



Il dialogo interreligioso nella storia

Nella domenica di Pentecoste del 1964, il 19 maggio, durante lo svolgimento del Concilio Vaticano II, il Papa Paolo VI istituiva con la "lettera apostolica motu proprio" intitolata *Progrediente Concilio* uno "speciale Consiglio o Segretariato per i non cristiani", "con il compito di rivolgere la sua salutare attenzione a quanti sono privi della religione cristiana, ed ai quali pure sembrano fare riferimento le parole del Signore: 'Ed ho altre pecore, che non sono di questo ovile: anche queste io devo condurre' (Gv 10,16)". Nel 1988 questo "Segretariato" vedrà cambiato il suo nome in "Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso". Il cambiamento non è solo nel nome ma soprattutto nella percezione che la chiesa cattolica ha acquisito del proprio posto nel mondo "tra" altre espressioni religiose. Ha messo da parte la visione essenzialmente negativa dei "non cristiani" per aprirsi al disegno salvifico universale di Dio che "può non passare necessariamente" attraverso l'appartenenza alla chiesa cattolica. Si è trattato di riconoscere che il Regno di Dio e l'opera dello Spirito Santo sorpassano i confini della chiesa, come riconosceva, per esempio, il n. 16 della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, promulgata nel novembre 1964, del n. 22 della Costituzione dogmatica *Gaudium et Spes*, promulgata il 7 dicembre dell'anno successivo e, ovviamente, la "Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane", *Nostra Aetate*. Il cammino della chiesa nei suoi rapporti con le altre religioni è stato lungo e travagliato e ha seguito le vicende della storia, forse non sempre interpretando puntualmente ed evangelicamente i "segni dei tempi".

In questo breve intervento, non mi interesserò specificamente della storia del dialogo interreligioso, che richiederebbe competenze più profonde e più vaste delle mie. Mi limiterò a offrire qualche spunto e a focalizzare qualche elemento della storia del dialogo islamo-cristiano, che potrà servire come caso di studio per il tema più ampio del dialogo interreligioso. E già questa sola presentazione sarebbe di fatto impossibile in un intervento di quarantacinque minuti. Come sappiamo, il termine "dialogo" comincia a essere usato costantemente nel linguaggio ecclesiale durante il periodo del Concilio Vaticano II. Continuerò quindi a usare questo termine anche per tutti i contatti, di vario genere, anche polemici, tra il cristianesimo e l'islam. Per quanto riguarda la storia, e dato il contesto in cui ci troviamo, mi soffermerò a presentare alcuni spunti tratti soprattutto dai cristiani orientali, data la loro convivenza multisecolare in territori a maggioranza musulmana, anche perché, di fatto, segnano una strada che sarà percorsa lungo quasi tutti i secoli successivi. E, per scelta, dopo il primo paragrafo parlerò quasi solamente di alcune valutazioni fatte dai cristiani sull'islam e non dai musulmani sul cristianesimo. Basta sapere che i metodi erano grosso modo speculari.

1. *L'islam nasce "in dialogo" con il cristianesimo e l'ebraismo*

Circa un quarto del Corano contiene riferimenti a personaggi o a storie che provengono dalla tradizione biblica, intendendo con questa espressione non solo il materiale biblico vero e proprio, ma anche sviluppi successivi nell'ebraismo (Midrash e Talmud) e nel cristianesimo (per esempio scritti e racconti apocrifi). Inoltre l'impostazione

del Corano e dell'islam sui grandi temi di fondo - come la creazione, la profezia, la legge, l'escatologia - riflette, con qualche eccezione, l'impostazione biblica e la struttura dell'ebraismo e del cristianesimo. Il medesimo libro sacro dell'islam si esprime spesso in maniera brusca e polemica nei confronti degli ebrei e dei cristiani. Tutto ciò, pur prescindendo dalla fede islamica nella rivelazione diretta del Corano da parte di Dio, pone un grande interrogativo sui rapporti che i primi musulmani intrattenevano con i fedeli delle due religioni monoteistiche precedenti.

Dagli anni 70 del secolo scorso è emersa in Occidente una nuova teoria interpretativa degli inizi dell'islam e di conseguenza sull'interpretazione dei suoi testi fondamentali. Secondo questa teoria, l'islam si collocherebbe a pieno titolo nel periodo chiamato "tarda antichità"¹, il periodo cioè che collega l'antichità classica con il medioevo. Condividerebbe quindi le ideologie politico-religiose dei due imperi coevi, bizantino e sassanide, e si metterebbe "in conversazione" anche con i contenuti religiosi veicolati dalle due grandi religioni nate nel Vicino Oriente. Questa nuova teoria, che ha già al suo interno diverse ramificazioni, avrebbe il vantaggio di situare geograficamente, culturalmente, storicamente e religiosamente l'islam nascente, senza dover ricorrere, per esempio, alla teoria del prestito o della copiatura: coloro che ascoltavano la predicazione di Muḥammad o la lettura del Corano conoscevano già i personaggi o le storie della tradizione biblica, perché vivevano a stretto contatto con ebrei e con cristiani, che quel materiale veicolavano soprattutto oralmente, dato che una traduzione integrale della Bibbia in arabo nel VII secolo non era ancora disponibile². Questo spiegherebbe bene il fatto che il Corano non cita praticamente mai la Bibbia letteralmente ma in maniera allusiva, spesso rimandando al "ricordo" che gli ascoltatori avrebbero dovuto avere dei fatti o dei personaggi nominati. Da tempo sono studiati i legami tra i musulmani delle origini e l'ambiente cristiano siriano, ma chi fossero esattamente quei cristiani, che tipo di relazioni Muḥammad e i primi musulmani abbiano intrattenuto con loro, che cosa esattamente abbiano trasmesso e come si siano evoluti poi i rapporti tra questi cristiani medesimi e la prima comunità musulmana, almeno fino alla fine del VII secolo, comprese le prime conquiste islamiche nei territori cristiani: tutto questo è ancora materiale di studio e forse lo resterà ancora a lungo, data la scarsità delle fonti e il loro "inquinamento" ideologico, teso a presentare elementi "mitici" di fondazione di una religione.

