioè i nostri progressi e le nostre cadute, passano, e la fede resta. Resta perché è la stella che ci evita di perdere la giusta direzione nelle peggior-

ri tempeste, è l'astro che ci guida, illumina i nostri cuori e ci consente di continuare a sperare negli inevitabili momenti di disperazione, quando tutto intorno a noi vien meno e vacilla. Così pure, dobbiamo evitare con cura che i denigratori del nostro impegno ne soffino la fiaccola e ne offuschino la luce.

Significa tutto questo che il credente, quando entra nell'arena politica, deve prima lasciare la propria fede in consegna ai custodi del campo? Il musulmano, che non concede a Cesare alcun dominio riservato e per il quale la comunità è anche corpo terreno, non può farlo. Quale soluzione prospettare allora? Abbiamo ricordato le ragioni per le quali la «comunità-stato» non ha avuto successo, non esiste più e non può più esistere. Nel nostro universo pluralista ognuno deve ormai lavorare risolutamente con gli altri. Numerose comunità politiche si offrono al credente dentro e fuori le frontiere nazionali. Comunità in cui operano uomini dagli orizzonti ideologici più vari: comunità che riuniscono uomini dagli orizzonti ideologici, sociali, economici, professionali diversi intorno a un programma, con uno scopo immediato da raggiungere. Senza tradire la sua appartenenza alla comunità di fede, il musulmano può appartenere alla comunità politica che a suo giudizio può meglio concretizzare i suoi ideali. Ha facoltà di scegliere con discernimento, ma in tutta libertà. Egli può, anzi deve, impegnarsi mantenendo la propria fede, ma senza mai impegnarla come tale. Tutto questo appartiene all'ordine dell'*ijtihad*, lo sforzo interpretativo personale. Anche in caso d'errore – abbiamo già sottolineato che l'infallibilità politica non esiste – tale *ijtihad*, se basato su una buona informazione preventiva, sulla buona fede e sulla sincerità, merita sempre un riconoscimento, conformemente a un principio ben stabilito dalla dottrina musulmana. Agendo così, il musulmano non fa altro dunque che appoggiarsi a uno dei pilastri più solidi della sua tradizione. Per mezzo di lui, la sua comunità di fede viene a contatto con altre comunità. Ne deriva molta duttilità e dialogo, e stonano in tal contesto le posizioni monolitiche. Impegnandosi a fianco a fianco con altri, il fedele musulmano resta aperto e riceve altrettanto quanto dà nel reciproco scambio. La città terrena ha solo da guadagnare in questo scambio. Non per nulla Dio si è impegnato ad affidarla ai suoi servi giusti (Corano XXI, 105). Questa è la via dell'armonia, dell'evoluzione senza grossi conflitti, quella via che noi riteniamo, salvo rare eccezioni, più utile ed economica che non quella rivoluzionaria e conflittuale e distruttiva.

Così dunque il credente si impegna in comunità diverse, senza recare danni a nessuno dei suoi doveri peculiari di lealtà. Alcune tensioni sono inevitabili, ma è raro che si manifestino. Tra le suddette comunità, ove ve n'è una che merita una menzione speciale: quella delle Genti del

Libro. Spesso si parla di tradizione giudaico-cristiana, ma pochi sanno, eccetto gli specialisti, che questa tradizione continua nell'islam. Per i musulmani, l'islam è la realizzazione e il completamento di questa tradizione, è il suggello finale dei messaggi inviati da Dio agli uomini. Il musulmano ha perciò l'obbligo di credere a tutte le scritture e a tutti i profeti. A questo proposito il Corano è chiaro: «Il Messaggero di Dio crede in ciò che gli è stato rivelato dal suo Signore e così tutti i credenti credono ciascuno in Dio e nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Messaggeri. “Non facciamo distinzione alcuna, essi professano, fra i Messaggeri tutti che Dio ha inviato”. E dicono: “Abbiamo udito e obbediamo: perdono, o Signore! Ché tutti a Te ritorniamo!» (II, 285). Così, tutti quelli che hanno aperto il loro cuore alla Parola di Dio, che hanno prestato fede ai messaggeri e hanno ricevuto le scritture, appartengono a una medesima tradizione, a una medesima famiglia, quella delle Genti del Libro, la grande comunità di Abramo. Quest'appartenenza è, per il musulmano, qualcosa di reale, e ha conseguenze pratiche. Il musulmano può ad esempio condividere le gioie e le pene dell'intimità coniugale con una ebrea o con una cristiana, di qualsiasi colore o nazionalità; non può sposarsi con una compatriota atea. La prima infatti è all'interno della sua comunità spirituale; la seconda ne è fuori ed egli deve rispettare, su tutti i piani e in tutte le sue implicazioni, la confessione religiosa della sua compagna. Così si realizza, nel rispetto e nell'amore, la grande comunità di Abramo; così essa si concretizza a livello della più piccola e intima cellula sociale, la famiglia. Se dunque simboleggiamo con cerchi concentrici le diverse comunità cui il musulmano può appartenere, la circonferenza più prossima al suo centro spirituale è senza dubbio quella di coloro che credono alle scritture. Questa circonferenza limite è appunto quella di una comunità di fede assoluta in Dio, composta da una serie di svariate comunità, tutte espressioni, in varia forma, del mistero di Dio.

Perché questa comunità ampia realizzi le speranze e le ricchezze che porta in sé, perché il suo messaggio si propaghi e possa essere chiaro all'ascolto, bisogna prima che i suoi membri prendano coscienza di questo fatto fondamentale e di tutte le potenzialità che contiene, potenzialità fino a questo momento rimaste inerti a causa dei dissensi, delle incomprendimenti e delle sterili lotte, dannose per tutti. Di qui la necessità del dialogo, un dialogo naturalmente purificato di tutti i preconcetti e da tutte le restrizioni mentali; un dialogo che non è manipolazione di

<sup>4</sup> Roger Arnaldez, «Dialogue islamo-chrétien et sensibilités religieuses» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), I, 1975, pagg. 11-23.



idee e di sentimenti. In un articolo coraggioso e lucido, Arnaldez<sup>4</sup> mette bene in evidenza le difficoltà del dialogo e le sue insidie. Partendo dall'idea che il dialogo utile è quello che va oltre la semplice informazione per mirare soprattutto a enucleare i punti di contatto e le concordanze o addirittura a raggiungere un accordo, l'autore conclude che un dialogo di tal genere è impossibile su tutto ciò che è fondamentale. Ciò è incontestabilmente vero. Voler immettere il dialogo su questa strada significa condannarlo in anticipo e irrimediabilmente allo scacco e riaprire, con l'antico pugnale della polemica, ferite non ancora ben cicatrizzate. Un dialogo siffatto è una nuova forma dello spirito missionario oppure è un negoziato con concessioni equilibrate e reciproche che sfociano in un sincretismo forzato, indegno della fede. La fede non si negozia né si impone. Questa idea è assolutamente semplice, ma non sempre pare sia compresa in tutte le sue implicazioni logiche. Il dialogo interreligioso non è un mezzo per giungere al *tafāhum*, alla comprensione universale all'interno di una religione unica la cui strepitosa verità s'imporrebbe a tutti. Dal momento che il dialogo non è questo, non significa che sia però un dialogo tra sordi. Il dialogo è spirito, apertura, simpatia, è un'atmosfera e una disponibilità. Da questo punto di vista, un buon monologo calmo e cortese è preferibile a un dialogo che voglia essere tale, ma che in fondo sia acido. Il dialogo è scambio di informazioni, una miglior «intelligenza» dell'altro tal quale questi si pensa e si vuole. Lo scopo non è quello di giudicarlo né di seguirlo. Lo si deve ammettere tal quale egli è, senza anatemi né compassione, e se, cammin facendo, l'uno o l'altro degli interlocutori scopre in se stesso, grazie al clima propizio di fiducia e d'amicizia che si è instaurato, ricchezze compatibili con la propria sensibilità religiosa o la propria fede, tanto meglio per lui e per tutti. Egli può arricchirsi, se vuole, senza far violenza alcuna. Ora, questo arricchimento, nel rispetto dell'integrità della fede di ciascuno, io lo ritengo certo. E non è un beneficio da poco. Si guardi al Medioevo, un'età che si considera superficialmente fanatica e cieca, ma che offre esempi luminosi di «interscambio» culturale: Tommaso d'Aquino, Averroè, Raimondo Lullo, Maimonide, Al-Fārābī e tanti altri. Perché dovremmo essere meno aperti? Perché non possiamo fare un passo di più? Il «dialogo-informazione» o ricerca comune è d'altronde indispensabile per la libertà di fede, per evitare il *taqlīd* e altri mimetismi, poiché non esiste scelta veramente libera e cosciente nell'ignoranza. Così una comunità di comunità, dove si esprimano senza tensioni tutte le idee contrastanti è, in ultima analisi, una garanzia per la nostra libertà di scelta e di fede.

Considerando un altro problema, ci si domanda se il «circolo della

fedele» in Dio debba limitarsi, per un musulmano, esclusivamente agli ebrei e ai cristiani, vale a dire se le Genti del Libro siano soltanto quelle comprese nella tradizionale triade degli ebrei, dei cristiani e dei musulmani. Storicamente è noto che questo circolo si era allargato a comprendere altre comunità religiose, assimilate alle Genti del Libro tradizionali, ed è soprattutto il Corano a indicarci esplicitamente che non abbiamo tutte le notizie circa i messaggi e i messaggeri inviati da Dio ai diversi popoli: «[a Muḥammad] E già prima di te inviammo Messaggeri: di alcuni narrammo a te la storia, di altri nulla narrammo» (Corano XL, 78). Dio peraltro non castiga se non dopo aver debitamente avvertito (Corano XVII, 15). Egli ci invita anche a esplorare il mondo e a decifrare in esso i suoi segni. «Di: “Viaggiate per la terra e mirate come Egli ha suscitato da prima il creato; poi Dio darà inizio a una nascita ulteriore e nuova, e in verità Iddio è su tutte le cose potente!”» (Corano XXIX, 20). Dobbiamo dunque saper andare ovunque e saper decifrare in ogni cosa il processo di vita e lo spirito di Dio. Dobbiamo saper leggere, sotto i simboli, le diverse espressioni della fede nel Creatore, fede che informa di sé una moltitudine di confessioni in qualche parte del mondo, anche le religioni dette primigenie. Così, nella rappresentazione grafica da noi poco fa immaginata si viene a tracciare, sul piano della fede, la circonferenza di una comunità ancor più ampia che va al di là delle frontiere della famiglia di Abramo. La possiamo chiamare la comunità del servizio di Dio, indipendentemente dal modo in cui Dio è concepito, il suo messaggio ascoltato e il suo culto celebrato. È la comunità di coloro che pregano con cuore puro e sincero. Orbene, la preghiera è un linguaggio comune che deve favorire il dialogo e creare punti di convergenza.

Viene infine il circolo di coloro che non conoscono la fede, o credono di non conoscerla. Teniamo presente che li abbiamo con noi sulla barca di questo mondo e che, come noi, essi vogliono evitare che questa barca si rovesci. Essa è il modulo spaziale dell'umanità cui apparteniamo, così diversa e così unita. Tutti quanti dunque siamo legati da una quantità infinita di cose in comune, membri di un unico equipaggio in un unico viaggio, e il musulmano deve meditare il versetto in cui Dio sottolinea che la terra l'erediteranno i servi giusti (Corano XXI, 105). Ora, in qualsiasi comunità possono nascere uomini di buona volontà e giusti. È una lezione di umiltà e un avvertimento per tutte le comunità di fede; le quali possono fuorviare, fare cattivo uso della Parola di Dio, lasciarsi accecare dalle passioni e dagli appetiti, cessare insomma di essere «servi giusti». Compete allo storico meditare sull'uso distorto che si è fatto della terra. Ma teniamo a mente, ahimè!, che

le Comunità di fede non hanno, non possono impartire agli altri nessuna lezione. Servi giusti e servi indegni se ne trovano sia in un campo sia nell'altro. Coloro che desiderano far fruttare l'eredità donata da Dio agli uomini, a qualsiasi credo o filosofia appartengano, possono benissimo lavorare assieme e incontrarsi intorno ai medesimi ideali, e forse anche ai medesimi mezzi. Ricordiamo, in proposito, che un'antica tradizione afferma energicamente che, per il credente, la saggezza (*al-hikma*) è oggetto di una costante ricerca e poco importa da quale parte provenga.

Così, ci sembra essenziale e urgente fondare nella dottrina, e sviluppare nella pratica, non solo la possibilità, ma la necessità per ogni uomo e ogni comunità di conciliare il diritto alla differenza con l'intesa leale e con la collaborazione a tutti i livelli spirituali e materiali. Il confronto aggressivo non serve agli interessi della terra né a quelli del cielo. È necessario tuttavia precisare che armonia non significa accettare ciecamente qualsiasi atto da parte dell'uomo. Armonia non è unione del bene e del male, accordo sugli omicidi e sulla violenza; al contrario, è rispetto di tutto ciò che è rispettabile.

Ciò significa che essa non elimina in assoluto tutte le tensioni. Ma coalizzando senza campanilismi tutte le buone volontà, essa può e deve sprigionare un vasto consenso in favore dei preziosi valori che fanno la grandezza dell'uomo. Senza naturalmente eliminare tutte le cadute, quest'armonia renderebbe sicuramente la nostra marcia meno incerta che in passato. Il contributo essenziale della fede, con tutte le sue espressioni, deve appunto consistere, in un mondo in cui il morso del dubbio non risparmia più nulla, nel conservare la fiducia nei grandi valori dell'umanità, nel salvare l'uomo dal vuoto che lo angoscia, nel ricordarne la dimensione trascendente e nel proporgli qualcosa di diverso dell'assurdo, dalle frontiere di un universo chiuso, una gabbia in cui tutto si consuma in una morte definitiva, in una caduta nel nulla.

Bisogna insomma che le frontiere tra le comunità siano più aperte al commercio e al libero scambio. Fedeltà nei confronti di se stessi e nei confronti della propria comunità, disponibilità a ricevere, disposizione a testimoniare e a donare, libertà di passaggio e rispetto dell'opinione altrui non sono nozioni o atteggiamenti contraddittori, bensì complementari. L'islam, per esempio, nel corso della sua storia, aveva dato prova di una grande disponibilità ad aprirsi alle altre comunità. Aveva molto dato e molto ricevuto. Senza transigere in nulla circa i pilastri della propria fede né perdere la propria ispirazione fondamentale, aveva assimilato molto e fatto fruttificare molto. L'islam è universale. Tutti i valori autenticamente universali non gli sono estranei, esplicitamente

o implicitamente, in atto o in potenza gli sono anzi congeniali. In atto, essi devono informare sempre più la vita del credente; in potenza, essi devono essere continuamente esplorati e manifestati esplicitamente. Non è sincretismo scoprire, con una maieutica inesausta e una riflessione aperta a tutte le correnti, il proprio bene e sistamarlo nel luogo che lo aspettava da sempre. Quest'apertura è una delle vie e dei modi dell'armonia.

Ma l'islam è anche differente. Meglio, deve difendere il proprio diritto alla differenza. Conseguentemente, un musulmano non deve turbarsi affatto se il suo interlocutore, in una comunità confessionale, politica, professionale o altra, gli confessa cortesemente e francamente che non condivide tutte le sue opzioni, non riconosce in particolare Muḥammad come profeta e il Corano come parola di Dio, nel senso che l'islam conferisce a questi due articoli di fede. Sarebbero proprio affermazioni opposte alle suddette a stupirlo e a incuriosirlo, in uno che non condivida il suo credo. Si deve aggiungere che, quale che sia la profondità delle divergenze, là dove ci sarà il rispetto reciproco ci sarà sempre posto per l'armonia. E vanno sempre rispettati i sentimenti dell'altro quand'essi siano retti e sinceri, giacché questi sentimenti sono comunque sempre legittimi nelle condizioni di vita, di formazione, di cultura, di pensiero e d'ambiente che li hanno motivati e li spiegano. È forse il caso di ricordare che l'islam è contrario a ogni costrizione in materia di fede? Il corollario di questo principio è che l'islam – sussistendo le condizioni di sincerità – non impone alcun obbligo finché non è stato recepito, cioè fin quando non ha illuminato i cuori dall'interno e determinato la convinzione. È questa la miglior legittimazione del diritto alla differenza per tutti coloro che sono in buona fede e si comportano con coerenza. Occorre altresì stare attenti a non passare inutilmente da un eccesso all'altro – trappola oggidì insidiosa – e non cadere nelle *mu'āmalāt* [lett. favori], nel conformismo della cortesia a ogni costo, che rischia di diventare pura compiacenza sociale, *nifāq* [ipocrisia] e *taqiyya* [dissimulazione di fede prevista dal diritto sciita al fine di evitare discriminazioni e persecuzioni, NdC] a un tempo, cioè convenienza tattica. Tutto ciò è indegno di vera stima; l'armonia non si conquista con il malinteso, con i compromessi e con le restrizioni mentali.

Tutto ciò che abbiamo scritto fin qui implica naturalmente una visione ottimistica del destino dell'uomo e la fede del progresso, nell'ambito di una miglior intesa tra individui e tra comunità. Lo affermano molti filosofi e molti teologi di tutti i tempi, ma fin dall'alba della creazione al pessimismo degli angeli s'era già opposto l'ottimismo di Dio. Ce lo dice il Corano: «E quando il tuo Signore disse agli Angeli: “Ecco,

io porterò sulla terra un Mio Vicario”, essi risposero: “Vuoi mettere sulla terra chi vi porterà la corruzione e spargerà il sangue, mentre noi cantiamo le Tue lodi ed esaltiamo la Tua santità?” Ma Egli disse: “Io so ciò che voi non sapete”» (Corano II, 30).