Quello che è certo, e che per noi riveste una grande importanza, è che il "dialogo" islamo-cristiano non comincia con le controversie dell'VIII secolo, quando le due tradizioni religiose - specialmente l'islam - prendono progressivamente coscienza della loro radicale diversità, ma nel periodo precedente, quello della prima formazione dell'islam, il periodo appunto della "tarda antichità", quando le idee, il modo di credere in Dio, la ricezione cristiana popolare dei dogmi cristiani, le storie dei profeti, i personaggi o gli avvenimenti biblici erano ancora a livello di magma fluido, erano "nell'aria" e cristiani (ebrei) e musulmani della prima ora semplicemente vivevano, condividevano stili di vita e modi di pregare, si influenzavano reciprocamente, discutevano e si scontravano. Le posizioni rispettive - che già comunque si rivelano a livello coranico - diventeranno più definite con il passare del tempo e il progressivo consolidamento dell'islam come religione e come cultura.

¹ Su tutta la questione della "tarda antichità" e dei rapporti tra la tradizione biblica e la nascita dell'islam, cfr. G.S. Reynolds, *The Qur'ān and Its Biblical Subtext*, Routledge, London and New York 2010; *The Qur'ān and the Bible. Text and Commentary*, Yale University Press, New Haven and London 2018; e soprattutto in forma documentata e sintetica, C. Bori, "Un caos senza speranza? Studiare il Corano oggi", in A.-L. de Prémare, *Alle origini del Corano*, Carocci, Roma 2014, pp. 10-59.

² Cfr. S. Griffith, *The Bible in Arabic. The Scripture of the "People of the Book" in the Language of Islam*, Princeton University Press, Princeton, NJ - Woodstock, Oxfordshire 2013.

La posizione del Corano rispetto al cristianesimo (e all'ebraismo) è già definita quanto agli "errori" fondamentali, come affermano due versetti riassuntivi che troviamo alla fine della "rivelazione" coranica: "Gli ebrei dicono: 'Esdra è figlio di Dio', e i cristiani dicono: 'Il Cristo è figlio di Dio'. Questo è ciò che dicono con la loro bocca, imitando ciò che dicevano i miscredenti che li hanno preceduti. Dio li maledica! Come sono fuorviati! Si son presi i loro rabbini, i loro monaci e il Cristo, figlio di Maria, per loro signori invece di Dio. Eppure, era stato loro ordinato di adorare un solo Dio: non c'è divinità all'infuori di lui! Sia egli glorificato Egli è ben superiore agli dei che gli associano!" (Cor 9,30-31)³. Si tratta del peccato di *širk*, contro il monoteismo assoluto predicato dall'islam (cfr. Cor 112). I cristiani hanno divinizzato l'uomo Gesù ponendolo accanto a Dio in una strana trinità, costituita appunto da Dio, da Maria e da Gesù stesso (cfr. Cor 5,116). Essi credono nell'incarnazione di Dio in Gesù, quando questi, pur essendo un grandissimo profeta, non era che un uomo, come un essere umano era pure sua madre Maria (cfr. Cor 5,75). Quanto a Gesù, non è stato crocifisso e non è morto in croce, come credono i cristiani. E le Scritture che essi leggono e che dovrebbero guidarli verso Dio sono state da loro falsificate (cfr. Cor 2,79; 5,13) (*taħrīf*), sicché non sono più credibili come lo è invece il Messaggero di Dio e la rivelazione divina che egli porta. Infine, le persone che essi seguono, come i monaci, "consumano i beni altrui in cose vane e allontanano gli uomini dalla Via di Dio" (Cor 9,34).

2. L'islam è un'eresia cristiana

La reazione da parte cristiana non poteva tardare. Essa va comunque contestualizzata. Si esprime in territori dominati politicamente dai musulmani, per cui si possono comprendere talora le reticenze dato il rapporto strettissimo tra religione e politica, caratteristica dell'islam come lo era anche nell'impero bizantino. La prima reazione, benché indiretta, appare sotto la penna di un Padre della Chiesa, Giovanni Damasceno, che vive e opera durante il periodo omayyade⁴. Egli parla dell'islam nei capitoli 100-101 della seconda parte della sua importante opera *Pēgē gnōseōs*, *Fonte di conoscenza*, intitolata "Le eresie". La sua valutazione sarà usata molto a lungo nella presentazione dell'islam ai cristiani e non è ancora tramontata: l'islam non è che un'eresia cristiana. Ecco un estratto dell'argomentazione di S. Giovanni Damasceno:

Il y a aussi la superstition – encore vigoureuse – des Ismaélites qui abuse le monde et annonce la venue de l'Antéchrist. Elle tire son origine d'Ismaël, l'enfant qu'Agar avait donné à Abraham, et c'est pour cela qu'on les appelle Agaréniens et Ismaélites⁵. [...] Ces gens-là, donc, étaient des idolâtres et ils vénéraient l'étoile du matin et Aphrodite qu'ils nommaient *Habar* dans leur langue. Ce mot signifie « grand » ; ainsi, jusqu'aux jours d'Héraclius, il n'y a pas de doute qu'ils étaient des idolâtres. A partir de cette époque, un faux prophète apparut parmi eux. Il s'appelait Mameth. Ayant acquis par hasard quelque connaissance de l'Ancien et du Nouveau Testament, il aurait rencontré un moine Arien ; à la suite de quoi, il élabora son hérésie personnelle. Après avoir donné au peuple l'impression qu'il était un homme de Dieu, il répandit la rumeur selon laquelle une Ecriture lui était

³ Traduzione di C.M. Guzzetti, *Il Corano*, Elledici, Leumann (Torino) 2008.