Dio sapeva di poter avere fiducia nell'uomo. Certamente, c'è ancora molto disordine, e senza dubbio molto sangue verrà ancora sparso. C'è ancora molto squilibrio e davanti alla nostra coscienza inasprita e in rivolta tutto diventa più intollerabile che mai. Quando una nazione consuma da sola la metà dell'energia che viene prodotta sulla terra, non può sussistere comunità umana, e presto o tardi lo squilibrio, se persisterà, manderà a picco la nave su cui siamo imbarcati. All'estrema miseria degli uni si contrappone la sfacciata opulenza degli altri; alle società della fame quelle del consumo. Con armi sempre più sofisticate, l'uomo dispone oggi di un potere distruttivo smisurato. È verissimo. Invece non è vero ciò che Bergson affermava, secondo il quale nel nostro «corpo smisuratamente ingrandito l'anima resta quella che era, troppo piccola»<sup>5</sup>. Mai la coscienza universale è stata più sviluppata, e se è vero che si commettono ancora innominabili atrocità, nessuno osa più farne l'elogio e rivendicarle a titolo di gloria, come è sempre accaduto nella storia e sotto tutti i cicli. Questa riconversione delle mentalità su scala planetaria basta da sola a misurare il cammino percorso dal tempo non tanto lontano in cui gli schiavi erano considerati null'altro che oggetti. Qualsiasi «supplemento d'anima» invocato da Bergson è di certo sempre ben accetto. Ma è ingiusto e scoraggiante drammatizzare, e dire che la nostra anima è rimasta «troppo piccola». Invece, per nostra grande fortuna, essa si è ingrandita, come il nostro corpo (con l'avvento delle macchine e dei moduli spaziali), ma a mio giudizio più in fretta. Lo storico, per quanto possa essere conservatore, non può negare che le nostre società – malgrado le miserie e le ingiustizie che vi sussistano – con l'estendersi dell'educazione, con le conquiste sociali, i sistemi di previdenza sempre più sviluppati, sono però più eque e più umane di quelle del passato. Il piano di Dio, se è vero che talora è tanto misterioso nel suo procedere da «scandalizzarci», non si sviluppa a rovescio.

Tutto ciò non elimina naturalmente i rischi. Dio intende vincere la propria scommessa sull'uomo, fatta all'attonito cospetto dell'intero creato, con l'uomo stesso e bensì con l'uomo dotato di libertà. Orbene, quest'uomo possiede, o è sul punto di possedere, il potere materiale di mandare a fondo la nave su cui viaggia. Può anche distruggere mate-

<sup>5</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Puf, 1948, trad. it. *Le due fonti della morale e della religione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1979.

rialmente se stesso, contaminare il mondo con i suoi rifiuti e renderlo inadatto alla vita, e provocare consciamente o inconsciamente più di una catastrofe. Parecchi scienziati seri pensano oggi che è anche possibile un decadimento progressivo; insomma, l'avvenire resta aperto a tutte le eventualità. Perché il nostro ottimismo si concretizzi, è necessario che gli uomini tutti restino vigili, in particolare noi che apparteniamo alle Genti della Scrittura.

Come concretizzare questa vigilanza? Semplicemente vivendo meglio e più profondamente le nostre rispettive tradizioni, con le nostre differenze e le nostre convergenze. Alla fiducia di Dio nell'uomo deve corrispondere la fiducia dell'uomo in Dio. È in questa fiducia, che è l'essenza stessa del *tawakkul*, che troveremo la forza, anche nei peggiori momenti di disperazione, di essere fattori di armonia. «Quando l'uomo si corrompe – scriveva Ibn Khaldun [Ibn Ḥaldūn] (1332-1404) – e perde il controllo dei suoi costumi e della sua religione, anche la sua umanità viene a essere corrotta, ed egli non è più che l'ombra di se stesso»<sup>6</sup>. È in questa corruzione dell'uomo che si doveva, secondo il nostro autore, cercare il segreto della morte delle civiltà precedenti. Erano state condannate perché si erano sviate dal piano di Dio sull'uomo e non potevano più andare nel senso dell'evoluzione. Bisognava in qualche modo correggere la traiettoria. Ora, la nostra civiltà, per luminosa e orgogliosa che possa essere, non è al sicuro, più di quanto lo siano state quelle che l'hanno preceduta, dagli accidenti, dalle deviazioni e dai fallimenti, più o meno provvisori. Solo meditando su questo – mantenendo perciò un atteggiamento vigile – noi potremo evitare a essa la medesima sorte. A questo scopo, non è sufficiente accumulare le prodezze tecnologiche. Ci corre l'obbligo di edificare un mondo in cui, in tutta coscienza e sincerità, ciascuno di noi possa essere autenticamente se stesso, in tutta la sua specificità, senza conflitti con gli altri, senza essere estranei o indifferenti a essi. Per raggiungere questo scopo ogni religione, al pari di ogni ideologia, deve chiarire il proprio sistema di fedeltà molteplici che la definiscono e insieme la rendono integrabile in un insieme più vasto. Ogni credente, in questa ricerca di sé senza rotture con il prossimo, qualunque ne sia l'origine e la condizione, si illuminerà della luce di Dio, un Dio sempre presente tra noi per indicarci il buon cammino – quello vero – tutte le volte che noi sapremo aprirci al suo messaggio. Ascoltiamo il Corano: «Quando i Miei servi ti chiedono di Me, Io sono vicino; ed esaurirò la preghiera di chi prega quando Mi

<sup>6</sup> Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, al-Qāhira [Il Cairo], Dār al-ša'b, 1958, pag. 674.

prega; ma essi Mi rispondano e credano in Me, a che possano esser nel vero» (Corano II, 186). Questo buon cammino, questo «esser nel vero», è quello che consente di mettere a frutto al meglio la Terra offerta dal Signore al suo vicario in questo mondo: l'Uomo. Esso passa obbligatoriamente attraverso al rispetto delle lealtà di ciascuno e attraverso l'armonia con tutti quelli che operano per il bene.

In definitiva, e in ogni modo, l'uomo in cui alberga la fede sa che la via terrena non è eterna. Dopo questa mutazione suprema ch'è la morte, continuerà per l'individuo la vita in una forma superiore; dopo il disfacimento del nostro supporto terreno, questa continuerà per la specie umana intera nella pienezza della visione del volto di Dio (Corano LXXV, 23). Tutto ciò, in linea di principio, dovrebbe essere sufficiente a ispirarci moderazione, saggezza e una fiducia infinita in Dio e nell'uomo.

## VII. Islam e Occidente. Al di là dei confronti polemici, delle ambiguità e dei complessi

### 1. *Gli approcci possibili*

Confesso che l'argomento dei rapporti tra islam e Occidente non è facile da affrontare. Un argomento assai vasto, tante volte discusso al punto che si rischia sempre di cadere nell'ovvio. La discussione, millenaria<sup>1</sup>, è ormai logora, e per molti versi viziata da stereotipi. Inoltre, quale approccio scegliere? Storico, sociologico, etnologico? Oppure politico? Questa serie di opzioni può essere largamente ampliata e, d'altronde, dove comincia l'islam? Dove finisce l'Occidente?

Che cosa potrei, per esempio, dire in un'esposizione storica sintetica? Niente di granché originale: una presentazione che l'obbligo di brevità renderebbe fatalmente semplicistica, delle ombre e delle luci del passato e dell'oggi. La storia è in noi o fuori di noi? Qualunque sia la risposta, la storia non è mai innocente. Ha servito e serve troppi principi e troppi dogmi per essere vergine e pura. In questo contributo lascerai perciò deliberatamente da parte l'aspetto storico della questione.

Poco importa che Carlo Martello, bloccando l'islam a Poitiers nel 732, abbia salvato la «civiltà cristiana», come ci dice il dizionario Larousse, oppure che abbia ritardato il progresso della civiltà. Le due opposte tesi hanno i loro cantori, con parecchi argomenti a sostegno. Quel che invece è importante è che Poitiers sia rimasto nella memoria di moltissimi come un trauma indelebile. In fondo, se Muḥammad

<sup>1</sup> Sulla discussione millenaria che ha contrapposto cristiani e musulmani, si veda l'eccellente bibliografia pubblicata da Robert Caspar e collaboratori: «Bibliographie du dialogue islamo-chrétien: les auteurs et les oeuvres du VII<sup>ème</sup> au X<sup>ème</sup> siècle compris» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), I, 1975, pagg. 125-81. Questa bibliografia è stata ripresa, con correzioni e aggiunte, e ampliata per l'XI e il XII secolo, in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), II, 1976, pagg. 187-249; la pubblicazione è proseguita con altre aggiunte e correzioni per l'XI e il XII secolo in *Ibid.*, V, 1979, pagg. 299-317; nuovi complementi, e le aggiunte fino al XIV secolo, si trovano in *Ibid.*, VI, 1980, pagg. 259-99. Infine la bibliografia è stata completata nei successivi numeri di *Islamochristiana* (Pisai, Roma).



avesse partorito Carlomagno, il fatto in sé non sarebbe stato di certo così catastrofico come pensava Hénri Pirenne<sup>2</sup>. L'aspetto veramente tragico è che certe ferite, a nostra insaputa, e dopo tanti secoli, continuano a sanguinare.

Ciò accade da entrambi i lati dello spartiacque della storia. Ascoltiamo una vedetta del recente passato, Khomeini: «Fuori dalle sue origini, l'islam si è scontrato con il giudaismo e sono stati per primi gli ebrei a intraprendere una propaganda anti-islamica e attacchi che, come potete constatare, non si sono mai interrotti fino ai nostri giorni. In seguito, e da più di tre secoli, si sono infiltrati nei paesi islamici alcuni gruppi ostili, in qualità di colonizzatori. Questi ultimi, nella speranza di soddisfare le loro ambizioni hanno ritenuto bene di preparare il terreno in vista dell'annientamento dell'islam»<sup>3</sup>. Poiché la storia, secondo la crudele espressione di Paul Valéry<sup>4</sup>, mantiene le sue «vecchie piaghe» e porta le nazioni «al delirio di grandezza o a quello della persecuzione».

In breve, qualsiasi discorso storico, fatalmente superficiale se sommario, rischia di diventare polemico, per non dire francamente astioso. Storico di mestiere, io dimentico dunque la storia tanto più volentieri in quanto quelli che desiderano informarsi sui lasciti della civiltà musulmana all'Occidente, per soddisfare la loro curiosità, non hanno che l'imbarazzo della scelta<sup>5</sup>. Mi limiterò perciò a un certo numero di constatazioni e di riflessioni sui vincoli dialettici che legano e oppongono a un tempo l'islam e l'Occidente nel mondo che ci circonda, e talora ci soffoca e ci impaurisce. Occorre innanzitutto considerare le diverse concezioni dell'islam e dell'Occidente per giungere a valutare adeguatamente le effettive possibilità di dialogo reciproco.

<sup>2</sup> Si veda Hénri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, 1938<sup>6</sup>; Id., *Historie économique et sociale du Moyen Age*, ed. riv. con nota critica di Hans van Werveke, Paris, Puf, 1963.

<sup>3</sup> *Ayatollah Seyyed Ruhollah Khomeini, Pour un gouvernement islamique*, trad. fr. M. Katobi e B. Simon, con la collaborazione di O. Banisadre, Paris, Fayolle, 1979, pag. 10.

<sup>4</sup> Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Librairie Stock, 1931, pag. 63, trad. it. *Sguardi sul mondo attuale e altri saggi*, Milano, Adelphi, 1994.

<sup>5</sup> Si vedano, a titolo indicativo, John R. Hayes (a cura di), *The Genius of Arab Civilization. Source of Renaissance*, New York, New York University Press, 1975; Arthur John Arberry (a cura di), *Aspects of Islamic Civilization, as depicted in original texts*, New York, A. S. Barnes, 1964; Arthur John Arberry (a cura di), *The Legacy of Persia*, 1953, Oxford, Clarendon Press, 1963; Joseph Schacht e Clifford Edmund Bosworth (a cura di), *The Legacy of Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1974; William Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1972; Marc Bergé, *Les Arabes. Histoire et civilisation des Arabes et du monde musulman des origines à la chute du royaume de Grenade per les témoins*, Paris, Lidis, 1978; *L'Islam. La Philosophie et les Sciences*, Atti del colloquio organizzato, con esposizione, dall'UNESCO e dall'Organizzazione della conferenza Islamica (Parigi, 8-21 luglio 1981); Roger Garaudy, «L'apport de la civilisation arabe à la culture universelle» in *L'Égypte Contemporaine* (Il Cairo), gennaio 1970, pagg. 5-31.

## 2. *Che cos'è l'islam e che cos'è l'Occidente?*

Esistono due islam come esistono due Occidenti. Vi è un islam, diciamo sociologico, che occupa un'area geografica approssimativamente ben determinata, ma che non implica sempre la fede, e si definisce nel suo complesso più come una cultura, un modo d'essere e una civiltà che prende forma nel crogiolo della storia. Lo stesso si può dire dell'Occidente, di cui talora si dimenticano persino le radici cristiane. Vi è dunque un islam-fede-e-convinzione, e un islam-cultura-e-civiltà. I due concetti non sempre si sovrappongono. L'uno non implica necessariamente l'altro. Si può appartenere, per geografia e per nascita, al secondo, senza per questo aderire al primo. Ciò vale anche per l'Occidente della fede, l'Occidente mistico che continua a suscitare vocazioni, ispira nell'umiltà e nella discrezione la più pura devozione – che spesso è dimenticata – e quello della tecnologia, della fredda efficienza posta a servizio dello sfruttamento intensivo della terra; l'Occidente che produce per consumare e che consuma per produrre, che affascina e disgusta a un tempo, che si ammira segretamente, che si imita con alacrità, e che si mette alla gogna.

Tra questi due islam e questi due Occidenti, è sempre esistito in ogni epoca un movimento dialettico di attrazione e ripulsa. La loro storia, con radici monoteistiche che affondano in un territorio comune unico, è quella del «disprezzo amoroso», con i suoi eccessi e le sue effusioni di tenerezza<sup>6</sup>.

L'opera di Adel-Théodore Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam*<sup>7</sup>, sebbene circoscritta nello spazio e nel tempo, ci risparmia di dilungarci sulle polemiche religiose, con le inevitabili caricature, diffama-

<sup>6</sup> Si veda Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Paris, Maspero, 1980; il testo comprende i saggi «Les étapes du regard occidental sur le monde musulman» (1968) e «Les études arabes et islamiques en Europe» (1970).

<sup>7</sup> Adel-Théodore Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1969. I limiti cronologici dell'opera si pongono tra l'VII e il XIII secolo. Segnaliamo anche due opere recenti che rappresentano abbastanza bene un certo modo occidentale di vedere l'islam: Patricia Crone e Michael Cook, *Hagarism, The Making of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, che s'iscrive nella tradizione inaugurata da Charles Cutler Torrey con *The Jewish foundation of Islam*, New York, Jewish Institute of Religions, 1933, e Bat Ye'Or, *Le Dhimmi, profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*, Paris, Anthropos, 1980, opera che è stata ampiamente pubblicizzata in «Le Monde», 24 ottobre 1980 e 18 novembre 1980. Il grande quotidiano non ha pubblicato una mia puntualizzazione dimostrando così di voler riservare le sue colonne a una «verità» sola. Per maggiori particolari sulla storia delle polemiche religiose, rinvio alla bibliografia compilata da Caspar e collaboratori, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien* cit.

zioni e anatemi reciproci; con la differenza, però, che la venerazione coranica per Gesù Cristo ha sempre impedito ai musulmani di risalire nella loro indignazione fino alla persona originaria oggetto del culto cristiano, mentre ciò non sempre è accaduto a riguardo al Profeta dell'islam. Un eminente specialista dell'islam medioevale, Dominique Sourdél, in una sua opera, insiste sulla «crudeltà di cui Muḥammad ha dato prova nelle guerre», sull'«assassinio politico» cui fece ricorso, sui «massacri ch'egli ordinò in alcune occasioni, come il massacro degli ebrei Banû Qurayza a Medina». Sourdél sottolinea come per far trionfare il «nuovo ordine sociale» Muḥammad avrebbe autorizzato il ricorso a qualsiasi condotta e anche ad atti di vendetta che non erano il segno di una grande nobiltà d'animo<sup>8</sup>. Siamo qui di fronte a un modo di guardare all'islam della fede – ricorrente in Occidente – che implica che tutti i musulmani senza eccezioni, nel passato come nel presente, siano tutti quanti stupidi se venerano siffatto uomo e lo considerano messaggero di Dio.

Restano i rapporti di civiltà e cultura: anche su questo piano le incomprendimenti non sono meno profonde. Per offrirne un'idea, molto misurata, mi rifarò a due citazioni tratte da due pubblicazioni recenti.