⁴ Giovanni aveva lavorato come suo padre nell'amministrazione degli Omayyadi a Damasco prima di farsi monaco e di ritirarsi nel monastero di S. Saba, nel deserto di Giuda, sulle rive del torrente Cedron, dove vivrà e morirà.

⁵ Un altro nome, presente nel testo ma che non ho riportato, è "Saraceni". È curiosa l'etimologia da cui Giovanni Damasceno fa derivare il nome "Sara-kenoi", cioè "privi di Sara", riferendosi al fatto che Agar e Ismaele rimasero "senza Sara" dopo che essa li aveva cacciati!

descendue du Ciel. C'est ainsi qu'après avoir mis par écrit dans son livre un ensemble de déclarations qui ne méritent que le ridicule, il les leur donna pour qu'ils les observent. Il dit qu'il existe un Dieu créateur de tout, qui n'a pas été engendré et qui n'engendre pas [Cor 112,2-3]. Il dit que le Christ est le Verbe de Dieu et son Esprit [Cor 4,171], qu'il est une créature et un serviteur [Cor 43,59], qu'il est né sans semence de Marie [Cor 19,28-29], la sœur de Moïse et d'Aaron. En effet, dit-il, le Verbe de Dieu et son Esprit vinrent en Marie et elle donna naissance à Jésus qui était un prophète et un serviteur de Dieu. Les Juifs, ayant violé la Loi, voulaient le crucifier, et après l'avoir arrêté, ils crucifièrent son ombre [Cor 4,157]. Mais le Christ, lui-même, prétendent-ils, n'a pas été crucifié et n'est pas mort, car Dieu l'a élevé auprès de lui car Il l'aimait [Cor 4,158]⁶.

Il testo prosegue cercando demolire le osservazioni coraniche sul cristianesimo a proposito delle scritture, di Gesù Cristo, dell'adorazione della croce, e così via.

Faccio mie alcune osservazioni di Jean-Marie Gaudeul⁷: il passaggio sull'islam si inserisce in un libro dedicato ai cristiani ed è scritto evidentemente in greco. L'islam dunque non è trattato per sé ma solo a partire dalla visione che un cristiano "ortodosso" poteva e doveva averne: appunto come una eresia e una eresia di matrice ariana. Tuttavia il testo mostra che Giovanni aveva una conoscenza buona e diretta dei contenuti del Corano, benché le citazioni che egli ne fa non siano letterali ma "a memoria", forse perché, in quanto cristiano, non poteva avere accesso diretto ai manoscritti coranici. Ma pur non rivolgendosi direttamente ai musulmani, il suo scritto manifesta o inaugura la forma della controversia ("essi dicono", "noi rispondiamo") che dominerà la polemica islamo-cristiana nei secoli successivi – anche questa non è ancora morta! – come pure la focalizzazione dell'attenzione solo su alcuni argomenti (in questo caso la cristologia e la questione dell'autorità delle scritture) senza prendere in considerazione l'insieme del messaggio. A questo va aggiunta l'ironia e la derisione sul fondatore dell'islam, etichettato come eresiarca - ma senza gli insulti e le maledizioni che invece abbonderanno in seguito - e di alcune pratiche musulmane (presenti nel testo di Giovanni ma che non ho riportato) come le leggi matrimoniali, il paradiso e le sue delizie o la venerazione della pietra nera della Ka'ba. Notiamo anche i nomi con cui vengono chiamati i musulmani: Agareni, Ismaeliti, Saraceni; probabilmente per agganciare l'islam e i musulmani a un contesto comprensibile e condiviso dai cristiani.

Il brano che ho riportato insiste sulla cristologia islamica. Più avanti, Giovanni Damasceno riprende il tema, chiedendosi come sia possibile essere accusati di "associazionismo": "Poiché voi dite che il Cristo è il Verbo e lo Spirito di Dio, come potete rimproverarci di essere associatori?". Effettivamente sono i due attributi riferiti al Cristo che fanno problema. Giovanni ribalta l'accusa: Parola e Spirito sono in Dio perché da Dio provengono. Negarlo sarebbe come mutilare Dio. Se dunque i cristiani sono "associatori", i musulmani sono "mutilatori" di Dio⁸. Ho citato questa aggiunta, perché il tema degli attributi di Dio (*ṣifāt Allāh*), già complicato nella "teologia" islamica, diventerà uno dei

⁶ J.-M. Gaudeul, *Disputes ? Ou rencontres ? L'islam et le christianisme au fil des siècles*, Vol. II (*Textes témoins*), PISAI, Collection « Studi arabo-islamici del PISAI » n° 12, Rome 1998, 16-17. Le citazioni coraniche tra parentesi quadrate non sono nel testo.

⁷ Gaudeul, *Disputes ? Ou rencontres ?*, Vol. I (*Survol historique*), 33-35.

⁸ Gaudeul, *Disputes ? Ou rencontres ?*, Vol. II, 18 : « En effet, le Verbe et l'Esprit sont chacun inséparable de celui dont il tire son origine ; si donc le Verbe est en Dieu, il est évident qu'il est aussi Dieu. Si, au contraire, il est en dehors de Dieu, alors Dieu, selon vous, n'a ni verbe ni esprit. Ainsi, en voulant éviter de donner à Dieu des associés, vous le mutiliez. Car il vaudrait mieux admettre qu'il a un associé plutôt que de le mutiler et de le présenter comme s'il était une pierre, un morceau de bois ou quelque objet inanimé. Ainsi donc, en nous accusant faussement, vous nous appelez des associateurs ; nous alors, nous vous appelons des mutilateurs de Dieu ».

cavalli di battaglia delle dispute degli intellettuali cristiani per tentare di spiegare razionalmente ai musulmani la loro fede nel mistero dell'unità e della trinità di Dio.

Giovanni Damasceno nel suo breve intervento sull'islam ha di fatto posto le basi del confronto (e dello scontro) tra intellettuali cristiani e musulmani nei secoli successivi. Sulla sua scia, con delle aggiunte interessanti, con l'avanzare della dialettica da parte sia cristiana sia musulmana, con nuovi dati che vengono scovati nelle pieghe delle rispettive religioni, continueranno a muoversi, per esempio, il vescovo melchita Teodoro Abū Qurra (740-825) e il patriarca della chiesa nestoriana Timoteo I (728-823), il quale, tra l'altro, nel suo bel colloquio con il califfo al-Mahdī (m. 785), arriva a confessare che Muḥammad "ha seguito la via dei profeti"⁹. Tutte le dimostrazioni scritturistiche e razionali da una parte e dall'altra si ripetono con una monotonia esasperante. Ma forse il documento che ha segnato in maniera più duratura e negativa i rapporti tra cristiani e musulmani nel corso dei secoli è la *Corrispondenza tra al-Hāšimī e al-Kindī* (IX secolo – X secolo).

3. *L'islam è una menzogna*

Il dialogo¹⁰ avviene in forma epistolare: una lettera da parte musulmana, 'Abdallāh b. Ismā'īl al-Hāšimī, e una lunghissima lettera di risposta da parte cristiana, 'Abd al-Masīḥ b. Ishāq al-Kindī. È pacificamente riconosciuto che si tratti di pseudonimi e che il vero autore sia un cristiano. L'influenza di questo documento, nelle sue diverse recensioni, è stata enorme sia nel campo musulmano – gli autori successivi cercheranno di dare risposte alle critiche di al-Kindī – sia cristiano – l'immagine dell'islam che i cristiani avranno nei secoli successivi è soprattutto quella presentata da questa corrispondenza.

Al-Hāšimī mostra di conoscere piuttosto bene i cristiani d'oriente e le loro divisioni in melchiti, giacobiti e nestoriani (e si capisce se il vero autore era un cristiano!). La sua presentazione dell'islam è piuttosto sommaria: è un monoteismo che segue la fede di Abramo, il quale era un musulmano; comprende l'accettazione di Muḥammad come profeta, la cui autenticità è provata dal Corano; comanda l'osservanza di alcuni atti di culto: i pilastri; conduce i credenti in paradiso per intercessione di Muḥammad, mentre i miscredenti e gli associatori andranno all'inferno; se è necessario pagare la tassa dell'elemosina legale, in compenso si possono avere quattro mogli e quante concubine si vogliano tra le schiave; infine, l'islam dona la pace del cuore, la sicurezza, l'affidamento totale a Dio, la tranquillità e la fiducia perché Dio ha garantito ai suoi fedeli l'ingresso in paradiso. Quanto ai cristiani, essi vivono nell'errore e nella miscredenza; la loro Trinità e il loro culto sono inutili; credere che Gesù Cristo sia Dio è sinonimo di ignoranza; la vera scelta di vita è dunque entrare nell'islam.

La lettera di al-Kindī è assai articolata. Già nell'introduzione egli obietta a al-Hāšimī che Abramo non appartiene solamente ai musulmani. Quanto a Dio, dopo avere ammesso che si entra nel mistero e che il nostro linguaggio non riuscirebbe a rendere pienamente ragione della sua trascendenza, egli propone due vie di dimostrazione: razionale e scritturistica. Si tratta di spiegare l'unità e la trinità di Dio e al-Kindī percorre la prima via mediante il ricorso agli attributi divini, distinguendo gli attributi dell'essenza da quelli

⁹ Gaudeul, *Disputes ? Ou rencontres ?*, Vol. II, 265-266.

¹⁰ La presentazione e le osservazioni per questo paragrafo sono tratte liberamente da Gaudeul, *Disputes ? Ou rencontres ?*, Vol. I, 61-68.

dell'azione. Ora, gli attributi dell'essenza mediante i quali Dio stesso si definisce sono la vita e la conoscenza, che definiscono nell'unica sostanza lo Spirito e la Parola¹¹. Per la seconda via, al-Kindī riferisce il testo della Genesi, nel quale il Dio unico (in ebraico 'Elōhīm, forma plurale) parla al singolare ("creò il cielo e la terra") (Gen 1,1) oppure, per esempio nella creazione dell'uomo, parla al plurale (Gen 1,26). È dunque la stessa scrittura mosaica che testimonia l'unità e la trinità di Dio¹². Quanto a Muḥammad, non può essere un profeta, dato che la sua vita lo mostra piuttosto come un avventuriero e una persona senza morale, mentre i criteri per identificare il vero profeta sono la realizzazione delle sue predizioni e i miracoli: Gesù e Mosè li hanno fatti, Muḥammad no. E quanto al Corano, il suo stile non è affatto inimitabile, anzi, il suo stile è mediocre e altri profeti arabi hanno trasmesso un messaggio simile, mentre il testo è stato manipolato e ha subito molti interventi umani¹³. Quanto all'islam, al-Kindī formula una lunga lista di critiche contro le pratiche musulmane: i pilastri dell'islam sono pratiche inutili, che non possono garantire la purezza del cuore; le leggi matrimoniali sono immorali; il versetto che dice non esserci costrizione nella religione (2,256) è contraddetto dal versetto della spada (9,5) e dalla pratica islamica della guerra; l'islam è lassismo comparato alla "porta stretta" del vangelo; l'intercessione del Profeta è una credenza futile; non saranno certo i cristiani che andranno all'inferno, dato che sono colmi della grazia di Dio. Quanto al cristianesimo, al-Kindī si serve soprattutto del vangelo di Matteo per affermare che Gesù è stato annunciato dai profeti e non sono le scritture dei cristiani a essere falsificate, ma il Corano. Poi presenta la vita di Gesù, la sua passione, la sua risurrezione, la sua ascensione e l'invio dello Spirito santo; il suo insegnamento, in particolare il Padre nostro e il discorso della montagna; i suoi miracoli che Gesù compie di autorità propria.