Il settimanale tunisino *Le Maghreb*<sup>9</sup>, per la penna di Zeineb Naboultane, nel resoconto del colloquio organizzato dall'UNESCO e dall'Organizzazione della Conferenza Islamica sul tema «L'islam, la filosofia e le scienze», definisce così l'islam e l'Occidente: «A paragone di una conoscenza e di un pensiero scientifico occidentale, essenzialmente positivista e frammentario, strutturato autonomamente, insensibile alla dimensione trascendentale umana, l'islam è a un tempo unità e molteplicità, umanesimo autentico, razionalità illuminata, interrelazione stretta tra discorso filosofico e discorso scientifico, slancio vitale verso l'approccio della verità». Le accuse di positivismo materialista e riduttore, di meccanicismo e di negazione della «dimensione trascendentale», cioè della spiritualità, sono classiche. Ma il pensiero occidentale frammentario?! Tutto ciò è sorprendente, tanto più che è piuttosto il pensiero musulmano che fu considerato atomistico<sup>10</sup>, poiché la sua cosmologia tradi-

<sup>8</sup> Dominique Sourdél, *L'Islam Médiéval*, Paris, Puf, 1979, pagg. 30-31. La sincerità e la serietà dell'autore sono indiscutibili; faccio tuttavia osservare che l'ammettere molti fatti per privilegiarne altri, isolando gli avvenimenti dal loro ambiente e dal contesto, può orientare le interpretazioni e le conclusioni in direzioni molto divergenti, persino opposte. Ciò equivale a dire che la storia è, almeno, altrettanto in noi quanto fuori di noi.

<sup>9</sup> Zeineb Naboultane, resoconto del colloquio organizzato dall'UNESCO e dall'Organizzazione della Conferenza Islamica sul tema «L'islam, la filosofia e le scienze» in *Le Maghreb*, 22, 12 settembre 1981, pag. 56.

<sup>10</sup> Sulle tesi automistiche sviluppate dai mu'taziliti e dagli as'ariti si veda Louis Gardet e

zionale prospettava un mondo «essenzialmente discontinuo»<sup>11</sup>; insomma si restituisce il complimento all'interlocutore. L'islam è invece esaltato come impregnato, in modo unico al mondo, della vera spiritualità, di «umanesimo autentico» e di «razionalità illuminata». Con ogni evidenza, il parallelo non ha altro scopo che quello di mettere in risalto una civiltà musulmana vista e descritta come superiore sotto tutti gli aspetti.

Agli antipodi di questo discorso, nutrito di placido autocompiacimento, stanno gli interrogativi di un famoso storico parigino, studioso dell'islam classico. A conclusione di una sua opera più recente sull'islam medioevale, egli si pone la seguente domanda: «In qual misura l'ideologia religiosa ha indirizzato, ispirato o condizionato l'evoluzione della società e degli Stati [musulmani]?»<sup>12</sup>. Così, l'autore è indotto «a domandarsi se esista oppure no un pensiero islamico, una cultura islamica, un'arte islamica, un ordine sociale islamico, una civiltà islamica. Interrogativi sempre in sospenso»<sup>12</sup>; insomma, l'autore, in tutta semplicità, rimette in causa, dubitandone, l'esistenza stessa di «una civiltà islamica», cioè di una civiltà prodotta dall'islam e impregnata dai suoi valori!

Gli apprezzamenti che abbiamo ora riportato dimostrano fino a qual punto sia difficile giungere alla conoscenza dell'altro. Edward W. Said, un cristiano palestinese, professore di letteratura inglese alla Columbia University, in un'opera che ha provocato un notevole dibattito<sup>13</sup>, è giunto a rimproverare gli orientalisti di aver costruito in genere un Oriente di finzione, nel quale essi proietterebbero la loro volontà di potenza, le loro nostalgie, o le loro fantasie che poi scambierebbero per realtà. Secondo l'autore essi creano così una falsa scienza.

Ma le idee che si fanno i musulmani dell'Occidente sono forse più pertinenti e corrette? Abbiamo visto che non è così. D'altronde in Occidente ci sono diversi orientalisti e una disciplina di orientalistica il cui

Marcel M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, J. Vrin, 1948, pagg. 63, 154, 161, 181 e 225.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pag. 325.

<sup>12</sup> D. Sourdel, *L'Islam Médiéval* cit., pag. 216.

<sup>13</sup> Edward W. Said, *Orientalism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978, trad. fr. di Catherine Malamud, *L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 1980. Fra i molti resoconti su quest'opera, quello di Maxime Rodinson (in *La fascination de l'Islam* cit., pagg. 12-16) è equilibrato, pur essendo molto critico, mentre quello apparso su «Le Monde» (24 ottobre 1980) è alquanto aggressivo, e termina con questa considerazione: «Al grido "sofisticato" dell'universitario arabo di New York, accentuato dalla ferita palestinese, risponde la predica del venerdì di una delle tante moschee (nella fattispecie, quella del Cairo, nel 1980): "Gli infedeli non hanno alcun diritto di venire a vedere come viviamo, come trattiamo le nostre donne, come governiamo la nostra patria islamica"»; una simile informazione (o intossicazione?) da parte di un grande quotidiano occidentale è credibile?

bilancio nell'insieme è positivo. Condizione ben peggiore è il vuoto. Non conosco nessun serio «occidentalista» nel mondo arabo.

Infine, non è in causa la buona fede dei dotti e dei ricercatori, dei veri studiosi, i quali devono essere totalmente liberi nelle loro ricerche e nelle loro valutazioni. Il processo della conoscenza comporta per sua natura le difficoltà: vi è un modo di vedere il mondo che non passi attraverso noi stessi? In ogni conoscenza l'oggetto non viene percepito né prende forma né esiste se non nella sfera cognitiva del soggetto. Noi non vediamo, in perfetta buona fede, altro che quello che lo schermo del nostro io ci permette di vedere. Si può uscire in parte da questo circolo vizioso solo rimettendo continuamente in questione le acquisizioni della nostra ricerca conoscitiva, sempre disposti a correggere le nostre impressioni. Tutto ciò è possibile solo grazie alla mediazione del dialogo e del confronto delle idee senza essere presi dalla passionalità.

Più che mai, dunque, poiché i divari sono cospicui, l'islam e l'Occidente devono dialogare. E si deve soprattutto, per un dialogo fruttuoso e veritiero, tener ben presente che qualsiasi immagine in cui l'altro non si riconosca è in pratica priva di valore. Il dialogo vero presuppone il rispetto e l'accettazione dell'altro tal quale egli è o, meglio, tal quale si vuole e si crede; perfino, tal quale egli fantastica d'essere. Vi è infatti qualcosa di peggio che la pura e semplice ignoranza e l'assenza di dialogo: è il dialogo dei sordi e il gioco al massacro reciproco. Di questo gioco, abbiamo poco fa evocato gli sterili risultati e i gravi pericoli. Ma il passato – non l'abbiamo sottolineato abbastanza, perché l'affermazione forse ci sembrava ovvia – non è stato altro che una storia di incomprendimento. Guardiamo al futuro, il quale ci è aperto. È aperto e ci unisce, perché ci pone le stesse sfide.

### *3. Siamo di fronte alle stesse sfide*

È un'ovvietà dire che il cielo è minaccioso. La peculiarità dell'uomo è quella di vivere continuamente in pericolo, di «recitare» senza posa il suo destino d'uomo. Perciò non insisterò sui pericoli che insidiano l'islam e l'Occidente in quanto civiltà. Son gli stessi pericoli che minacciano tutte le civiltà, tutta l'umanità, ed è compito dei politologi riflettere su questa materia.

Limiterò la mia analisi a quello che vi è di più profondo, a mio giudizio, nell'umanità dell'uomo: la fede. Solo l'uomo possiede la fede, perché solo lui ha il soffio di Dio in sé (Corano XV, 29; XXXII, 9; XXXVIII, 72). La peculiarità della fede è quella di non poter essere di-

mostrata né infirmata. Essa è. La fede è *al-amāna* (Corano XXXIII, 72), il pegno troppo gravoso e troppo vasto per tutte le forze, tutti gli ordini della creazione, spirituali e materiali, per «i Cieli, la Terra e i Monti, che rifiutarono di prenderla in carico e n'ebbero terrore» (Corano XXXIII, 72), e che Dio ha deposto nel più profondo del cuore dell'uomo. L'uomo ne accettò il peso e la responsabilità esponendosi di conseguenza alle grandezze e alle miserie della sua condizione singolare, esaltante e tragica. È la fede che fa dell'uomo un essere eccezionale, non riducibile alla polvere ch'è il suo corpo e ad alcune spanne del suo involucro corporeo, perché ha in sé una particella dello spirito (*rūḥ*) divino. Egli porta in sé il peso dell'assoluto e dell'infinito. Il più saggio e il più umile possono, in perfetta uguaglianza e se consentono di ascoltare le pulsazioni dei loro cuori, scoprire questo assoluto, poiché Dio si offre a tutti e non si impone a nessuno. Il criterio della libertà è infatti poter scegliere drammaticamente l'errore. *Iblīs* [il satana] (Corano II, 34; VII, 11; XVII, 61; XVIII, 50; XX, 116) non era affatto privo d'intelligenza, e nondimeno ...! La fede è, dunque, ciò che dà a qualsiasi uomo, chiunque esso sia e indipendentemente dalla sua forza fisica o intellettuale, la sua dimensione divina e lo ordina all'eternità. La perdita della fede è la più grave e la più tragica delle amputazioni: rende l'uomo incapace di elevarsi all'assoluto e negato alla vita eterna, gli taglia le ali.

Ora, l'islam dell'affidamento fiducioso di sé nelle mani di Dio e l'Occidente della fede sono oggi esposti al medesimo rischio: l'amputazione della parte spirituale dell'uomo, il quale, assolutizzando l'albero della vita terrena (Corano II, 35; VII, 19-22; XX, 12), arriva al punto di non concepire più per sé altra dimora che la sua effimera ombra. Il materialismo non sfida solo l'Occidente, ma si va insediando oggi anche nel cuore dell'islam.

La deislamizzazione, che non sempre viene riconosciuta come tale, è una realtà altrettanto palpabile della scristianizzazione e, in quanto meno vistosa, è in pratica più pericolosa. Poiché si diffonde subdolamente e non è facilmente individuabile, essa rischia di travolgere il corpo prima che questo abbia il tempo di mobilitare le proprie forze per difendersi. La Chiesa era una fortezza. I suoi nemici le si erano levato contro, e dall'una e l'altra parte era stata spezzata più di una lancia nella lotta. Ma la lotta, sotto un certo aspetto, fu salutare, perché la situazione è divenuta più chiara.

Oggi si è cristiani veramente oppure non lo si è affatto; non vi è confusione. Dalla mischia è nata una società pluralista, tollerante, i cui membri possono esprimere senza remore e nel rispetto reciproco le proprie posizioni. Non è così nell'islam. I suoi fedeli l'abbandonano

senza rumore, in punta di piedi. Sono le classi sociali più elevate, per cultura, rango o censo, a dare l'esempio. Ma neppure le classi medie sfuggono a questo fenomeno. Non si crede più magari continuando a fare finta di credere. Il linguaggio quotidiano è pieno di espressioni religiose. Anche quando hanno perso qualsiasi senso per chi le usa, esse continuano a creare illusioni. Il *naqd al-fikr al-dīnī* (critica del pensiero religioso) di Ṣādiq Jalāl al-ʿAzm<sup>14</sup> costituisce un'eccezione, che è stata ben presto repressa.

La deislamizzazione si sviluppa attraverso l'indifferenza. Per puro conformismo da parte della maggior parte delle persone o in virtù di quella «profonda e inestirpabile tenerezza per quella religione che ha illuminato il bene e la scoperta dell'assoluto»<sup>15</sup> da parte degli intellettuali più o meno inquieti, si continua a circondare i bambini, – atto che non è un *fard* (obbligo) – e a recitare la *fātiḥa* (Corano I, 1-7) per «benedire» i contratti di matrimonio e le tombe dei morti, in attesa che l'avvenire freudiano faccia definitivamente giustizia dell'illusione<sup>16</sup>. Ma vi manca la partecipazione vera, il «cuore». Si tratta di un insieme di fattori di pratica e integrazione sociale, di una religione civica<sup>17</sup> dello stesso ordine del comportamento di certi antichi che continuavano a onorare gli dèi senza crederci troppo; insomma il «musulmano-ateo» resta «musulmano», come l'ebreo ateo resta ebreo. Non si tratta più di un'adesione individuale di fede, ma dell'appartenenza globale a un'etnia.

Ora, se a rigore questo fenomeno si comprende bene nel caso del giudaismo, che è un'alleanza con una storia – quella del popolo d'Israele tramandata dalla Bibbia – e con una terra, lo stesso fenomeno non può essere che una vera e propria «denaturazione» quando si parla dell'islam, la cui essenza è la fede vivente e vissuta, una fede senza distinzione di raz-

<sup>14</sup> Ṣādiq Jalāl al-ʿAzm, *Naqd al-fikr al-dīnī*, Bayrūt [Beirut], Dār al-ṭāʾifa, 1969. L'opera, di tono volterriano ma priva di qualsiasi elemento di analisi critica, fu condannata e ritirata dal commercio.

<sup>15</sup> Hichem Djaït, *La personnalité et le devenir arabo-islamique*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, pag. 140.

<sup>16</sup> Nell'opera *La personnalité et le devenir arabo-islamique* cit. Djaït fa riferimento a Freud, *L'avvenire di un'illusione*. Sembra che l'evoluzione freudiana sia in Djaït giunta al termine e che l'illusione si sia dissipata. Egli dichiara infatti a un settimanale parigino di cultura africana: «Ma io sono un intellettuale di origine musulmana, che ha conservato una profonda sensibilità islamica ed ha passato quindici anni della sua vita a osservare la civiltà dell'Islam, a studiarla, a pensarla»; si veda *Jeune Afrique* (Paris), 944, 7 febbraio 1979, pag. 72. Si tratta qui di un tipico caso di quegli intellettuali di «origine musulmana» che, sebbene «liberati» dalla fede, restano tuttavia profondamente attaccati alla civiltà musulmana come fattore di identificazione e di inserimento nella società. Ci torneremo.

<sup>17</sup> Osserviamo che in Tunisia, ad esempio, i corsi di educazione religiosa e civica sono intimamente collegati.

za, di etnia, di civiltà o di cultura. L'islam non si riduce a un semplice fattore politico di coesione nazionale. Esso è *šabāda*, testimonianza di fede esternata con la lingua, interiorizzata nel cuore, e tradotta in atto con un impegno totale di tutti i sensi. Chi vive quest'islam, sia egli di civiltà cinese, indù oppure, poniamo, svedese, fa parte della *umma* spirituale, che ha frontiere non geografiche e terrene, ma celesti ed «escatologiche». L'egiziano, il marocchino o lo yemenita che, in quanto individuo libero, sceglie da sé di lasciare le file degli oranti che, rivolti verso la Mecca, si elevano a Dio, si separa dalla *umma*. Il fatto che continui ad appartenere all'islam-civiltà non lo mantiene all'interno della comunità di fede.

Dunque, va fortemente sottolineato che non esiste quasi più paese in pratica in cui la società sia integralmente musulmana nel senso pieno e coranico del termine. Ne deriva che lo slogan «siamo tutti musulmani» è ormai una non-verità che, con i suoi esiti, può minare pericolosamente, dall'interno, l'islam della fede. Coltivando l'ambiguità, seminando e mantenendo la confusione tra l'islam-convinzione e l'islam-civiltà, si finisce infatti con l'anestetizzare la coscienza religiosa musulmana, col diminuirne l'impegno e insomma col rafforzare il graduale, indolore, processo di deislamizzazione. È legittimo che l'apparato politico si preoccupi innanzitutto di mantenere l'ordine pubblico e di favorire l'unità nazionale. Ma la morfina dell'ambiguità, destinata a calmare gli spiriti e a evitare le reazioni violente, conduce anche a ostacolare i salutarissimi sussulti, operando in definitiva contro la fede.

Un altro slogan, *lā rabbāniyya fī-l-islām* (non v'è posto per il monachesimo nell'islam, ovvero, nessun clero di sorta), concorre anch'esso allo stesso risultato. Questo slogan mira a screditare, e soprattutto a privare i *fuqahā'* (pl. di *faqīh*), gli esperti della legge, del loro tradizionale ruolo di interpreti qualificati della *šarī'a*. È vero che questi ultimi, a causa della loro formazione esclusivamente classica, non si dimostrano sempre sufficientemente aperti ai bisogni e mutamenti del mondo moderno. Ma trasferire il loro ruolo a uomini del tutto incompetenti per mancanza assoluta di una qualsiasi formazione adeguata costituisce un rischio la cui gravità non ha bisogno di essere sottolineata. Il kemalismo ha svolto e svolge sempre un ruolo contro il radicamento del sentimento religioso. Così, si sono visti uomini politici attaccare le osservanze del culto, compreso il rispetto del digiuno. In qualche fase si è voluto imporre ai cinesi musulmani l'allevamento del maiale. In altri paesi è stata condotta una campagna contro la celebrazione della preghiera<sup>18</sup>, e

<sup>18</sup> Secondo una testimonianza orale, nelle isole Comore, sotto la presidenza di Ali Soilih, spodestato e giustiziato nel 1979.



soprattutto contro l'osservanza del digiuno del mese di *ramadān*, considerato come un ostacolo sulla via dello sviluppo economico. Si investe nell'industria delle bevande alcoliche. Tutto accade come se, per incitamento o per pressione, si cercasse di avvalorare un islam snaturato della sua sostanza, svuotato di qualsiasi coerenza con la *šarī'a*, limitato tutt'al più a un vago deismo poco ingombrante, tappa transitoria verso una liberazione più radicale.