La valutazione di Gaudeul è lapidaria: "Non c'è alcun dubbio che se questo documento non è una corrispondenza autentica, esso riflesse tuttavia lo stato del dialogo islamo-cristiano che poteva aver corso ogni giorno tra funzionari e intellettuali. Coprendosi con il velo dell'anonimato, l'autore reale si esprime con un'arditezza inaudita: nessun cristiano poteva permettersi di dire ciò che egli afferma su Muḥammad e sul Corano senza incorrere nella pena di morte. Così, la lettera di al-Kindī ci mostra ciò che al cristiano premeva dire senza averne la libertà. Al contrario, la lettera di al-Hāšimī non ci trasmette tutto ciò che i musulmani avrebbero potuto dire sugli argomenti trattati"¹⁴.

4. Lezioni da apprendere?

¹¹ "Quant aux attributs permanents qui Lui sont naturels et essentiels, ceux par lesquels Il se décrit Lui-même de toute l'éternité, les voici : Vie et Connaissance. En effet, Dieu n'a jamais cessé d'être Vivant et Connaissant. Vie et Connaissance sont donc tous deux éternels. Il n'y a pas d'échappatoire ! L'unique conclusion que nous devons tirer de ces prémisses est que Dieu est Un, possédant Parole et Esprit, en trois hypostases subsistant par leur essence, et englobées par la Substance Divine qui est Unique. Telle est la définition de l'Unique qui est Trine dans les Hypostases, et c'est Lui que nous adorons" (Gaudeul, *Disputes ? Ou rencontres ?*, Vol. II, 133).

¹² Gaudeul, *Disputes ? Ou rencontres ?*, Vol. II, 133-135.

¹³ Cfr. il testo in Gaudeul, *Disputes ? Ou rencontres ?*, Vol. II, 271-278. Il Corano sarebbe stato suggerito a Muḥammad da un monaco chiamato "Nestorius". Alla morte di Muḥammad e di Nestorius, due ebrei avrebbero cercato prima di mettere 'Alī contro Abū Bakr, poi avrebbero manipolato il testo precedente, che sarebbe servito come base per il *muṣḥaf*. La raccolta del Corano è giudicata in senso negativo, come occasione di alterazioni e di manipolazioni, che avvennero, secondo al-Kindī, sia con 'Uṣmān che con al-Ḥaḡḡāḡ. L'autore mostra di conoscere piuttosto bene i *ḥadīṭ* che parlano della raccolta del Corano e conclude: "Nous sommes convaincus de leur [di coloro che hanno tramandato questi *ḥadīṭ*] véracité et nous savons qu'ils rapportèrent la vérité, parce que nous constatons dans le Coran qu'il contient des textes disparates, sans ordonnance ni rédaction ni sens suivis, qui est plutôt un texte contradictoire dont les versets se contredisent les uns les autres. Aussi, sommes-nous persuadés, et quiconque a de l'intelligence le croit aussi, que ce qu'ils rapportèrent à son sujet est conforme à la vérité" (*ibidem*, 278).

¹⁴ Gaudeul, *Disputes ? Ou rencontres ?*, Vol. I, 65.

Mi sono soffermato a lungo su queste due controversie, in primo luogo perché i cristiani orientali sono molto studiati negli ultimi tempi, in secondo luogo perché, in fondo, tracciano i limiti e le possibilità di un dialogo fondato sull'apologetica, sulla polemica e sulle capacità della ragione di spiegare la verità della propria fede e di confutare la fede dell'altro. Uno dei grandi meriti dei cristiani orientali è stato quello di aver tentato di formulare anche linguisticamente un vocabolario filosofico-teologico nuovo in arabo per distinguersi dal vocabolario arabo musulmano. Ma, evidentemente, gli sforzi da loro effettuati non hanno fatto avanzare significativamente il dialogo con i musulmani, che, dal canto loro, adottavano i medesimi metodi.

Una conferenza sui cristiani d'Oriente nella storia del dialogo islamo-cristiano - per individuarne preziosità e limiti e apprenderne lezioni anche per l'oggi - tenuta al PISAI il venerdì 12 ottobre scorso per l'inaugurazione dell'anno accademico¹⁵, ne ha individuato cinque atteggiamenti, schematizzati in questo modo: la maggioranza si è adattata (non solo per questioni teologiche, evidentemente), cioè si è arabizzata e ha rinunciato alla difesa; una parte si è aggrappata alla propria tradizione, anche linguistica, precedente all'islam; una parte si è limitata a ignorare l'islam, come se non fosse esistito o come non esistesse, continuando le proprie tradizioni favorite in parte e secondo i periodi dalla tolleranza islamica; una parte ha scelto di contestare vivacemente l'islam nel suo Profeta, nel suo Libro, nelle sue pratiche, valutandole comunque sempre dal punto di vista cristiano, senza mai porsi dalla parte islamica; una parte infine ha accettato di dialogare, cercando di esprimere la fede secondo le categorie dell'interlocutore musulmano: su questa linea si situano coloro che, per esempio, hanno cercato di spiegare il dogma cristiano della Trinità mediante la categoria degli attributi di Dio, tipicamente musulmana, senza rinunciare comunque alla logica dell'apologetica e spesso della polemica¹⁶.

Penso si possa dire che l'apologetica è necessaria al dialogo per quanto si mostra capace di dare conto dei pilastri essenziali della fede di ciascuno, in modo da non equivocare né sulla propria fede né su quella dell'altro. Ma con la sola apologetica il dialogo islamo-cristiano non può decollare. In particolare, il dialogo islamo-cristiano esige dagli interlocutori che sappiano ascoltarsi ponendosi anche dalla parte dell'altro, non tanto per convincerlo o catturarlo ma semplicemente per capirlo, altrimenti si dialoga tra sordi. Ma bisognerebbe comunque contestualizzare sempre le possibilità e le forme del dialogo. Sotto la dominazione musulmana, per esempio, quanto erano liberi di parlare i cristiani, che, con qualche differenza in dipendenza dal tempo e dal luogo, vivevano la condizione di *dhimmī*? Molto dipendeva dall'atteggiamento nei loro confronti del califfo o del sultano di turno: si trattava allora di usare diplomazia nel cercare di non offendere in maniera troppo brutale la religione musulmana, il suo Profeta o il suo Libro (vedi Timoteo I) o di non dire mai completamente quanto si pensava, oppure di mantenere l'anonimato usando pseudonimi (al-Kindī). Ed è sempre necessario, ancora, tentare di difendere in qualche modo il proprio modo di credere.

5. Medioevo e epoca moderna

¹⁵ La conferenza è stata tenuta dal prof. Martino Diez, dell'Università cattolica di Milano e direttore della rivista *Oasis*. Egli è partito dal giudizio di due autori contemporanei, Sidney Griffith e Kenneth Cragg. Il primo afferma che il dialogo attuale dovrebbe prendere lo spunto e imparare dai cristiani d'Oriente; il secondo è di parere diametralmente contrario: i cristiani d'Oriente hanno fallito, perché non sono stati in grado di pensare il cristianesimo "all'interno" dell'islam e quindi il loro modo di operare si è mostrato un ostacolo al dialogo.

¹⁶ Senza dimenticare, tuttavia, che anche il *kalām*, la cosiddetta "teologia islamica", è fondamentalmente di carattere apologetico.

Il periodo medievale, periodo delle grandi sintesi¹⁷ e dell'inizio delle missioni¹⁸, non modifica sostanzialmente l'impianto del dialogo islamo-cristiano. Gli argomenti razionali per difendere la propria religione e dimostrare la falsità di quella dell'avversario continuano ad avere la preminenza¹⁹. Con Tommaso d'Aquino si attenua, in Occidente, la pretesa di spiegare la natura del Dio uno e trino con la ragione, mentre Manuele II Paleologo in Oriente continua ad accusare l'islam di imporre la fede con la spada e non con l'uso degli strumenti razionali²⁰. In Occidente cominciano a diffondersi centri di studio della lingua araba e traduzioni del Corano e di altre opere di musulmani, soprattutto a uso dei missionari, perché essi avessero informazioni il più possibile esatte sull'islam. Tra questi spiccano in particolare Pietro il Venerabile di Cluny e la scuola e la collezione di Toledo, che comprende anche la prima traduzione in latino del Corano a opera di Robert de Ketton e di un musulmano ingaggiato dallo stesso Pietro perché la traduzione fosse la più fedele possibile. D'altra parte, gli avvenimenti che caratterizzano questo lungo periodo - ne ricordo solo alcuni: le crociate, l'invasione mongola con la caduta di Bagdad nel 1259, l'avanzata progressiva dei Turchi e la caduta di Costantinopoli nel 1453, la riconquista cattolica della Spagna che si conclude con la caduta di Granada nel 1492 - non favoriscono certo un clima di distensione tra le due confessioni religiose²¹. Si potrebbe comunque dire che alla fine del medioevo i territori sotto il dominio musulmano si sono stabilizzati nella parte meridionale e orientale del Mediterraneo, mentre l'Europa sta trovando la sua "identità", determinata, anche religiosamente, come cristiana.

Ed è proprio sul crepuscolo del medioevo e all'alba dell'era moderna che spunta anche un tentativo di organizzazione di una "conferenza islamo-cristiana per la pace", che tuttavia non ha avuto alcun successo²². Ne furono protagonisti, in situazioni diverse, Giorgio di Trebisonda (m. 1484), Giovanni di Segovia (m. 1458) e Nicolò di Cusa (m. 1464). Il primo, impressionato dalla caduta di Costantinopoli, si era convinto che questo fatto obbedisse a un disegno di Dio di riunire il mondo in una fede comune, la quale coinciderebbe con la verità del cristianesimo. Per questo scrisse, senza risultato, a Mehmet II, proponendo di rinunciare alla forza delle armi, di rinunciare ai pregiudizi che dividono cristiani e musulmani, di organizzare incontri tra cristiani e musulmani per discutere solo sui principi fondamentali della fede, che, secondo lui, non differiscono molto. Il secondo proponeva pure un "conferenza" tra cristiani e musulmani dopo aver stabilito con esattezza il contenuto del Corano: questa conferenza avrebbe portato alla conversione dei musulmani, dato che si sarebbero resi conto che il Corano non è un libro rivelato, perché colmo di imperfezioni; i cristiani avrebbero dovuto rinunciare all'uso della forza, che non appartiene alla religione di Cristo. Il terzo sognava una "religione delle religioni", una religione cioè, voluta da Dio, che sta alla base di tutte le religioni; i riti di queste ultime sarebbero secondari rispetto alla religione unica che le fonda tutte; specificamente egli

¹⁷ Per quanto riguarda le grandi sintesi, mi riferisco in modo particolare alle opere di al-Ġazālī, Ibn Ḥasm e Ibn Taymiyya in ambito musulmano: differenti nell'approccio alla valutazione del cristianesimo, seguono tuttavia la medesima linea delle controversie islamo-cristiane, in ambito cristiano spicca l'opera di Tommaso d'Aquino e, con meno sistematicità, Raimondo Lullo.