Questa corrente recluta sempre più adepti, in particolare tra i giovani. «Non è una colpa» non essere praticanti, proclamano ad alta voce due insegnanti tunisini<sup>19</sup>. Questo atteggiamento, che non è solo di alcuni e che viene espresso con forza e chiarezza, merita d'essere sottolineato. Molti non praticanti oggi non si considerano più *'uṣāt*, cioè «disobbedienti», che sperano tuttavia un giorno di pentirsi e tornare a Dio: atteggiamento fino a ieri estremamente diffuso. Essi semplicemente svuotano, in tutta chiarezza e coscienza, l'islam di ogni contenuto normativo. Si tratta, in un contesto del tutto nuovo con motivazioni completamente diverse, di una certa reviviscenza dell'edonismo, di cui un tempo furono accusati tra gli altri gli sciiti ismailiti<sup>20</sup>, il che valse loro l'esclusione pura e semplice dall'islam. È la *šarī'a* a dar più fastidio. È naturale sbarazzarsene subito, in attesa di emanciparsi dal resto. L'entità del fenomeno non è stata ancora ben valutata. Diamo tuttavia, a titolo indicativo, alcune cifre. Le statistiche raccolte da un ricercatore parigino<sup>21</sup> indicano che tra i giovani il tasso di osservanza della preghiera rituale, così importante nell'islam, è molto bassa in Tunisia: 10 per cento degli scolari delle scuole elementari, 8 per cento nelle medie, e 7,8 per cento nelle superiori. Basta d'altronde guardarsi attorno e osservare il comportamento dell'alta società, ad esempio in un ricevimento o in un banchetto.

In un caso limite alcuni, nel loro desiderio di emanciparsi dall'islam, arrivano al punto di rifiutarne l'apporto di civiltà, per riallacciarsi a un'autenticità attuale più profondamente radicata nel territorio nazionale. La tunisina Randa Rafa, nel suo timore dei «fratelli barbuti» e per meglio aprire gli occhi sull'«avvenire in fiore», non esita a insorgere contro «il sanguinoso passato dei *futuḥāt*» e denunciarne «le scorrerie ingiustificate, che miravano solo all'occupazione delle linee commerciali, e il genocidio del nostro libero popolo di Numidia»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Si veda *Le Maghreb* (Tūnis), 17, 1° agosto 1981, pag. 22.

<sup>20</sup> Si veda Mohamed Talbi, *L'emirat aglabide*, Paris, Librairie d'Amerique et d'Orient A. Maisonneuve, 1966, pagg. 562 e 564.

<sup>21</sup> B. Aloui, Tesi di dottorato, Paris, non pubblicata.

<sup>22</sup> Randa Rafa in *Le Maghreb* (Tūnis), 23, 19 settembre 1981, pag. 9. Le affermazioni di Rafa sono state raccolte in Hélène Carrère d'Encausse (docente di ricerca al CNRS e profes-

È chiaro che il processo di deislamizzazione che abbiamo tentato di analizzare non è netto né eguale, come profilo ed entità, in tutti i paesi musulmani. Certe regioni ne sono più colpite di altre, ma tutte le società musulmane, anche quelle che sembrano a tutt'oggi invulnerabili e immunizzate, sono esposte agli stessi rischi. Forse che si tratta di un fenomeno fatale perché va nel senso della storia, cioè nel senso della cultura attuale? È dunque irreversibile? Nessuno può dirlo. All'ottimismo degli uni corrisponde il pessimismo degli altri, e niente nella vita è definitivo. Limitiamoci perciò a osservare che la deislamizzazione ha fatto grandi progressi in certe regioni del mondo dell'islam.

Il vero problema che si pone all'islam è di individuare i modi per uscire dall'ambiguità e prevenire la forma più pericolosa del suo scadimento, quella che si nutre della confusione e dell'ambiguità per cui l'islam cultura diviene comunemente sinonimo di islam-fede, favorendo la diffusione di un puro conformismo esteriore. Il miglior rimedio a questa situazione consiste nel promuovere una società cosciente, tollerante e pluralista, in cui credenti e non credenti possono vivere nella chiarezza e nella lealtà, senza complessi reciproci, senza maschere e nel mutuo rispetto. Il diritto alla differenza e, in particolar modo, all'agnosticismo e all'ateismo, deve essere affermato e scrupolosamente rispettato, perché è parte integrante sia dei diritti dell'uomo sia dei misteri di Dio. «E se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti son sulla terra» (Corano X, 99; si veda anche VI, 149 e XVI, 9). L'ipocrisia, imposta o voluta, non è l'omaggio che la virtù renda al vizio, ma piuttosto il verme che fa marcire il frutto. Bisogna perciò, nell'interesse stesso del vero islam, quello della fede, prendere in considerazione i timori legittimi dei non-credenti. Ecco come li riassumono due intellettuali tunisini, A. Chemsì e F. Lahouar: «Il cittadino tunisino – in una Repubblica Islamica – potrebbe dichiararsi ateo, agnostico, non religioso senza correre rischi? Avrebbe il diritto di convertirsi a un'altra religione senza subire le sevizie a cui sono condannati i rinnegati? Il tunisino che si dice non musulmano – diritto riconosciuto dalla Costituzione –

sore alla Fondation Nationale des Sciences Politiques di Parigi) al colloquio organizzato dall'Association pour l'Avancement des Etudes Islamiques au Collège de France sul tema «L'islam della seconda espansione» (Parigi, 27-28 marzo 1981). Si veda anche «Moscow and the Muslims» in *Muslim World League Journal* (Mecca), 8, giugno 1981, pag. 58, dove si legge: «Esistono in tutto duecento moschee per una comunità di musulmani di oltre quaranta milioni di persone, mentre prima della rivoluzione ve ne erano circa mille per una popolazione più piccola». Si vedano inoltre Alexandre Bennigsen e Chantal Lemerrier Quelquejay, *L'Islam en Union Soviétique*, Paris, Payot, 1968; Alexandre Bennigsen e S. Enders Wimbush, *Muslim National Communism in the Soviet Union. A Revolutionary Strategy for the Colonial World*, Chicago (Il.), University Press of Chicago, 1979, pag. XXII.

avrebbe il diritto di partecipare agli affari pubblici e di essere considerato cittadino sullo stesso piano dei musulmani? Il fatto di militare in favore degli ideali socialisti è un atto incompatibile con la libertà di culto? Un militante ateo è passibile della pena capitale perché si oppone alla via di Dio?»<sup>23</sup>.

A questi interrogativi angosciosi rispondiamo con chiarezza e determinazione che l'islam respinge energicamente le costrizioni, sia quelle che vengono esercitate sottilmente sui credenti allo scopo di far loro abbandonare la fede, snaturare le cose in cui credono o intralciarli nelle pratiche religiose, sia quelle che prendono di mira i non credenti per imporre loro un'etica e uno stile di vita incompatibili con le loro ideologie, oppure per sottoporli a qualsivoglia discriminazione. Ogni musulmano cosciente e coerente concorda con l'appello dei non credenti, pubblicato a Tunisi, affinché nessuno sia tentato «di imporre il proprio credo o le proprie pratiche ad altri»<sup>24</sup>. Nel medesimo passo, infatti, il Corano proclama con forza e indignazione: «Ma potresti tu costringere gli uomini a esser credenti a loro dispetto?» (Corano X, 99). Tale domanda, da Dio rivolta a Muḥammad, cioè al messaggero la cui missione

<sup>23</sup> *Le Maghreb* (Tūnis), 17, 1° agosto 1981, pagg. 22-23.

<sup>24</sup> All'inizio del *ramadān* (luglio 1981) sorsero difficoltà, che produssero persino alcuni episodi di violenza tra «digiunatori» e «non digiunatori». Gli uni reclamavano la chiusura degli spacci di bevande e dei ristoranti durante il periodo, del digiuno, gli altri esigevano che fossero tenuti aperti. In quell'atmosfera fu pubblicato da tutti i quotidiani il testo che riproduciamo per esteso e che viene ricordato come «l'appello dei 177 per la tolleranza e la libertà delle pratiche religiose», dal numero quelli che lo firmarono: ingegneri, architetti e ricercatori (15), giornalisti (27), insegnanti (31), medici, avvocati, studenti, funzionari e altri. Ne diamo il testo: «Appello per la libertà di coscienza e della pratica religiosa: Le misure di chiusura al pubblico, durante il mese di *ramadān*, di certi luoghi di consumo (caffè, ristoranti ecc.) sebbene annullate, costituiscono uno degli indici di un'evoluzione che mira a rimettere in causa i progressi fatti dalla Tunisia in materia di tolleranza religiosa. Sebbene disapproviamo le vessazioni esercitate contro i praticanti e gli ostacoli posti al libero esercizio delle pratiche religiose, riteniamo che il nostro paese possa legittimamente valersi del cammino percorso in materia di tolleranza e di libertà religiosa. Noi constatiamo con rammarico che questa conquista fondamentale è, dopo qualche anno, messa in pericolo: infatti vengono esercitate pressioni contro i non-praticanti e si è creata nel paese un'atmosfera di intolleranza che va accentuandosi di anno in anno. Di fronte a questa situazione: (...) Noi mettiamo in guardia tutti i tunisini, credenti e non credenti, praticanti e non praticanti, contro i pericoli di questo crescendo di intolleranza: i conflitti ch'essa genera rischiano di distrarre il nostro paese dai suoi problemi reali e urgenti e di trascinarlo a tragici scontri senza motivo. Nel dir questo, non vogliamo sminuire la vita spirituale e neppure negare il valore delle credenze e delle pratiche religiose; affermiamo soltanto che il conflitto tra fedi ed etiche diverse non ha ragione d'esistere se il fine di ciascuno è quello di praticare la fede propria e non di imporla agli altri. Dichiariamo solennemente il diritto di ogni uomo alla libera espressione delle proprie opinioni filosofiche e del suo credo religioso. Dichiariamo che nessuno deve intromettersi nel credo e nelle pratiche religiose altrui e ancor meno imporre le proprie»; *La Presse* (Tūnis), domenica 12 luglio 1981.

consisteva nel trasmettere l'appello (*da<sup>c</sup>wa*) di Dio stesso agli uomini, intendeva richiamare la libertà individuale nel rispondere all'appello divino. Essa resta un avvertimento permanente per qualsiasi musulmano eventualmente tentato dal proselitismo o dal fanatismo. Infatti non bisogna mai confondere la testimonianza di fede con il proselitismo cieco, che è un'offesa alla dignità dell'uomo, l'uomo a cui Dio non ha voluto imporre alcuna scelta. Egli l'ha lasciato libero. Se i musulmani desiderano dunque che il loro islam non sia snaturato dall'interno, occorre che accettino tra loro come cittadini, «come cittadini a parte eguale» e intera, coloro che non hanno mai creduto o non credono più, affinché essi possano esprimersi pubblicamente con massima dignità e franchezza, e non con discorsi ambigui o tenuti in privato. È in discussione la dignità dell'uomo e insieme l'interesse dell'islam.

Nel processo di deislamizzazione, come abbiamo visto, l'abbandono, in un primo tempo, delle pratiche religiose ha grande importanza. È la *šarī<sup>c</sup>a* il problema più critico. Si vuole, a rigore, credere in un Dio lontano e inoffensivo, a condizione che tutto sommato non sia troppo presente nella nostra memoria e non ci ponga troppi impedimenti; insomma, non si vuole più servirlo, obbedirgli. Niente *tā<sup>c</sup>at Allāh!* Niente servizio di Dio! Si vuole l'emancipazione, la separazione di domicilio. Il cielo per Dio – vi resti! – e la Terra per l'uomo; è qui che questi trova a un tempo il suo inferno e il suo paradiso. «Io lotto sulla terra per la felicità del popolo tunisino», ci dice Mohammed Harmel, e a ogni giorno basta il suo affanno. Perché preoccuparsi dell'Ultimo Giorno? Cosa da favola, d'altronde!

Il problema della perdita o della degradazione della fede, comune all'islam e all'Occidente, entrambi di fronte alla stesa sfida, non si pone però affatto negli stessi termini per il cristiano e per il musulmano. Nel cristianesimo non esiste a rigor di termini un qualcosa di simile alla *šarī<sup>c</sup>a*. Solo con il giudaismo è possibile un qualche paragone. I contesti sono perciò diversi. Se per il cristianesimo le difficoltà sono soprattutto teologiche e morali, per l'islam esse sono soprattutto, ma non esclusivamente, giuridiche.

È la legge, come nel giudaismo, che pone il maggior numero di problemi. Essa pone tanti problemi tanto maggiori quanto le scienze del *fiqh*, cioè le scienze legali, culturali, etico-giuridiche, che dovevano essere di continuo vivificate dall'*ijtihād*, dallo sforzo di elaborazione e di interpretazione ai fini dell'adeguamento costante, in realtà, non hanno seguito il ritmo dell'evoluzione del mondo, e ciò a dispetto di tutti gli apporti positivi della *nahḍa*, del risveglio riformista, che prosegue con alti e bassi a partire dagli inizi del XIX secolo. Le difficoltà dunque per-

sistono, anche nell'intimo dei fedeli che hanno conservato una fede viva e vissuta, che pregano, digiunano e obbediscono ai divieti alimentari e sessuali. Elenchiamo alcuni esempi molto semplici, presi di proposito dalla vita quotidiana di ogni momento; prescrizioni che mettono in crisi molti fedeli, soprattutto i giovani di formazione moderna: un musulmano di stretta osservanza non può uscire da solo con la fidanzata; quest'ultima non può praticare il nuoto, e nessun altro sport, vestita come tutti; non può frequentare le spiagge, può appena appena (e ancora!) mostrare l'ovale del viso e le palme delle mani. Ne consegue che certi modi di vestire caratteristici, diffusi fin negli uffici amministrativi e nelle università, finiscono per generare emarginazione<sup>25</sup>; ragazzi e ragazze non possono stringersi la mano, in pratica non possono neppure andare al cinema o assistere ai programmi televisivi, perché non vi è ormai alcuno spettacolo in cui non si vedano coppie in abiti non permessi dalla pratica religiosa o in atteggiamenti intimi, per non parlar del resto.

A un livello più elevato e su un altro registro si pongono altre domande: è onestamente possibile ricevere alti interessi bancari negli Stati Uniti e, nonostante le acquisizioni del riformismo, continuare a condannare l'interesse bancario elevato a Teheran e altrove? Si ha diritto di condannare a morte<sup>26</sup> l'apostata, sia pure solo teoricamente, pur sottoscrivendo la dichiarazione dei diritti dell'uomo? Si possono lapidare – accade ancora<sup>27</sup> – i coniugi adulteri? Che cosa pensare delle sanzioni penali che comportano la mutilazione? Sono domande che potrebbero sollevare polemiche molto accese.

Il fatto è che il musulmano, e soprattutto la musulmana, sono, per così dire, come intrappolati nelle contraddizioni, esigenze, evoluzioni e violazioni dei principi che costituiscono il respiro stesso dei tempi attuali. Siamo condannati a optare ipocritamente per la dicotomia? Siamo costretti ad avanzare per sempre con un piede nella fede, che impli-

<sup>25</sup> Un comunicato della Presidenza, diffuso il lunedì 21 settembre 1981, e riportato dalla stampa, proibisce ormai, in Tunisia, di portare, negli uffici statali e all'università certi abiti, considerati «settari» (*libās ṭā'ifī*). Fra disapprovare, come faccio io, pur rispettando la libera scelta altrui, e vietare c'è naturalmente una soglia che a mio giudizio non si deve mai superare.

<sup>26</sup> Notiamo che un *faqīh* [esperto della Legge] inattaccabile come Maḥmūd Ṣāḥū ammette con grandissima larghezza di spirito e senza alcuna restrizione, la libertà di coscienza. Si veda, per esempio, la sua opera *Al-islām 'aqīda wa šarī'a*, al-Qāhira [Il Cairo], Dār al-qalam, 1964<sup>2</sup>, pagg. 31-32. Egli tuttavia evita di sollevare direttamente, sia in quest'opera sia nelle sue *fatāwā* [pl. di *fatwā*, responso giuridico], il delicato problema della *ridḍa*, l'apostasia.

<sup>27</sup> È nota l'emozione sollevata dal film televisivo *The death of a princess*, diffuso dalla BBC, e le gravi complicazioni diplomatiche ch'esso ha provocato tra Gran Bretagna e Arabia Saudita.

ca necessariamente il rispetto della *šarīʿa*, e l'altro nella vita moderna, dove un piede finga di ignorare quello che fa l'altro e tutti e due si muovono in direzioni divergenti od opposte?

Molti, per stanchezza e scoraggiamento, scivolano lentamente nell'indifferenza, anticamera quasi fatale dell'abbandono totale della fede, a livello della seconda generazione, quella dei figli, se non già della prima. Un giorno o l'altro, gli indifferenti partono e restano solo i più sinceri, ai quali non resta che attendere il loro turno di faticosa guerra, disorientati da tante contraddizioni; a meno che non cadano in quella posizione che in mancanza di meglio è stata chiamata «integralismo», il quale presenta il vantaggio certo di essere un sistema con una perfetta logica interna. Inutile insistere sulle tensioni che esistono e che si profilano ancor più minacciose all'orizzonte, se non si trova una via media, una via che permetta all'uomo musulmano di sposare pienamente il suo tempo, senza dicotomia né restrizione mentale, e che sia perfettamente fondata sui testi e sulla tradizione. Una via che può essere aperta e inaugurata<sup>28</sup>.

#### 4. *Il dialogo islam-Occidente: al di là dei complessi*

Se abbiamo insistito sul processo di deislamizzazione, con le sue ambiguità, le sue conseguenze e i suoi contrattempi, è perché esso costituisce per la fede musulmana un pericolo in genere sottovalutato, poco analizzato e, talora, semplicemente, negato. Intrecciato strettamente com'è al nazionalismo e alla politica, questo processo riveste forme ben più sottili di quelle che caratterizzano la scristianizzazione. Ma a ben considerare il tutto, sul piano della pura fede, l'islam e l'Occidente sono di fatto, salvo alcune piccole differenze di grado, in condizioni simili. Continuare dunque con le eroiche tenzoni del Medioevo, le cui motivazioni sono ancora sepolte nel subconscio individuale e collettivo di molti è un «non senso». Mentre nelle nostre case scoppia l'incendio, noi lottiamo su frontiere immaginarie contro i mulini a vento.