¹⁸ Faccio riferimento qui soprattutto ai due grandi ordini dei domenicani e dei francescani, che hanno prodotto grandi figure di missionari che si sono spesi anche nel dialogo islamo-cristiano. Ma lascio volentieri parlare altri su questo argomento specifico.

¹⁹ Sono tuttavia da menzionare almeno due eccezioni: la *Lettera agli amici musulmani* di Paolo d'Antiochia (verso la fine del XII secolo) che, prendendo qua e là dei versetti del Corano favorevoli ai cristiani vede nel Libro dei musulmani un libro cristiano; la lettera inviata dal Papa Gregorio VII nel 1076 ad al-Nāṣir, principe di Beġāya, in Algeria. Molto diverse tra loro e scritte con obiettivi assai differenti, tuttavia in nessuna delle due si riscontra spirito polemico. La prima, piuttosto, inaugura uno stile "conciliante" e irenico a prima vista molto positivo ma in realtà falso, come sottolineeranno le risposte molto forti di autori musulmani come al-Qarāfi, al-Ġawziyya e Ibn Taymiyya.

²⁰ Impossibile non ricordare che questo colloquio di Manuele II Paleologo è riemerso nella famosa lezione all'università di Regensburg di Papa Benedetto XVII del 2006, con tutte le conseguenze del caso!

²¹ Richiamare qui che tuttavia mentre in Europa non esistono praticamente più delle comunità musulmane (salvo in alcune regioni balcaniche), nei territori governati dai musulmani continuavano a esistere comunità cristiane più o meno fiorenti.

²² Per questi tentativi, cfr. Gaudeul, *Disputes ? Ou rencontres ?*, Vol. I, 237-245.

scrisse la *Cribratio Alcorani*, presentando il Libro come un'eresia cristiana e quindi interpretandone i contenuti da quest'ultimo punto di vista (salvo poi passare inspiegabilmente a una critica aspra del Corano stesso). Come detto, questi tentativi non ebbero di fatto nessun esito concreto, pur essendo spinti da un'intenzione buona ed evangelica. Ma sarebbero risultati inadeguati anche metodologicamente: gli autori avevano una preparazione inadeguata sui contenuti dottrinali dell'islam, che proveniva dalle controversie precedenti. Essi partivano dal presupposto che l'islam, tutto sommato, non fosse che un'altra forma di cristianesimo. Inoltre, l'ambiente politico e culturale europeo del tempo non era certamente favorevole a un dialogo con l'islam.

L'epoca moderna è quella delle grandi scoperte geografiche, della colonizzazione e "di conseguenza" anche di un impulso enorme delle missioni, che sfocerà nel 1622 nell'istituzione della Congregazione *De propaganda fide*. In questo periodo è necessario segnalare, tra l'altro, la nascita a Roma di centri di studio dell'arabo per formare i missionari che avrebbero dovuto lavorare nei territori a presenza musulmana. Questi centri di studio furono favoriti dalla presenza a Roma di preti e monaci maroniti. Mi limito a ricordare come importanti in questo campo la produzione della *Biblia arabica*, che richiese parecchi anni di elaborazione e l'opera di molte personalità esperte nella lingua e nella dottrina e che mirava a fornire uno strumento utile e corretto alla predicazione dei missionari, e, parallelamente, l'opera mastodontica di Ludovico Marracci sul Corano alla fine del XVII secolo: il *Prodromus ad refutationem Alcorani* e l'*Alcorani textus univversus* con la sua *refutatio*. L'impostazione del suo lavoro è evidentemente polemica ma la traduzione in latino del Corano, l'interpretazione basata su alcuni tafsīr islamici (in particolare quello di Zamahšarī) e soprattutto il suo metodo, che distingueva l'approccio scientifico, l'approccio teologico - quindi apologetico - e l'approccio missionario - per cui i missionari erano richiamati a rispettare gli interlocutori con una cultura diversa affinché potessero aprirsi al cristianesimo - ne fanno un'opera fondamentale anche nella storia dell'orientalismo occidentale.

Un bilancio del dialogo islamo-cristiano nell'epoca moderna è deludente²³. I rapporti tra mondo cristiano e mondo musulmano sono determinati ormai dalle barriere politiche tra Europa e Impero ottomano; una indifferenza ostile si manifesta in molti modi diversi; la politica inquina anche i rapporti religiosi; i tentativi di allacciare dei rapporti vengono soprattutto dal mondo cristiano ma l'approccio è essenzialmente missionario e non sortisce effetti sulla conversione dei musulmani al cristianesimo²⁴: non è senza motivo che, per esempio, le scuole romane di arabo vadano spegnendosi per fare posto a altre lingue europee in vista della missione tra i protestanti! Infine, ci sarebbe da notare che gli interessi delle due religioni si indirizzano in direzioni diverse: l'Occidente sottolineerà (nel bene e nel male) sempre di più i diritti dell'uomo; il mondo musulmano sottolineerà (nel bene e nel male) i diritti di Dio, ai quali gli uomini dovrebbero sottomettersi.

6. Epoca contemporanea e prospettive

E arriviamo così all'epoca contemporanea, che, a partire dall'inizio del secolo XIX vede un risveglio repentino dell'islam dal punto di vista intellettuale, culturale, politico e religioso. La colonizzazione, la decolonizzazione e infine la globalizzazione sociologica,

²³ Cfr. Gaudeul, *Disputes ? Ou rencontres ?*, Vol. I, 281-282.