Ciò significa che l'islam e l'Occidente, al di fuori di qualsiasi Santa Alleanza, tanto puerile quanto anacronistica – non siamo certamente in

<sup>28</sup> Si veda Mohamed Talbi, «Pour un gouvernement islamique» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), VII, 1981, pagg. 283-88; nel saggio, resoconto personale dell'opera di Khomeini, per far avanzare positivamente la discussione insisto soprattutto sulla partecipazione dei musulmani di formazione moderna, in possesso di un'adeguata formazione, alla ricerca di soluzioni.

guerra con nessuno – hanno ugualmente tutto l'interesse a mettere il dialogo, l'intesa e l'emulazione nel servizio degli uomini e nell'amor di Dio al posto delle loro diatribe arcaiche e superate. L'amore di Dio passa per quello dell'uomo, Suo vicario sulla terra (Corano XXXVIII, 26), ci insegna un *ḥadīṭ qudsī*<sup>29</sup>. Questo vale per tutti. Un altro *ḥadīṭ* infatti ci dice: «Nessun credente è tale appieno finché non desideri per suo fratello quello che desidera per sé»<sup>30</sup>. Bisogna intendere «fratello» nel significato più ampio, ogni fratello in umanità, senza distinzione di confessione o di opinione, come rilevano i commentatori. L'islam e l'Occidente sono dunque chiamati, tanto dalle esigenze delle loro rispettive fedi, valide per quelli che credono<sup>31</sup>, quanto da ciò che hanno ereditato dalla loro civiltà e cultura, a dialogare e a coniugare i loro sforzi al fine di ordinare al meglio la nostra casa terrena per la prosperità morale e materiale di tutti gli uomini. Abbiamo da far fruttificare insieme e da condividere antiche tradizioni nostre che continuano a essere vitali nel presente.

Per questo è necessario superare gli enormi ostacoli dei complessi e del trionfalismo. L'islam infatti si presenta troppo spesso come conservatore perché è irretito nei complessi, ed è irretito nei complessi perché appartiene, nella sua quasi totalità, alla zona del sottosviluppo. L'Occidente, per ragioni evidenti inverse, è sempre trionfalista in maggiore o minore misura. Ne deriva uno stallo molto grave sulla strada del dialogo. Le parole non passano. I termini del discorso non sono gli stessi per tutti e gli interessi sono spesso drammaticamente in contrapposizione. Per rompere questo circolo vizioso, è necessario che l'Occidente prenda coscienza dei propri limiti, e l'islam delle proprie possibilità.

<sup>29</sup> Un *ḥadīṭ qudsī* [una tradizione direttamente ispirata da Dio] ci indica, in forma allegorica, che amare l'uomo e servirlo è amare e servire Dio. Si veda *Al-qudusiyya*, pubblicazione della Commissione del Corano e del *ḥadīṭ*, Il Cairo, 1969-1970, I, pag. 263, *ḥadīṭ* 265, trad. e commento di Maurice Borrmans in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), IV, 1978, pag. 33, con rinvio al Vangelo di Matteo 25, 31-46.

<sup>30</sup> Si tratta del *ḥadīṭ* 13 in *Matn al-arba'in ḥadīṭ al-nawawiyya*, a cura e con commento di Muṣṭafā Muḥammad, al-Qāhira [Il Cairo], 1939. Si vedano anche Nabil Alam, «Le personnalisme musulman» in *Travaux et Jour* (Beirut), 14-15, luglio-dicembre 1964, pagg. 55-77; Mohamed Aziz Lahbabi, «Au service de la clarté» in *Travaux et Jour* (Beirut) 22, gennaio-marzo 1967, pagg. 27-57, e 23, aprile-giugno 1967, pagg. 63-96; Maurice Borrmans, «Chrétiens et Musulmans ont-ils quelque chose à dire ou à faire ensemble dans le monde d'aujourd'hui?» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), IV, 1978, pag. 42. Aggiungo che l'amore di ogni uomo deriva anche, sia per l'islam sia per il cristianesimo, dal fatto che Dio ha creato l'uomo secondo un *ḥadīṭ* la cui interpretazione è in parte controversa, «a propria immagine». Su questo *ḥadīṭ* si vedano i riferimenti a cui rinvia M. Borrmans, «Chrétiens et Musulmans ont-ils quelque chose à dire ou à faire ensemble dans le monde d'aujourd'hui?» *cit.*, pag. 32.

<sup>31</sup> Si veda in particolare l'eccellente articolo di M. Borrmans, «Chrétiens et Musulmans ont-ils quelque chose à dire ou à faire ensemble dans le monde d'aujourd'hui?» *cit.*

Se manca questa rivalutazione globale, non si può che continuare la navigazione a vista, cioè procedere con difficoltà tra i blocchi come tra scogli, e moltiplicare le opere di difesa e mantenere l'attuale divisione del mondo – con bordate di critiche violente inaspettate e ridiscussioni di questioni già discusse – dilapidando ricchezze in armamenti sofisticati, ben presto obsoleti, inventate dagli uni e acquistate dagli altri. Questo può essere del tutto umano, cioè assolutamente conforme alla psicologia primordiale dell'uomo e alla piccola politica senza programmi.

Dove si andrà a finire? È bene a questo punto ricordarsi che, in una prospettiva storica, le civiltà sono caduche e l'ipotesi dell'involuzione non è da scartare tanto facilmente. Non è un'ubbia di Arnold Toynbee; è una constatazione che i nostri sensi percepiscono, quasi tangibilmente. Non c'è niente al mondo dunque che ci assicuri che la «potenza» non si sposti, più presto forse di quanto si pensi, verso le regioni in cui si trovano le ricchezze non sfruttate, perfino quelle ancora da scoprire e da esplorare, e dove si concentra il maggior peso demografico. D'altronde l'atomo, il neutrone, i veleni chimici e altri batteri liberati dalle ricerche geniali dell'uomo non hanno ancora detto l'ultima parola. Chi dice che un giorno vicino, molto vicino forse, non sarà alla portata di uno Stato qualsiasi, perfino di una qualsiasi organizzazione, la possibilità di fare tremare il mondo? La fantascienza è *fiction* solo provvisoriamente. È perciò pura illusione la speranza di poter fondare una politica chiaroveggente e responsabile facendo affidamento esclusivo su rapporti di forza che non possono durare in perpetuo. L'Occidente, ebbro della sua potenza, ha tutto l'interesse a riflettere sulle prospettive future. Ogni potenza ha i suoi incidenti e i suoi limiti; a lungo termine, non garantisce nulla.

Da parte dell'islam è altrettanto illusorio sperare di poter dialogare utilmente a partire da uno stato di debolezza e di dipendenza. Affinché l'islam in quanto civiltà possa dialogare con l'Occidente della tecnica e della potenza, deve essere in grado di affermarsi come interlocutore valido, che ha qualcosa da dire e da offrire. Per questo esso deve innanzitutto liberarsi dai propri complessi. Oggi offre quasi esclusivamente le sue materie prime, la sua energia petrolifera e talvolta la sua manodopera e i suoi cervelli. In cambio consuma soprattutto armi, molte armi che servono esclusivamente a guerre intestine o fratricide e così costituiscono il fattore principale di autodistruzione, e acquisisce invano nuova tecnologia. È un errore continuare su questa strada e in certi casi può diventare un crimine.

Mendicare non ha mai arricchito nessuno. Occorre impegnarsi ed essere creativi. Orbene, le possibilità dell'islam non sono mai state tan-



to decisive. Oggi l'islam possiede tutte le possibilità per entrare nell'era della scienza ed essere creativo: possiede materie prime, mezzi finanziari, forze manuali e intellettuali. Quel che manca di più è la coesione politica, la volontà illuminata e una strategia coordinata che punti essenzialmente sulla scienza. La scienza è oggi l'elemento determinante per creare il benessere e insieme assicurare la potenza. Ora, per restare a un solo esempio, l'Alesco [sorta di Unesco araba (*Al-munazzama al-ʿarabiyya li-l-tarbiyya wa al-taqāfa wa al-ʿulūm*), ideata nel 1964 ed entrata in funzione il 25 luglio 1970, collegata alla Lega degli Stati Arabi, NdC] si occupa di letteratura, mentre il compito più urgente è quello di promuovere la ricerca scientifica ad altissimo livello, per stimolare la ricerca creativa di tecnologie di punta, nella misura adeguata ai bisogni e alle potenzialità dell'area geografica dell'islam.

Interrompo qui le nostre considerazioni sul dialogo illuminato, sia politico sia di civiltà, che si dovrebbe instaurare o rafforzare tra l'islam e l'Occidente. Sta infatti soprattutto ai politologi dei due campi il compito di sondare più a fondo il problema, in correlazione con gli altri dati della complessa topografia universale. Aggiungo solo che a breve termine non sono ottimista. Le idee camminano lentamente. Da parte dell'Occidente molto tempo sarà necessario perché l'opinione pubblica – quella che in definitiva ha in mano il potere – prenda coscienza dell'entità della posta in gioco e delle aperture necessarie per l'avvenire. Da parte dell'islam occorrerà più tempo ancora perché si attui una democrazia reale, che non sia una caricatura e un alibi, e che permetta un ampio dibattito, franco e reale, senza vuoti slogan, affinché le masse, in tutta coscienza, possano infine prendere in mano il loro destino e costruire il loro futuro elaborandone gli sviluppi opportuni.

Resta il dialogo tra gli uomini di fede viva e vissuta, tra quelli che credono al Signore e pregano; ebrei, cristiani e musulmani. Abbiamo detto perché le loro antiche e talora atroci contese siano oggi fuori del tempo. D'altra parte, oggi né il giudaismo né il cristianesimo né l'islam, quest'ultimo con alcune sfumature – altri dirà anche eccezioni – non sono in nessun luogo veramente al potere. Questa ascesi, questo spogliamento da responsabilità politiche immediate, offre forse ai fedeli dei tre monoteismi abramici una possibilità di maturazione, di meditazione e di riconciliazione nel rispetto del mistero del piano di Dio sull'uomo.

Focolai di tensione, di proselitismo anacronistico e doloroso certamente qua e là, rimangono in Indonesia, in Africa, nelle Filippine e altrove. Si uccide ancora in nome di Dio. Alcuni intingono la penna nell'inchiostro del Medioevo e chiamano dialogo le proprie obsolete affer-

mazioni; Gerusalemme è un focolaio di discordia invece di essere luogo privilegiato di concordia nella pace e nell'amore di Dio. Insomma, i motivi di tristezza e di scoraggiamento non mancano.

Queste ombre non devono tuttavia nascondere il quadro complessivo. In verità il dialogo non si è mai interrotto. Esso prosegue e progredisce da più di due decenni, fra credenti sinceri alla felice scoperta delle ricchezze reciproche. Gli incontri si moltiplicano e si diversificano in tutti i continenti. Il World Council of Churches<sup>32</sup> (WCC) con sede a Ginevra, ha iscritto il dialogo nel suo programma ufficiale prendendo molte iniziative. La Segreteria per le Relazioni con i Non Cristiani, creata da Paolo VI (19 maggio 1964), si è prefissata lo stesso compito<sup>33</sup>.

Bisogna augurarsi che l'Organizzazione della Conferenza Islamica, che ha il vantaggio di raggruppare tutti i paesi di civiltà musulmana, possa operare nella stessa direzione e includere fra le sue attività il dialogo, affinché le iniziative promosse dai partners musulmani, che si sono rivelate qualche volta molto positive<sup>34</sup>, possano, in futuro, essere meglio strutturate. L'islam manca di istituzioni adeguate e autorizzate, e così non ha portato al dialogo un contributo equivalente a quello dei partners cristiani. Il lettore musulmano non dispone di una rivista specializzata scritta nella propria lingua, della qualità di *Islamochristiana*<sup>35</sup>, né di «Orientamenti» come quelli recentemente rinnovellati, con tatto e obiettività, da padre Maurice Borrmans<sup>36</sup>. L'islam dà l'impressione di essere reticente, almeno a livello dei suoi organismi rappresentativi, come per esempio la *Rābiṭat al-ʿālam al-islāmī* (Lega del Mondo Islamico)

<sup>32</sup> Si veda John B. Taylor, «The Involvement of the World Council of Churches (WCC) in International and Regional Christian-Muslim Dialogues» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), I, 1975, pagg. 97-102.

<sup>33</sup> Si veda Michael L. Fitzgerald, «The Secretariat for Non-Christians is ten years old» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), I, 1975, pagg. 87-95.

<sup>34</sup> Segnaliamo in particolare i due incontri che si sono svolti a Tunisi, per iniziativa del Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales, animato da Abdelwahab Bouhdiba: il primo (11-17 novembre 1974), sul tema *Coscienza musulmana et coscienze chrétienne aux prises avec les défis du développement*, ora in Tunisi, CERES, serie «Etudes Islamiques», 5, 1976; il secondo (30 aprile-5 maggio, 1979) sul tema *Sens et niveaux de la Révélation*, Tunisi, CERES, serie «Etudes Islamiques», 6, 1980. Sull'incontro di Tripoli (1-6 febbraio 1976), i cui atti non sono stati pubblicati, si veda il resoconto di Maurice Borrmans in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), II, 1976, pagg. 135 e 170; tale incontro è stato trionfalisticamente sfruttato da Ali Arslan Aydin, *Islam-Kristiyan Diyalogu ve Islâmin Zaferi* (Dialogo islamocristiano e vittoria dell'islam), Ankara, Ayyıldız Matbaası A. S., 1977, in lingua turca. Il resoconto è in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), V, 1979, pagg. 291-92.

<sup>35</sup> Pubblicato a Roma a partire dal 1975, con periodicità annuale, dal Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici.

<sup>36</sup> Maurice Borrmans, *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans*, Paris, Éditions du Cerf, 1981.

o l'Università teologica di Al-Azhar al Cairo. Ma dal punto di vista dottrinale è chiaro che l'islam ha il dovere – se vuole approfondire la propria teologia, tralasciando altresì qualsiasi considerazione esteriore – di meditare il senso e il messaggio delle religioni non musulmane. Le altre scritture, così spesso citate, nel Corano, e persino assunte a testimonianza, richiamano la sua attenzione ed esso deve ascoltarne la voce. Speriamo perciò che a mano a mano che il dialogo si svilupperà, le reticenze e le diffidenze cadano.

Al di là delle polemiche, delle ambiguità e dei complessi, rimane il fatto che ogni uomo in cuor suo ama profondamente la pace e la giustizia. I credenti pensano che questa pace e questa giustizia non possano realizzarsi appieno che nella fedeltà a Dio e nel suo amore. Che ogni credente preghi con San Francesco d'Assisi: «Signore, fai di me uno strumento della Tua pace».

Affinché si realizzi la promessa dell'Altissimo: «I Miei servi giusti erediteranno la terra» (Corano XXI, 105).

## VIII. L'identità culturale vista nell'ambito di una cultura mondiale in via di formazione

### 1. *Identità*

Ignoriamo quale potrebbe essere l'umanità costituita da una popolazione di cloni, ma fortunatamente, per adesso, ogni Io è singolare, unico e irriducibile a un Tu. La sua singolarità o identità è iscritta in tutte le sue cellule, dal singolo capello alla punta delle dita. Orbene, non c'è Io che non sia una cultura. L'Io non è vacuità. La cultura, che non prende vita se non quando si realizza in un Io, partecipa di necessità a questo Io, ne sposa la forma e i contorni, e in tal modo, realizzata in un Io singolare e unico, diviene anch'essa singolare e unica. Si può dire perciò che, al limite, esistono tante culture quanti sono gli Io, reciprocamente inconfondibili. Martin Buber ed Emmanuel Lévinas hanno molto insistito sul carattere irriducibile dell'Io, preso nella «solitudine dell'esistere», cioè sull'indelebilità dell'identità. Ognuno, nella solitudine dell'esistere porta il segno di identificazione delle sue impronte digitali, dei capelli, dell'iride. Per il momento, e senza anticipare nulla circa la clonazione, l'identità individuale non è dunque in pericolo. Questo è un primo aspetto del problema.

Ma Buber e Lévinas hanno anche insistito sul modo di mettersi in relazione all'Altro, al Tu in quanto specchio che rende visibile l'immagine latente dell'Io. Senza il Tu, insomma, non può esistere l'Io. Detto in altre parole, la società è necessaria alla formazione dell'identità. Ora, questa società può essere ristretta, riduttiva, depersonalizzante e chiusa, oppure estesa, ampia, emancipatrice e aperta. Più il gruppo è ristretto più è possessivo. L'uomo cellula di un'orda primigenia si differenziava poco da quell'orda al punto che il suo Io, la sua personalità individuale, non si distingueva dalla personalità collettiva del gruppo. L'individuo non ha potuto emergere e affermarsi se non quando i legami del clan primitivo progressivamente si sono distesi. Questo fenomeno è stato spesso e ampiamente descritto. La globalizzazione non è perciò un

fenomeno nuovo, è un processo che si iscrive nella storia e nel futuro dell'evoluzione sociale. L'elemento nuovo è costituito dal fatto che il processo ha abbandonato il sentiero per prendere la strada maestra.

In breve: nessun Io può esistere da solo senza un Tu che lo riveli a se stesso, che gli rifletta la propria immagine, gli faccia prendere coscienza della propria differenza e che in tal modo lo fecondi in ogni senso del termine. In tal modo, L'Io non emerge che nella molteplicità delle differenze e, insieme, nella molteplicità delle somiglianze delle fecondazioni reciproche. Ogni cultura è in tal modo, necessariamente, identità individuale costituita da differenze, con dosaggi molto diversi, e insieme identità collettive, fatta di somiglianze più o meno accentuate. Il gioco delle differenze e delle somiglianze culturali e di identità può funzionare all'interno di gruppi sociali piccoli (orde, clan, tribù) oppure di gruppi sociali sempre più estesi. Il movimento della storia, al pari di quello dell'evoluzione in generale, si è sempre inesorabilmente orientato dalla semplicità alla complessità, dalle micro-società alle macro-società sempre più a vocazione universale disposte ad accogliere elementi esterni. Il merito di Arnold Toynbee è di averci dimostrato come le civiltà siano tutte caduche. Ma la civiltà continua il suo cammino verso una maggior complessità e globalità, obbedendo alla legge generale dell'evoluzione. Siamo noi entrati oggi, grazie alle autostrade dell'informazione nell'era della civiltà e della cultura su scala universale? È questo un secondo aspetto del problema.

### 1.1. *Globalizzazione e mondo pluralistico*

Rileviamo innanzitutto che è sempre più di moda parlare del conflitto delle culture con particolare riferimento alla cultura mussulmana, con la quale, per alcuni, lo scontro non soltanto è inevitabile ma in fondo auspicabile. È una *fiction* che mi ricorda *Guerre stellari*. Questa guerra non ci sarà mai.

Alla rappresentazione catastrofica dobbiamo opporre, ben inteso senza cessare di essere vigili, un altro scenario che, secondo il mio parere, è più realistico e più coinvolgente: quello di una globalizzazione liberatrice, che permetta a ogni Io di esprimersi pienamente, con le proprie differenze liberamente assunte e rivendicate, senza che la solitudine dell'esistere le soffochi e le emargini, in una cultura che, tramite i sistemi di scambi e di integrazione sempre più efficaci, non può essere altro che una cultura mondiale.

Oggi infatti, più che mai rispetto al passato, ogni individuo ha una triplice identità: la propria, quella della cultura alla quale appartiene, e

quella, più ampia, che lo integra in un universo sempre più pluralistico. L'era delle civiltà chiuse (per poco che siano veramente esistite) è definitivamente passata. Forse non abbiamo ancora imboccato l'epoca della civiltà universale, ma abbiamo invertito la strada e abbiamo superato il punto di non ritorno. Viviamo e vivremo sempre di più sotto il segno del pluralismo e dell'integrazione. All'alba del terzo millennio tutto ciò impone una riflessione. Per molti specialisti di scienze umane è oggi in discussione la modernità, inscindibile dal pluralismo. Ha essa raggiunto i suoi obiettivi o li ha mancati? È un fattore d'identificazione oppure di disintegrazione? È già superata? Nelle nostre società sempre più complesse e spesso d'improvviso danneggiate da fratture interne ed esterne, ormai la riflessione si concentra sul non-moderno, il post-moderno o il super-moderno. Le nostre culture, in un mondo pluralistico sono lacerate da trazioni opposte, fra identità e integrazione.

### 1.2. *Che cos'è una cultura?*

Il numero impressionante delle definizioni esistenti di cultura è la prova evidente che non esiste una concezione universalmente accolta del termine. La cultura è inafferrabile, non si lascia ridurre nel quadro rigido di una definizione. È come la vita. Non la si può circoscrivere. Tuttavia dobbiamo pur dire che cosa noi intendiamo per «cultura». Affermeremo perciò, pur restando coscienti dell'inadeguatezza di ogni definizione, che una cultura è lo sguardo riflessivo, e perciò soggettivo, che una società rivolge a se stessa; essa è la coscienza d'identità che questa società assume di sé. La cultura è una società che si pensa e si osserva: essa si pensa nella sua produzione didattica e si osserva nelle sue invenzioni, realizzazioni, sublimazioni letterarie, miti e illusioni. Essa è composta da persone consapevoli di condividere tratti d'identità comuni.

Il termine «persona», che è rimasto in tutte le lingue neolatine europee, designava in origine la maschera dell'attore. Così la persona è l'individuo che recita una parte sulla scena della «sua» società. La persona si definisce perciò con una doppia faccia: una ha tratti biologici propri e l'altra i tratti del personaggio, cioè i tratti della cultura, dell'etnia nella quale la persona vive, agisce, mette in pratica e sviluppa i propri talenti. Non esiste persona senza socializzazione dell'essere biologico, cioè senza patrimonio culturale.

Orale o scritto, questo patrimonio costituisce sia la nostra eredità sia il nostro retaggio. È un capitale attivo che si arricchisce continuamente, per fruttificazione, accumulazione (perciò integrazione) e anche per potatura, oltre che mediante un codice genetico che fissa la nostra iden-

tità e nello stesso tempo presiede alla sua evoluzione. Ogni manipolazione esterna comporta il rischio di generare ibridi o sterili, oppure regressivi o inadatti all'ambiente. Ciò significa che a livello culturale, come a livello biologico, le manipolazioni sconsiderate alle quali è sottoposto l'uomo contemporaneo ci espongono globalmente a malformazioni più o meno mostruose, persino, al limite, a forme di autodistruzione che possono rivelarsi irreversibili.

## *2. Mutazione culturale forzata e rifiuto*

L'errore del XIX secolo, da cui non abbiamo ancora tratto tutti gli insegnamenti possibili, consisteva appunto nel pensare che esiste un modello unico e universale di cultura, ben inteso la cultura occidentale, la quale ha dato buoni risultati, e nell'affermare che tale modello può o deve essere generalizzato anche con la forza, se necessario. In questa avventura, a fianco dei teorici del profitto, germogli del capitalismo ebbero dei propri successi, non erano mancati i dottori dell'Amore folle. Ernst Renan era un grande filosofo e certamente non un malvagio. In tutta sincerità, nel 1863, nel suo discorso inaugurale al Collegio di Francia, dichiarava: «L'islam è il fanatismo (...) l'islam è il disprezzo della scienza, la soppressione della società civile, è la spaventosa semplicità della spirito semitico, che rende la mente umana ristretta, chiudendola a ogni amore intellettuale, a ogni sentimento fine, a ogni ricerca razionale, per metterla la servizio di una tautologia eterna: Dio è Dio».

L'Algeria era allora colonia francese da trentatré anni. Il trionfalismo dell'Occidente sia sul piano pratico sia sul piano culturale non poteva esprimersi meglio. Dopo il flusso, il riflusso. La marea occidentale oggi non è più così invadente e in ogni caso non nella medesima forma. L'occidentalizzazione forzata, che supponeva una mutazione di identità, non era riuscita. Ne rimase qualche traccia, e bisognerebbe un giorno, quando le passioni saranno totalmente spente, valutarne con serenità l'impatto negli aspetti positivi e in quelli negativi. Ma la decolonizzazione territoriale, spesso violenta, e quella più sottile e subdola perseguita a livello culturale, dimostrano il rigetto dell'innesto occidentale, operato in modo traumatico e senza tener conto delle caratteristiche del terreno.

Un'esperienza più recente e ancor più rivelatrice perché condotta dall'interno è quella dell'Iran dello Scià. La monarchia non solo restò sepolta sotto le macerie dei suoi errori politici; basta leggere l'opera di Khomeini, *Per un governo islamico*, per scoprire come la liquidazione

del patrimonio culturale ancestrale e la violazione dell'identità profonda del paese tramite l'adozione di modelli occidentali inadeguati, contribuirono all'esplosione finale che, conseguenza inevitabile, si esplicò violentemente negli eccessi opposti. L'evoluzione senza regole si mutò così in un'involuzione anacronistica che portò a una regressione. Nulla testimonia meglio di quel periodo i pericoli di qualsiasi politica di sviluppo, economico e culturale, che non consideri il passato per meglio costruire l'avvenire.

### *2.1. Sviluppo e radicamento nel patrimonio culturale*

Un quarto di secolo di sviluppo, con grande apporto di tecnica dai paesi occidentali e di aiuti finanziari, nella maggior parte dei paesi del Terzo Mondo non ha fatto altro che aggravare maggiormente gli squilibri di fondo. In alcuni paesi la carestia permane, ormai endemica, ed è diventata invincibile e tanto più avvilente quanto più separa la società in due categorie: i privilegiati che sfuggono ai suoi effetti e i poveri che ne fanno indiscriminatamente le spese. Le antiche forme di solidarietà tradizionali radicate nel patrimonio culturale ancestrale ne risultano disturbate, se non del tutto frantumate e rese sterili. Vengono creati nuovi bisogni senza che vengano istituite strutture capaci di soddisfarli, inducendo una dipendenza sempre più alienante a favore dell'estero. Tutto ciò indica quanto l'errore che consiste nel trascurare l'integrazione, il radicamento nell'ambiente e nel patrimonio culturale, possa essere fatale alla salute materiale e morale di ogni società organizzata. In tal modo si comincia a capire meglio che qualsiasi politica di sviluppo integrato deve in primo luogo puntare sull'uomo per favorire la sua espansione e la sua creatività evitando attentamente di tagliare le sue radici. I successi più significativi si sono registrati proprio nei paesi nei quali si è meglio conservata l'identità.

### *2.2. L'apertura mediante il dialogo delle culture*

Bisogna peraltro precisare che un'identità conservata non significa affatto un'identità immobilizzata. La salute dell'identità e la solidità del patrimonio culturale si misurano infatti dalle loro capacità di assimilazione e d'integrazione, dalla loro capacità di offrire e ricevere, in una parola dalla loro capacità di scambio e di apertura al pluralismo. La base di tutti gli integralismi che minacciano in diversa misura tutte le culture è «il rifiuto dell'idea che l'altro possa dare il suo apporto sotto qualsiasi forma, cioè la ripulsa di ogni idea di mescolamento cultura-



le»<sup>1</sup>. Tuttavia accreditare l'idea che l'islam sia integralismo e null'altro equivale a ricadere, sotto nuova forma, nell'errore di Renan, che tanto danno fece al dialogo tra l'islam e l'Occidente portandolo a un punto morto. Se, inoltre, l'integralismo è chiusura nei confronti delle altre culture, del pluralismo, l'Occidente farà bene a procedere a un serio esame di coscienza. La cultura occidentale, come scrive Roger Garaudy, da secoli «pretende di definirsi attraverso una doppia eredità: greco-romana e giudaico-cristiana»<sup>2</sup>. Ciò facendo «essa è stata mutilata di dimensioni primordiali»<sup>3</sup>, quelle della sua terza eredità, quella arabo-musulmana, nella trasmissione della quale la Spagna ebbe davvero una parte fondamentale<sup>4</sup>. «È ora – scrive Roger Arnaldez – di studiare l'umanesimo giudaico-islamico-cristiano, di conoscerlo, di diffonderlo e di difenderlo»<sup>5</sup>. Questo è il nostro interesse comune, in particolare per i paesi mediterranei che in questo momento sono alla ricerca di una migliore integrazione. Eccoci perciò al nucleo del problema: quello dell'identità e del patrimonio culturale, che si trovano sempre più a confronto con l'integrazione e il pluralismo, in un universo in cui i *media* mettono ormai ogni uomo a stretto contatto con tutti gli altri uomini. Isolare l'identità dal proprio *humus* culturale naturale, o trapiantarla a forza in un altro territorio, significa esporla all'isolamento, a deformazioni o a reazioni violente di autodifesa. Ma privarla di aria e di ossigeno, cioè di scambi con il mondo esterno, vuol anche dire condannarla all'asfissia o a proliferazioni più o meno mostruose e in definitiva non vitali.

Al suo apogeo l'islam seppe appunto evitare questi due scogli. Esso si era distinto per la sua duttilità e per la sua capacità di assimilare il meglio delle civiltà che l'avevano preceduto, quali l'ellenismo e l'induismo. Fu uno dei più giganteschi *melting-pot* che la storia della nostra umanità abbia conosciuto. Da parte sua l'islam aveva dato molto a questa umanità, e in particolare alla civiltà occidentale.

Di fatto non esiste un'identità pura né patrimonio culturale indenne da apporti integrativi esterni. L'identità è una costruzione permanente e il patrimonio culturale è un fiume tanto più ricco quanto più sono diversi i suoi affluenti. L'ambiguità proviene dal fatto che spesso si è confuso rimescolamento con intromissione violenta. Mescolare, cioè inte-

<sup>1</sup> Claire Brière e Olivier Carré, *Islam. Guerre à l'Occident?*, Paris, Autrement, 1983, pag. 13.

<sup>2</sup> Roger Garaudy, *Promesses de l'Islam*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, pag. 17.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pag. 17.

<sup>4</sup> Si veda Juan Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, trad. sp. di Gabriel Martínez Gros, Paris, Sindbad, 1978.

<sup>5</sup> Roger Arnaldez, *Trois Messagers pour un seul Dieu*, Paris, Albin Michel, 1983, pag. 221.

grare elementi culturali desiderati, è cosa feconda ed esaltante, mentre le aggressioni imposte dell'esterno sono fonti di sterilità e umiliazione.

Il dialogo delle culture suppone il rispetto e la stima dell'altro tal quale egli è e tal quale egli desidera essere, senza complessi né trionfalismo da ambo le parti. Il dialogo non può più essere eluso. L'apertura agli «altri», del resto oggi inevitabile, che non sminuisca affatto la propria identità, si sviluppa tramite il gioco della sincronia e della diacronia culturale.

### 2.3. *Sincronia e diacronia culturali*

I concetti di sincronia e di diacronia sono relativamente recenti. È stato Ferdinand de Saussure, il grande linguista, a introdurli per primo nel vocabolario per definire due diversi fenomeni linguistici. I dizionari specializzati ci dicono che la sincronia definisce «lo stato di una lingua in un momento dato della sua evoluzione». Si tratta di un «taglio orizzontale nel divenire» di una data lingua. La sincronia, oggi rimessa in questione, è insomma una nozione statica. Viceversa la diacronia è legata all'evoluzione della lingua, cioè si interessa della storia della lingua nei suoi successivi mutamenti. Si tratta perciò di una nozione dinamica.

Oggi si tende a trasporre questi due concetti linguistici per descrivere fenomeni culturali. Ogni cultura è infatti sia sincronica sia diacronica. La si può suddividere in parti orizzontali, che possono sembrare omogenee e stabili, e del pari la si può seguire nel suo sviluppo progressivo ovvero nelle sue mutazioni successive attraverso il tempo, cioè nella storia. Di fatto i due processi sono entrambi indispensabili.

D'altronde quando si tratta di cultura c'è nella sincronia l'idea di elementi omogenei che, in una data struttura spazio-temporale, costituiscono un sistema, stanno insieme entrando reciprocamente in armonia. Nella diacronia si sottolinea ciò che si sviluppa e si distingue nel corso di un'evoluzione. Ogni cultura oscilla perciò di necessità tra ciò che integra e armonizza e ciò che distingue e separa, fermo restando che tale distinzione, una volta che sia stata perfettamente assunta, non viene più sentita come elemento di dissociazione. La sua vocazione è infatti quella d'essere di continuo assorbita nell'insieme per integrazioni successive. Tutte le culture sono perciò rottura ed equilibrio. Ogni civiltà che viva e si evolva è dunque per sua stessa natura conflittuale e lo è tanto più – questo è particolarmente il caso della cultura arabomusulmana – quanto più gli elementi diacronici vi abbondano e non sono ancora completamente integrati. A partire da una soglia determi-

nata, essa si sente anche aggredita e sviluppa meccanismi di difesa e di controllo, cioè di rifiuto. Non bisogna mai dimenticare questo aspetto delle cose per comprendere appieno certe reazioni violente che oggi attraversano il mondo musulmano. L'integralismo rappresenta il rifiuto della diacronia, percepita come troppo vistosa e troppo perturbante, il rifiuto della rottura e del mutamento a favore della sincronia rassicurante, vale a dire di un'identità percepita e voluta indefinitamente identica a se stessa, fedele fino alla rigidità ai modelli degli antichi. Infatti quando una cultura è diventata eccessivamente fragile sviluppa in sé gli elementi sincronici e tende a mitizzare la propria originalità e a enfatizzare la propria superiorità e purezza; è stato il caso della Germania degli anni trenta, allorché il nazismo divenne il più devastante integralismo del secolo.

Orbene, non esiste verginità culturale. La Reichkultur è un mito creato da un atto politico volontaristico. Ogni cultura sincronica che vibra all'unisono a un punto dato del presente è infatti la risultante di una diacronia, cioè di un'evoluzione cronologica del processo di acculturazione. Come hanno sottolineato i linguisti moderni, la differenziazione tra sincronia e diacronia, se è vero che è operativa e spesso necessaria a livello della comodità di analisi, è di fatto fittizia. Il movimento può essere lentissimo, ma non vi è mai punto statico a livello delle lingue come a livello delle culture. In breve tutti noi siamo presi, in grado diverso e con accelerazioni variabili, nel processo di acculturazione. Noi siamo fatti per l'integrazione. Coloro che negano questa realtà o la minimizzano, per lo più per ragioni ideologiche di tipo prettamente nazionalistico, o integralista, di fatto mitizzano la sincronia a danno del suo complemento necessario, la diacronia. Essi rifiutano l'evoluzione e il pluralismo e si pongono fuori dalla storia dandone un'interpretazione artificiosa, che tende a imporsi in «rappresentazioni costruite» e definitive, con il fine più o meno coscientemente confessato o deliberato di arrestare qualsiasi scambio socioculturale.