²⁴ Basterebbe consultare anche superficialmente l'archivio di *Propaganda fide* per vedere le innumerevoli lettere dei missionari che si sentono inutili perché "i musulmani non si convertono". Di qui, per esempio, i numerosi manuali di pietà e liturgici, spesso bilingui latino-arabo, che la Congregazione fornisce ai missionari perché possano almeno curare i pochi cristiani locali ed eventualmente fornire una presentazione succinta del credo cristiano agli eventuali musulmani arabi che ne facessero richiesta.

culturale e economica, contrassegnata anche dalla fine delle grandi ideologie con l'inizio della cosiddetta post-modernità, hanno spinto musulmani e cristiani a cercare di ripensare in modo differente i loro rapporti "religiosi" - non dimentichiamo che mentre si parla a tutti i livelli di "dialogo interreligioso" la maggior parte delle relazioni sono a livello geopolitico, sociologico, economico e militare mentre l'aspetto religioso vero e proprio fa la parte della cenerentola quando addirittura non viene nemmeno considerato - benché il passato e le sue controversie continuino a condizionare pesantemente il presente. Ne sarebbe un esempio la questione delle missioni sia cristiane sia musulmane con le accuse reciproche di un proselitismo raggiunto con metodi indegni e odiosi. Il cantiere rimane aperto perché temi e problemi non sono risolti una volta per sempre.

Il Concilio Vaticano II, con le Costituzioni dogmatiche *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, con le dichiarazioni *Nostra Aetate* e *Dignitatis Humanae* e con il decreto *Ad Gentes*, ha aperto la strada a un nuovo modo di essere e di agire della Chiesa tra le religioni del mondo²⁵. Il magistero dei Papi durante e dopo il Concilio ne ha proseguito le intuizioni, pur tra mille resistenze e difficoltà provenienti sia dall'esterno che dall'interno della Chiesa stessa. La strada che tutti dovrebbero percorrere sembra quella della conversione, non tanto a una religione ma la comune conversione a Dio. Il che non implica, naturalmente, un annacquamento della concezione di Dio. Ma ciò che mi sembra evidente nel magistero ecclesiale conciliare e post-conciliare è che la Chiesa si pensa sulla linea del modo di agire del Dio di Gesù Cristo, che si è proposto e non imposto, che chiede e offre ospitalità, che passa facendo il bene a prescindere dalla risposta che otterrà. Una linea difficile, che chiede un surplus di amore e una dedizione piena che prescinde da sensi di superiorità.

Provo a sviluppare brevemente alcuni tratti che mi sembrano importanti per comprendere l'atteggiamento interreligioso della Chiesa contemporanea:

a) vivere "tra" le religioni significa che i cristiani condividono la vita con i membri di altre fedi e di altre religioni. Di qui la necessità di comprendere la religione dell'altro nei suoi fondamenti e nella sua esistenza. Per questo la chiesa incoraggia centri di studio delle religioni, in modo da formare delle persone che siano in grado di dialogare e di trasmettere una conoscenza il più possibile "oggettiva" della religione dell'altro. Il PISAI ne è una testimonianza per quanto riguarda l'islam;

b) vivere "tra" le religioni significa rispettare, accettare, accogliere l'invincibile differenza, nella consapevolezza che il disegno di salvezza del Dio di Gesù Cristo abbraccia per vie misteriose anche chi non appartiene alla chiesa di Cristo ma non è lontano dal Regno di Dio;

c) vivere "tra" le religioni significa avere la coscienza che lo Spirito di Dio agisce in ogni persona umana ed è presente anche nelle altre espressioni religiose: mettersi in ascolto dell'altro significa essere disponibili a imparare da lui i mille modi di essere fedeli a Dio. E questo è il contrario del pregiudizio;

d) vivere "tra" le religioni significa non vergognarsi della propria fede ma proporla e annunciarla serenamente sullo stile della testimonianza di Gesù Cristo: nell'umiltà e nella maturazione della propria missione nel nascondimento di Nazareth, nella condivisione della vita, della lingua, della cultura dell'altro; nella vita pubblica facendo il bene, facendosi vicini all'altro gratuitamente come il buon samaritano; nella dedizione della vita che può arrivare anche al martirio come testimonianza alla coerenza della fede e della carità "fino alla fine";

²⁵ Per quanto riguarda l'islam, la maturazione conciliare (e anche post-conciliare) è passata anche attraverso personaggi straordinari, che hanno unito l'attività intellettuale necessaria alla comprensione della realtà dell'islam alla pratica quotidiana del dialogo umano, scientifico e spirituale con i musulmani. Mi limito a citare alcune figure assai note, come Charles de Foucauld, Louis Massignon, Georges Anawati, Louis Gardet, Abd-el-Jalil, Robert Caspar, ecc. fino a Maurice Borrmans.

e) vivere “tra” le religioni significa non stancarsi di proporre il meglio della vita cristiana: l’importanza cruciale, centrale e assoluta della persona umana considerata per se stessa, come testimonia l’incarnazione di Dio nell’uomo Gesù;

f) vivere “tra” le religioni significa rinunciare alla polemica sterile che non porta alla ricerca della verità ma alla gratificazione di se stessi; la disponibilità a fare sempre il primo passo senza attendere necessariamente la risposta; la consapevolezza che a convertire i cuori è solamente Dio e che la conversione della ragione non coincide sempre con la conversione del cuore; la determinazione a cercare la pace e la concordia con l’altro, che passa attraverso il dialogo nella sincerità e nella verità.

Prof. Valentino Cottini