Tenteremo più avanti di cogliere le due culture che qui ci interessano particolarmente, quella dell'islam e quella dell'Occidente, nella loro coabitazione più che millenaria, a un tempo sincronica e diacronica. Queste due culture hanno infatti specificità loro proprie, che le costituiscono in sistemi sincronici (i loro elementi si armonizzano e vibrano all'unisono in un'area spazio-temporale ben delimitata) e hanno anche i loro punti critici che vengono giudicati come punti di frattura, o di apertura, ma che in ogni caso aprono l'ingresso ad apporti culturali esterni che le scuotono talora con violenza e le rendono adatte a mutare, a evolversi e ad arricchirsi vicendevolmente.

#### 2.4. *Alcune caratteristiche specifiche di fondo dell'islam e dell'Occidente*

I fondamenti sui quali poggiano i due edifici rivelano opzioni diametralmente opposte sin dalle origini, da quando le rispettive strutture sociali e socioculturali erano nettamente divergenti; da allora i divari non sono stati completamente cancellati nel tempo, anzi talora si sono accentuati. Certamente, il tessuto storico è estremamente complesso in entrambi i casi. Mentre l'Occidente, oggi laico, non è in passato rimasto indenne in particolare dalle forme teocratiche del potere, nell'islam odierno, che si rifiuta sempre di assumere appieno e apertamente la laicità, la parte dello spirituale nella gestione dello stato non cessa ugualmente di ridursi irresistibilmente come una pelle di zigrino, donde le screpolature e gli strappi spesso sanguinosi ai quali noi oggi assistiamo smarriti e impotenti.

In ambito occidentale fin dalle origini l'idea guida per organizzare lo spazio politico e sociale si fondava sulla separazione di due settori ben distinti, quello di Cesare e quello di Dio. Nel caso dell'islam il terreno in partenza era vergine. La *ṣaḥīfa*<sup>6</sup>, o Carta di Medina, tracciò dunque su base comunitaria le grandi linee di uno stato in cui le parti del temporale e dello spirituale si interpenetravano. La *ṣarīʿa*, il codice di vita elaborato dai *fuqahā'* (pl. di *faqīh*, giurisperito), modellò in tal modo molto profondamente i tratti della società musulmana tradizionale, a tutti i livelli dei settori pubblici e privati. Non ci fu nulla di simile nel cristianesimo, dove, escluso l'ambito ristretto del diritto canonico, la legislazione si ispira soprattutto al diritto naturale. Così il ritorno alla *ṣarīʿa* è una rivendicazione fondamentale di tutti i movimenti islamici moderni con le tensioni politiche che oggi caratterizzano tali richieste in certi paesi

Un altro tratto che distingue profondamente l'islam dall'Occidente riguarda la situazione della donna nelle due società. La società musulmana sin dalle origini aveva optato per la separazione sessuale. Il pro-

<sup>6</sup> La *ṣaḥīfa* organizzò su base comunitaria il primo stato musulmano nato dalla rivelazione divina, donde la sua qualifica di «Costituzione di Medina». Su questa *ṣaḥīfa* si veda Muḥammad Salīm al-ʿAwwā, *Fī al-niẓām al-siyāsī li-l-dawla al-islāmīyya*, al-Qāhira [II Cairo], 1983<sup>6</sup>, pagg. 53-65; Robert B. Serjeant, «The Sunnah Jāmiʿah... The so-called "Constitution of Medina"» in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (University of London, London), vol. XL, I, 1978, pagg. 1-39; Gulzar Ahmad, *Muhammad (PBUH) and His Constitutional Charter*, Lahore (Pakistan), Institute of Islamic Culture, 1993; Uri Rubin, «The Constitution of Medina. Some notes» in *Studia Islamica* (University of London, London), LXII, 1989, pagg. 5-23; Zakaria Bashier, *Sunshine at Madinah*, Leicester, The Islamic Foundation, 1990, pagg. 99-120.

blema che oggi pone il velo nelle scuole laiche di certi paesi europei è soltanto un aspetto di tale separazione, laddove la società occidentale ha optato per la non separazione. Il velo, che tendeva a scomparire, è tornato a emergere. In tal modo si ha da un lato una società di diritto mista nella quale la donna va a viso scoperto, e dall'altra una società per principio segregazionista, dove la donna, soggetta al codice tradizionale del *fiqh*, compare in pubblico avvolta nel velo<sup>7</sup>. Due scelte di organizzazione sociale e due etiche sono così in contrasto su un problema di fondo.

Il tessuto sociale si proietta naturalmente nel tessuto urbano. La casa musulmana tradizionale è «raccolta con le sue diverse stanze e costruzioni attorno a un cortile interno su cui si apre. Questa struttura è essenzialmente diversa da quella delle città europee»<sup>8</sup>. L'urbanesimo musulmano, proiezione dell'ordine sociale, si distingue infatti per la pianificazione di spazi chiusi nei quali si svolge la vita domestica al riparo degli «sguardi indiscreti degli intrusi. Questa ricerca di intimità totale, per così dire quasi da clausura, che riflette l'organizzazione familiare musulmana, si manifesta sul terreno tanto a livello dell'isolato quanto a livello dell'abitazione»<sup>9</sup>. I quartieri assumono spesso forme alveolari nelle quali i vicoli ciechi, praticamente sconosciuti in Occidente, costituiscono con le loro case che evitano di fronteggiarsi, i capillari privilegiati di una circolazione selettiva che ha lo scopo di «filtrare» i passanti.

Aggiungiamo infine che di fronte a un Occidente in pieno sviluppo, l'islam che è appena uscito dall'era coloniale, si situa prevalentemente nella zona del sottosviluppo, con tutte le caratteristiche politiche, sociali, economiche e culturali che questa condizione implica. I due mondi, sul piano culturale, non sono sincronici, non vivono in parallelo sul piano temporale e non vibrano sempre all'unisono. Politicamente, culturalmente ed economicamente l'Occidente è dominante. La sua ragione è sempre quella che prevale e la sua cultura pervasiva finisce per essere sentita come francamente aggressiva. In ogni caso, è così che la percepisce l'integralismo islamico.

<sup>7</sup> Chiamato *čador* (in persiano) o *hijāb* (in arabo). La letteratura odierna che tratta la questione del velo è ricca. Si vedano a titolo d'esempio Noria Allami, *Voilées, Dévoilées: Être femme dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 1988; Alain Buisine, *L'Orient voilé*, Paris, Zulma-Calman Lévy, 1994; Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, trad. fr. di Jeanine Riegel, Paris, La Découverte, 1993; Helga Graen, *Le port du voile traditionnel et religieux en Tunisie*, Tūnis, Université du Tunis (DRA), 1985.

<sup>8</sup> Eugen Wirth, «Ville Islamiques» in *La ville arabe dans l'Islam*, atti del convegno di Carthage-Amilcar (12-18 marzo 1979), Tūnis, CERES, 1982, pag. 196.

<sup>9</sup> Abdelaziz Daoulati, *Tūnis sous les Hafsidés. Evolution urbaine et activité architecturale*, Tūnis, Institut national d'archéologie et art, 1976, pag. 34.

### 2.5. *Il punto di rottura*

La diacronia, la sfasatura cronologica sul piano della civiltà materiale e culturale tra l'islam, l'Occidente e il resto del Terzo Mondo è un fenomeno relativamente recente. Un saggio di Gabriel Marc, *Le développement en quête d'acteurs*, ci offre, sulla falsariga di un classico di Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme du XV<sup>ème</sup> au XVIII<sup>ème</sup> siècle*<sup>10</sup>, alcune cifre che spingono a riflettere. Ne cito alcune righe: «Nel Settecento, in dollari statunitensi del 1960, il PIL era pari a 150-190 in Inghilterra e 250-290 nelle colonie inglesi d'America (i futuri Stati Uniti d'America). Nel 1750 equivaleva a 170-200 in Francia, 150-210 in India (140-180 nel 1900!) e 228 in Cina (ma 170 nel 1950!). Globalmente, verso l'Ottocento il PIL per abitante in Europa occidentale era di 213, in America settentrionale di 266 e nell'attuale Terzo mondo di circa 200. Nel 1975 il PIL per abitante, sempre calcolato in dollari del 1960, in Europa equivale a 2.325 e nel Terzo mondo a 355»<sup>11</sup>. Insomma meno di due secoli fa, cioè «prima della rivoluzione industriale, il livello di vita era pressappoco lo stesso in tutto il mondo (circa 200\$ del 1960), con un leggero vantaggio per le civiltà asiatiche sviluppate»<sup>12</sup>.

Sul piano culturale la diacronia, il punto di rottura e il ribaltamento progressivo delle situazioni è avvenuto più precocemente. È la stasi culturale, con il fatale corollario (a un tempo causa ed effetto) dell'indebolirsi dello spirito inventivo, che è stato alla base del regresso della civiltà materiale.

L'islam fin dalla sua nascita ha avuto un avvio rapido, con un'accelerazione senza precedenti nella storia dell'umanità. La sua espansione in Asia, in Africa e in Europa gli permise di diventare un gigantesco crogiolo nel quale si fusero molteplici culture. Nacque così una civiltà originale a carattere universale il cui supporto linguistico fu l'arabo. Essa costituisce una fase determinante nella storia dell'umanità in tutti i campi del sapere (letteratura, filologia, lessicografia, legislazione, teologia, mistica, storia, geografia, resoconti di viaggio e di scoperte di paesi lontani, navigazione, matematiche, astronomia, musica, filosofia, medicina, chimica, botanica, arti figurative e architettura) durante la quale la

<sup>10</sup> Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme du XV<sup>ème</sup> au XVIII<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Colin, 1967, trad. it. *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII)*, vol. III, *I tempi del mondo*, Torino, Einaudi, 1982, pag. XX.

<sup>11</sup> Gabriel Marc, *Le développement en quête d'acteurs*, Paris, Le Centurion, 1984, pagg. 92-93.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pag. 93.

civiltà islamica annoverò nomi prestigiosi, di valore universale; è il *turāt*, il patrimonio culturale classico la cui esplorazione ancor oggi continua.

Un fisico pachistano premio Nobel del 1979, Mohammed Abdus Salam, riferendosi a questo *turāt* scrive: «Georges Sarton, nella sua monumentale opera di storia delle scienze, divide lo sviluppo scientifico in “epoche”, ciascuna della durata di mezzo secolo. A ogni epoca egli riferisce il nome di una grande figura contemporanea; in tal modo dal 450 al 400 a.C. cade l'età di Platone, quindi quella di Aristotele, di Euclide, di Archimede e così via. Passando con un balzo all'epoca che va dal 500 al 550 d. C., troviamo il periodo cinese di Hsuang Tsang, dal 550 al 700, e quello de I-Ching, dal 750 al 1100; vale a dire che in trecento anni senza soluzione di continuità abbiamo il succedersi delle età di Jābir, Ḥuwarizmī, Rāzī, Mas'ūdī, Wafā', Bīrūnī e 'Umar Ḥayyām, degli arabi, dei turchi, degli afgiani, dei persiani, tutti uomini di cultura islamica. Dopo il 1100 compaiono i primi nomi occidentali: Gerardo di Cremona, Jacob Anatoli, Ruggero Bacon. Ma gli onori sono condivisi con Averroè [Ibn Ruḍ], Maimonide, Al-Ṭūsī e Ibn Ḥafīṣ, l'uomo che scoprì la circolazione sanguigna prima di Harvey. Dopo il 1350 non è possibile citare nessun grande personaggio del mondo musulmano, eccetto Ulugh Beg, nipote di Tamerlano a Samarcanda, nel Quattrocento, o il mahārāja Jai Singh di Jaipur che, nel 1720, corresse parecchi errori nelle tavole occidentali delle eclissi di sole e di luna, alcuni di sei minuti d'arco! Certo egli fu superato della scoperta del telescopio in Europa. Fu l'estremo germoglio della fioritura araba»<sup>13</sup>.

Nello stesso passo Abdus Salam riporta ciò che Ibn Ḥaldūn, uno dei più grandi storici e più brillanti spiriti del suo tempo, scrisse nella sua *Muqaddima* (Prolegomeni), centosettant'anni dopo il viaggio di Michele lo Scozzese: «Abbiamo inteso dire, troppo tardi, che nel paese dei Franchi e sulle rive nord del Mediterraneo c'è un grande fiorire delle scienze filosofiche. Molti affermano che esse sono studiate e insegnate a numerosi allievi. Si dice anche che sono disponibili e anche accessibili esposizioni sistematiche e che sono numerosi quelli che ne conoscono l'esistenza e più numerosi ancora quelli che le studiano. Dio sa meglio di noi ciò che esiste in quei paesi, ma è chiaro che i problemi della fisica non presentano alcun interesse per noi nei nostri affari religiosi, e dob-

<sup>13</sup> Abdus Salam, *Un physicien. Colloque avec Jacques Vauthier*, Paris, Beauchesne, 1990, pagg. 55-56. Su Abdus Salam si veda Jagjit Singh, *Abdus Salam: a Biography*, Harmondsworth, Penguin, 1992.

biamo trascurarli»<sup>14</sup>. Ibn Ḥaldūn non manifestava alcuna curiosità per queste cose, alcuna nostalgia, anzi un'apatia confinante con l'ostilità. È questo che ci ha condotti all'isolamento.

Abdus Salam situa gli inizi dell'eclisse islamica nel campo delle scienze intorno agli anni 1350. Ma se lo sviluppo delle conoscenze scientifiche cessa in questo periodo, l'espansione culturale continua in altri campi del sapere. Ibn Ḥaldūn, padre delle scienze umane nella cultura arabo-islamica, morì nel 1406, il Masjed-e Šāh di Isfahan risale al 1611, e il Taj Mahal di Agra (India) al 1632, per tacere dell'Alhambra di Granada.

Eclisse e rottura, certamente! Ma, come sottolinea Habib Boularès, «la civiltà islamica non è morta. Non si può parlare del mondo dell'islam nello stesso modo delle civiltà precolombiane delle Americhe. Il suo sviluppo fu infranto»<sup>15</sup>, il che ha scavato tra l'islam e la cultura occidentale moderna un fossato certamente profondo, ma non insormontabile, purché nell'islam ci sia la volontà di reintegrarsi nella storia.

Il problema è appunto qui. Ammantata nel suo «isolamento», quello di cui parla Abdus Salam, orgogliosa, per eccesso di identità, e per un complesso narcisistico in rapporto al suo patrimonio culturale tradizionale, nel quale essa continua a contemplarsi, «la civiltà islamica è entrata impercettibilmente in un sonno profondo»<sup>16</sup>. L'integralismo, con il suo percorso controcorrente, rappresenta appunto il rifiuto del risveglio da questo «sonno profondo», il rifiuto dell'integrazione nel pluralismo. Gli integralisti nutrono in rapporto al *turāt*, ampiamente mitizzato, sentimenti da esiliati. Ma il *turāt* genera sincronie e diacronie culturali, cioè produce mutamento, rotture creative e movimento, e quando sia integrato in una visione dinamica della cultura può costituire un forte stimolo per un nuovo rafforzamento della civiltà islamica e per una nuova collocazione dell'islam nella posizione che le spetta nel mondo attuale irreversibilmente pluralistico. Jacques Berque, che è stato forse l'osservatore più attento del mondo arabo-musulmano attuale, definisce il *turāt* come «un grande passaggio che obbliga un presente inquieto e combattivo a fondare un grande avvenire»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Abdus Salam, *Un physicien. Colloque avec Jacques Vauthier* cit., pag. 56.

<sup>15</sup> Habib Boularès, *L'Islam. La peur et l'espérance*, Paris, J.-C. Lattès, 1983, pag. 80, trad. ingl. London, Zed Books, 1990, 144 pagg. Il saggio ha ricevuto il Premio degli Scrittori di Lingua Francese dell'Africa Centrale nel 1984.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pag. 80.

<sup>17</sup> Jacques Berque, «Prefation» in Marc Bergé, *Les Arabes*, Paris, Lidis, 1978, pag. 10.



### 2.6. *Per l'integrazione e il pluralismo, riaprire le frontiere dello spirito*

Abbiamo già detto che la purezza di una cultura è un mito, e ciò priva di qualsiasi giustificazione ogni affermazione sospettosa e intransigente di identità. Il diritto alla differenza e all'identità, parte integrante della dignità umana, non è in causa; è la sua caricatura che falsa il problema e, forzandone i tratti, altera i rapporti umani. Il diritto alla differenza e all'identità non deve in nessun caso servire da pretesto per rifiutare l'apertura, l'integrazione e il pluralismo. Il Sé non assume rilievo e non acquista valore se non su una base comune, in fin dei conti umana. Abbiamo sottolineato, e lo ripetiamo, che ogni cultura è nello stesso tempo sincronia e diacronia, prestito e integrazione, elementi omogenei mescolati con altri eterogenei, cioè non ancora completamente «assimilati». Le due culture, l'islamica e l'occidentale, hanno sempre vissuto questa tensione lacerante e nello stesso tempo arricchente.

Abbiamo detto che la cultura occidentale è generalmente qualificata come giudaico-cristiana e greco-romana e ciò non è errato, ma troppo restrittivo. Nonostante gli sforzi fatti, soprattutto in quest'ultimo decennio, per integrare l'apporto arabo musulmano quale «terzo re-taggio», in una cultura che non può più non essere che mondiale, il dato principale, nella coscienza occidentale, resta il colpo inferto da Carlo Martello nel 732 alle invasioni saracene, che salvò l'Occidente dalla barbarie. L'integralismo più recente non contribuisce a migliorare le cose; è noto a tutti l'interdetto contro Salman Rushdie e Taslima Nasreen.

Ma chi conosce, fra tutti quelli che hanno fatto le scuole superiori, l'enorme eredità lasciata dall'islam all'Occidente nella filosofia, nella medicina, nelle scienze naturali e matematiche, eredità trasmessa soprattutto dalla antica Spagna e senza la quale questa civiltà non avrebbe potuto essere quella che è oggi? Chi, al di fuori degli specialisti, conosce le scuole per traduttori di Narbona, di Salerno, di Palermo, di Siviglia e soprattutto di Toledo nei secoli XII e XIII, che ebbero una parte decisiva nella trasmissione della tradizione culturale arabo-musulmana alla cultura occidentale? La maggior parte delle opere di Averroè di Cordova (1126-1198) ci è conservata in latino e in ebraico. Non si tratta di narcisismo nostalgico e passatista. Il problema è molto più grave. Sfrondando delle memorie individuali e collettive il ricordo di questo apporto, confinandolo nel «non luogo» dell'oblio, non si ricorda del mondo arabo-musulmano che l'immagine dell'emigrato bisognoso, o dell'emiro lussuoso, o del velo, ciò che non favorisce la simpatia e gli

incontri. Gli integralismi, tutti gli integralismi, preferiscono insistere sui colpi ricevuti e inferti, i quali creano una memoria vendicativa e isolazionista. In questo modo si altera il presente e si pone un'ipoteca negativa sul futuro.

Le battaglie per l'integrazione nel pluralismo e la conservazione delle identità non sono mai definitivamente vinte. Dobbiamo incessantemente riaprire le frontiere dello spirito. Il compianto Louis Gardet (1904-1987), che aveva consacrato tutta la vita a costruire ponti tra la cristianità e l'islam, intitolò una delle sue ultime opere: *Ouvrir les frontières de l'esprit*<sup>18</sup>: «allievo e amico di Jacques Maritain, Gardet espone, come il maestro, le condizioni essenziali di un umanesimo integrale e il posto del cristiano nella città temporale»<sup>19</sup>. Per Louis Gardet infatti la «tentazione degli universi chiusi» è un antiumanesimo «che si nutre del disprezzo dell'altro». L'antidoto di questo male è «la pluralità delle culture, che è un fatto, è un bene. Non è soltanto un fatto del quale dobbiamo prendere atto perché non possiamo ridurlo. È un bene, poiché solo questo pluralismo, comunicandosi a tutti, è in grado di fare espandere e di sviluppare vantaggiosamente tutte le ricchezze della natura umana»<sup>20</sup>. Perciò, se vogliamo creare utili ponti non solo fra islam e Occidente, ma fra tutte le culture, dobbiamo continuamente batterci per aprire le frontiere dello spirito.

Dal versante dell'islam gli impedimenti e il veto vengono dal difforme sviluppo culturale, il quale pesa sul dialogo. Anche qui ci troviamo di fronte a una frattura tra le nostre due culture. L'islam riceve più di quanto possa offrire. Peggio, si sente minacciato nella sua identità, e da qui viene la seduzione che su esso esercita la «tentazione degli universi chiusi» della quale parla Gardet e alla quale sono particolarmente sensibili gli integralisti.

Tra le due civiltà – islam e Occidente – tutto ciò è fortemente percepibile: in nessun momento della nostra storia ci è possibile disegnare un quadro sincronico di sviluppo culturale. Nel corso del tempo, i momenti forti delle nostre due culture non si situano sulla stessa linea cronologica. La supremazia culturale arabo-musulmana si situa nel passato; la supremazia culturale dell'Occidente, che si era imposta in modo irreversibile soprattutto a partire dal XVIII, pervade il presente.

<sup>18</sup> Louis Gardet, *Ouvrir les frontières de l'esprit*, Paris, Éditions du Cerf, 1982.

<sup>19</sup> George C. Anawati, «Prefation» in L. Gardet, *Ouvrir les frontières de l'esprit* cit.

<sup>20</sup> L. Gardet, *Ouvrir les frontières de l'esprit* cit.

### 2.7. *Il linguaggio del pessimismo*

Si deve cedere al pessimismo? Indurrebbe a esso un certo discorso che ci viene dalle due sponde opposte dell'islam e dell'Occidente. Non parlerò di alcuni eminenti uomini politici. È lontano dai miei propositi trattare simili argomenti. Mi basta citare alcuni titoli di opere comparse recentemente, significativi da se stessi, al di là di ogni commento: Claire Briere e Olivier Carré, *Islam. Guerre à l'Occident*<sup>21</sup>; Jean-Pierre Péroncel Hugoz, *Le radeau de Mahomet*<sup>22</sup>; V. S. Naipaul, *Crépuscule sur l'Islam*<sup>23</sup>; e non aggiungo altro. Da parte sua l'islam, oggi totalmente decolonizzato, sebbene ancora dipendente economicamente, è meno «complessato». Contesta l'erudizione e la supremazia occidentale, e soprattutto, per bocca dei suoi integralisti, non vede nella sua cultura se non sfruttamento e avvilitamento dell'uomo.

Ecco come Sayyid Quṭb, uno dei padri dell'integralismo musulmano, abbozza il quadro della cultura occidentale della quale subì lo *choc* là dove essa ancor oggi si afferma con il massimo di «splendore», negli Stati Uniti: «Eravamo una minoranza che si richiamava all'islam in America, nel corso degli anni che trascorsi in quel paese. Alcuni tenevano un atteggiamento difensivo di giustificazione del loro islam. Ma io mi comportavo del tutto all'opposto, e seguivo una condotta combattiva contro quell'ignoranza antislamica moderna e occidentale dove prosperavano credenze religiose approssimative e situazioni sociali, economiche e morali disastrose. Tutte le raffigurazioni delle «ipostasi» della Trinità, del peccato originale, della redenzione fanno solo male alla ragione e alla coscienza! E questo capitalismo dell'accumulazione, dei monopoli, dell'usura, nella mia mente non era che pura avidità. E questo individualismo egoistico che impedisce qualsiasi solidarietà spontanea al di fuori di quella d'obbligo contemplata dalle leggi! Questa concezione materialistica, misera, disseccata della vita! Questa libertà bestiale alla quale si dava il nome di "parità dei sessi"! Questo mercato di schiavi chiamato "emancipazione della donna", questi trucchi di un sistema di matrimoni e di divorzi così contrario alla vita naturale! Questa discriminazione razziale così forte e feroce! (...) In confronto, quale razionalità, quale elevatezza di vita, quale umanità nell'islam!»<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Claire Brière e Olivier Carré, *Islam. Guerre à l'Occident?* cit.

<sup>22</sup> Jean-Pierre Péroncel Hugoz, *Le radeau de Mahomet*, Paris, Lieu Commun, 1983.

<sup>23</sup> Vidiadhar Surajprasad Naipaul, *Crépuscule sur l'Islam*, Paris, Albin Michel, 1981.

<sup>24</sup> Sayyid Quṭb, *Alāmāt 'alā al-tariq* (Punti fermi sul cammino), Union Islamique Mondiale, 1964, pag. 164, trad. fr. di Olivier Carré in C. Brière e O. Carré, *Islam. Guerre à l'Occident?* cit., pag. 160.

«Se ci si ferma a questo tipo di discorso, tra le nostre due culture, quella dell'islam e quella dell'Occidente, non è possibile alcuna sincronia. Le due culture sembrano condannate a non poter andare l'una "con" l'altra sulla via del tempo; il loro destino sarebbe quello di evolversi "separatamente" su strade divergenti od opposte». Partendo da questa constatazione, Claire Brière ci invita alla resa, «poiché ogni tentativo di dialogo appare vano o utopistico»<sup>25</sup>.

### 2.8. *Mutua acculturazione e confluenza*

Cedere al pessimismo è un suicidio sia per la cultura islamica sia per la cultura occidentale. Innanzitutto, per sincronizzarle dobbiamo creare un clima di stima reciproca, e questa è una condizione *sine qua non* per qualsiasi conoscenza giusta e obiettiva e per qualsiasi scambio fruttuoso, alieno da aggressività, deviazioni o vani ossequi. Tali sono le condizioni di un vero dialogo, di «un dialogo nel quale ogni interlocutore sappia che deve "ricevere" dall'altro, tal quale egli è, con le proprie ragioni di vivere e d'amare. La cura di riconoscere e di conoscere l'altro in quanto altro è una forma di rispetto, preliminare a ogni scambio che avvenga in atmosfera di mutua comprensione: allora è più facile lasciarsi guidare, molto più facile che lasciarsi condizionare da un sistema di equivalenze o di opposizioni stabilito affrettatamente perché non abbiamo saputo rendere la soggettività del prossimo "un'altra soggettività nostra", secondo l'espressione di Jacques Maritain»<sup>26</sup>.

Che l'islam e l'Occidente abbiano una lunga storia di simbiosi e di scambio reciproco è evidentissimo; sottolineiamo con forza questo dato inconfutabile. Il Rinascimento dell'Occidente deve molto all'islam, e la *nabḍa*, il nostro Rinascimento moderno, deve molto all'Occidente. Nonostante tutte le difficoltà, che non abbiamo neppur tentato di nascondere, esiste tra noi, oggi, un linguaggio comune. Certo vi sono anche dissonanze, ma quel che importa è non lasciare che esse coprano la voce della ragione e dell'armonia.

D'altronde un fatto è certo: il nostro universo si restringe. Non abbiamo altra scelta che accettare la vicinanza e il rimescolamento culturale, una buona combinazione, coscientemente accettata nell'interesse di tutti. Dobbiamo ormai coniugare lo specifico nostro con il prestito

<sup>25</sup> C. Brière e O. Carré, *Islam. Guerre à l'Occident?* cit., pag. 34.

<sup>26</sup> Louis Gardet, *Regards Chrétiens sur l'Islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, pagg. 17-18. Gardet rinvia all'opera di Jacques Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartmann, 1947, pag. 137.

altrui, il particolare e l'universale, preservare le nostre identità senza barricarci e, in una parola, ricevere e dare in un libero scambio di condivisione e di fruttificazione vicendevole, senza preconcetti etnocentrici, senza sciovinismo e senza schiavitù di sorta. L'islam riceve oggi molto dall'Occidente. Ma l'Occidente è sicuro di non aver nulla da imparare dall'islam? Oggi siamo tutti sfidati a confrontarci con profondi mutamenti culturali; vengono rimessi in questione i valori che ci sembravano più stabili.

«Abbiamo creduto a lungo – scrive Roger Mehl – che il matrimonio costituisse un'istituzione decisiva per assicurare l'amore dei coniugi e la felicità della famiglia, e invece ecco che i nostri figli ci dicono che non c'è alcun nesso fra matrimonio, amore, sessualità, felicità; che il matrimonio è perlopiù un ostacolo all'amore e all'esercizio giocondo e autentico della sessualità, e alla felicità. E che cosa diremo noi ai nostri bambini?»<sup>27</sup>. Che l'islam non getti la pietra contro l'Occidente e soprattutto non si faccia troppe illusioni. In un mondo in cui le onde infrangono tutti i muri, nessuno è al riparo da contagi. Tramite la comunicazione via satellite che non si può neutralizzare, e altri mezzi d'informazione o di deformazione, anche l'islam è e sarà sempre più soggetto agli stessi richiami, alle stesse prove e interrogativi.

Oggi giorno siamo tutti su un pianeta già troppo esiguo per i nostri sogni e le nostre ambizioni. Le tecniche moderne rendono illusorio ogni isolamento culturale. «Il vero problema, – scrive Jean-Paul Charnay – per l'uomo arabo non è ora forse, più che la “critica” della civiltà occidentale, lo studio attento della rivoluzione scientifica e tecnica nonché dello sviluppo economico, che hanno modificato questa civiltà e influenzano attualmente i valori arabo-musulmani?»<sup>28</sup>.

Eccoci dunque di fronte, società dell'islam e dell'Occidente, a mutamenti culturali ineluttabilmente legati a mutamenti tecnici ed economici, che non risparmiano nessuna delle nostre società anche se sussistono sfumature e sfasature di diversa intensità e successione. Di fronte a queste sfide e a questi mutamenti abbiamo interesse a sincronizzare al massimo i nostri strumenti per fare delle nostre diversità, vale a dire delle nostre polifonie, una ricca e armoniosa sinfonia, suscettibile di rispondere con elementi adeguati alle richieste che ci impegnano e conseguentemente impegnano il nostro comune avvenire.

<sup>27</sup> Roger Mehl, *Essai sur la fidélité*, Paris, Puf, 1984, pag. 5.

<sup>28</sup> Jean-Paul Charnay, *Les Contre-Orients, ou comment penser l'Autre selon Soi*, Paris, Sindbad, 1980, pag. 173.

Gli integralismi, che sono malattie dell'identità immiserita dai nostri rifiuti a cambiare, si nutrono di miseria materiale e intellettuale. Contro gli integralismi estremi il trattamento sintomatico, puntuale e traumatico non ha efficacia. Ottiene risultati opposti e rafforza l'integralismo con la palma del martirio. L'unica terapia affidabile è quella che agisce sulle mentalità e le scuote e le fa evolvere dall'interno; l'unica terapia è quella che promuove il sorgere di una nuova cultura che interpreti in modo innovativo la tradizione alla luce delle istanze della modernità e del pluralismo. Occorre elaborare un nuovo umanesimo cui tutte le culture e le religioni diano il proprio contributo attraverso un dialogo serio e fecondo. Questo umanesimo è il miglior rimedio contro tutte le derive. Ecco un programma culturale assolutamente alla nostra portata ed efficace per elaborare risposte comuni ai gravi problemi che la civiltà della nostra epoca ci pone, una civiltà che non è più occidentale né orientale ma semplicemente planetaria: si tratta allora di costruire, attraverso il dialogo, una civiltà umana su questa scala.



## Riferimenti bibliografici

In ordine corrispondente all'indice del presente volume, i saggi di Talbi che qui presentiamo sono stati pubblicati in prima edizione come segue:

- *Islam et Dialogue. Réflexions sur un thème d'actualité*, Tunis, Maison Tunisienne de l'Édition, 1972;
- «Dialogue interreligieux ou conflireligieux. Pour un dialogue de Témoignage, d'Emulation et de Convergence» in *Revue d'Études Andalouses* (Tunis), 14, giugno 1995;
- «Religious Liberty: A Muslim Perspective» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), XI, 1985;
- «Liberté religieuse et transmission de la foi» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), XII, 1986;
- «Liberté religieuse: droit de l'homme ou vocation de l'homme?» in *Actes de la IV<sup>ème</sup> Rencontre Islamo-Chrétienne* (Ceres), Tunis, 1987;
- «Une communauté de communautés. Le droit à la différence et les voies de l'harmonie» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), IV, 1978;
- «Islam et Occident: au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes» in *Islamochristiana* (Pisai, Roma), VII, 1981;
- «Dialogue entre les Univers Culturels. Identité culturelle et le problème d'une culture mondiale», communication a Vienne, 13-16 Mai 1997.





## Nota sull'autore

Mohamed Talbi, specialista di storia musulmana medievale e di islamologia, già docente all'Università di Tunisi e direttore del Dipartimento di Storia presso il Centro di Studi Economici e sociali a Tunisi, fa parte del comitato di direzione dell'*Encyclopedie de l'Islam* e della rivista *The Maghreb Review*. Dal 1983 al 1993 è stato presidente del Comitato culturale nazionale di Tunisia.

Impegnato da oltre trent'anni nella promozione del dialogo tra mondo arabo-musulmano ed Europa, tra islam e cristianesimo, Mohamed Talbi ha partecipato attivamente ai lavori del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, ed è stato cofondatore del Groupe de Recherches Islamo-chrétiennes (Gric) come luogo di confronto tra intellettuali arabo-musulmani e intellettuali europei.

In riconoscimento del suo impegno per il dialogo a Mohamed Talbi è stato attribuito il Premio Senatore Giovanni Agnelli per il Dialogo tra gli Universi Culturali, nella sua prima edizione (giugno 1997).



2000 01 02 03

1 2 3 4 5 6 7 8 9

Finito di stampare il 30 settembre 1999  
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Torino

Grafica copertina di Gloriano Bosio



## *Universi culturali*

Sergio Ticozzi, *Il Tao della Cina oggi. Dinamiche culturali, politiche e istituzionali.*

Aa.Vv., *L'India contemporanea. Dinamiche politiche, trasformazioni economiche e mutamento sociale.*

Aa.Vv., *Città e società nel mondo arabo contemporaneo.*

Andrea Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro.*

Joseph Schacht, *Introduzione al diritto musulmano.*

Paul Ropp (a cura di), *L'eredità della Cina.*

Ashis Nandy, Ravinder Kumar, Rajini Kothari e altri, *Cultura e società in India.*

Shuichi Kato, *Arte e società in Giappone.*

Masao Maruyama, *Le radici dell'espansionismo. Ideologie del Giappone moderno.*

## Altri volumi sull'islam e il mondo arabo pubblicati dalla Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli

*Dossier Mondo Islamico 5, L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo* (a cura di Andrea Pacini).

*Dossier Mondo Islamico 4, Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord Africa* (a cura di Roberta Aluffi Beck-Peccoz).

*Dossier Mondo Islamico 3, Tasse religiose e filantropia nell'islam del Sud-est Asiatico.*

*Dossier Mondo Islamico 2, I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico.*

*Dossier Mondo Islamico 1, Dibattito sull'applicazione della Shari'a.*

Felice Dassetto, *L'islam in Europa.*

Jacques Waardenburg, S.A.A. Abu-Sahlieh, Mohammed Salhi e altri, *I musulmani nella società europea. I nodi problematici della famiglia e del diritto.*

Mahmoud Abdel-Fadil, Nazih Ayubi, Fathallah Oualalou, Adelbaki Hermassi, *Stato ed economia nel mondo arabo.*

