

AII
275

Paola Pizzo

Chiesa e islam nell'età contemporanea

*Tra crisi della coabitazione
e prospettive di dialogo*



Copyright © MMVIII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133 A/B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-0506-4

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: febbraio 2008

Indice

Introduzione	7
--------------------	---

Capitolo primo

Problematiche della coabitazione in età moderna e contemporanea

1. La condizione delle minoranze religiose nell'Impero ottomano	11
2. Le riforme ottomane e lo statuto delle minoranze	15
3. L'emiro 'Abd al-Qādir e i cristiani	20
4. La crisi della coabitazione nel Novecento	24

Capitolo secondo

Cristianesimo e islam nel XX secolo

1. Chiesa e islam prima del Concilio Vaticano II	27
2. L'esperienza spirituale di Louis Massignon	29
3. La fraternità universale di Charles de Foucauld	38

Capitolo terzo

L'età del Concilio

1. Verso il Concilio Vaticano II	45
2. L'istituzione del "Segretariato per i non cristiani"	49
3. Paolo VI e la <i>Nostra aetate</i>	50
4. Lo sviluppo del terzo paragrafo della <i>Nostra aetate</i>	54
5. Dialogo e missione alla luce della <i>Nostra aetate</i>	57
6. Il dialogo "organizzato"	61

Capitolo quarto

Chiesa e islam alla luce dello “spirito di Assisi”

1.	Giovanni Paolo II	65
2.	“Ai giovani musulmani del Marocco”	68
3.	Lo spirito di Assisi	70
4.	Cristianesimo e islam: un’amicizia possibile?	75

Capitolo quinto

**La coabitazione negli stati moderni:
alcune note sulla presenza dei musulmani in Italia**

1.	Introduzione	77
2.	L’immigrazione musulmana in Italia	78
3.	Il numero dei musulmani in Italia	79
4.	Attori sociali della comunità islamica e punti di aggregazione	83
5.	La situazione giuridica dei musulmani in Italia	86
6.	L’islam italiano	88
7.	Verso una conclusione	90

Bibliografia	91
--------------------	----

Indice dei nomi	95
-----------------------	----

Introduzione

All'alba del XXI secolo le religioni sembrano tornate protagoniste della storia e della politica. Nel Novecento esse sembravano destinate a scomparire dalla vita pubblica, oscurate dal fenomeno della secolarizzazione. Ma il millennio che si è appena aperto ha assistito, invece, a una rinascita di vitalità dell'elemento religioso, fino a caratterizzarne i suoi primi passi. Gli attacchi dell'11 settembre 2001 e la lotta contro il terrorismo che pretende di riferirsi all'islam, sono soltanto l'esempio più immediato di un processo più ampio ancora in corso. Il recente dibattito sull'inserimento dei riferimenti alla civiltà ebraico-cristiana nella Costituzione dell'Unione europea, o le ricorrenti polemiche in Italia su tanti temi connessi alla morale o alla dottrina cattolica e alla presunta ingerenza della Chiesa nel dibattito pubblico, provano l'estrema vivacità della posizione della religione nella vita dell'uomo contemporaneo.

Il nuovo secolo sembra mostrare una sempre maggiore incompatibilità tra due delle maggiori religioni mondiali: il cristianesimo e l'islam. Le semplificazioni che fanno coincidere la Chiesa con il mondo occidentale e l'islam come l'antagonista orientale e terzomondiale, non fanno che alimentare l'idea che le due religioni siano irriducibili e destinate allo scontro. La lettura di Huntington della storia come scontro tra zone di faglia definite in base alla cultura religiosa alimenta l'ipotesi di inconciliabilità tra le civiltà suscitate dal cristianesimo e dall'islam.

Per certi aspetti, la crisi della coabitazione tra le due grandi religioni nell'ultimo secolo sembra confermare almeno una certa difficoltà di convivenza negli stessi spazi e all'interno delle stesse strutture statali o nazionali. Ma se si guarda all'esperienza del passato secolare dei popoli del Mediterraneo, si constata che fasi di scontro e periodi di riavvicinamento sono caratteristiche ricorrenti del rapporto tra le due

civiltà e le due sponde del Mare bianco. Quella del Mediterraneo, è una storia di oscillazioni tra scontro e incontro, coabitazione e conflitto, scambio e chiusura.

Il Novecento ha conosciuto una fase di profonda svolta e ripensamento soprattutto all'interno della Chiesa cattolica nei confronti delle altre religioni e dell'islam in particolare. La svolta conciliare ha determinato un mutato atteggiamento della Chiesa verso l'islam e ha aperto la strada ad un cammino di dialogo rispettoso e di ricerca nel tentativo di conoscere e studiare l'altro, riprendendo un'antica tradizione della Chiesa. Nel primo impero islamico era più frequente di quanto non lo sia spesso in tempi attuali lo studio, la conoscenza approfondita accompagnata da momenti di dialogo tra studiosi o intellettuali e uomini di religione delle due comunità. Basti solo citare il grande contributo che i cristiani arabi all'interno dell'impero musulmano hanno offerto alla formazione e allo sviluppo della civiltà arabo-islamica in tanti settori del sapere.

Con la fine dell'Impero ottomano e le guerre arabo-israeliane sembra essersi interrotta la storica convivenza tra ebrei, cristiani e musulmani sulla riva sud del Mediterraneo. L'esperienza del nazionalismo portò con sé non solo la fine degli imperi multinazionali, ma anche il logoramento del tessuto di coabitazione tra genti di religioni diverse. In tempi più recenti, i fenomeni migratori del Novecento hanno creato sulla riva settentrionale del Mediterraneo nuovi spazi di coabitazione, suscitando inedite situazioni di incontro e conflitto, ma anche opportunità di dialogo.

Le pagine che seguono vorrebbero tentare di ripercorre le ultime fasi del rapporto secolare tra la Chiesa cattolica e l'islam, sottolineando come la svolta conciliare abbia determinato un cambiamento radicale nello sguardo che essa rivolge al mondo contemporaneo in generale, e al mondo delle religioni e all'islam, in particolare. Le premesse di questa svolta erano già segnate nel cammino e nelle intuizioni di alcuni uomini che seppero cogliere e sperimentare un modo nuovo di rapportarsi all'altro, sia nella Chiesa che nell'islam stesso. In queste pagine si ripercorrono le vicende di alcuni di questi personaggi, come l'emiro algerino 'Abd al-Qādir, Charles de Foucauld e Louis Massignon. Le loro intuizioni e lo spirito di incontro che li animava verrà recepito dal Concilio, su cui si insisterà nel corso di queste pagine,

momento chiave nel passaggio ad una nuova coscienza dell'incontro con l'altro, da cui scaturiranno le iniziative di incontro di Giovanni Paolo II con l'islam, ma non solo.

La coabitazione interrotta dalla crisi del Novecento sulla sponda meridionale del Mediterraneo, si ripropone oggi sul versante europeo, a seguito delle migrazioni che hanno portato dall'Africa e dall'Oriente molti musulmani a stabilirsi in Europa. In queste pagine verrà preso in esame il caso italiano, un'esperienza ancora giovane e iniziale di coabitazione, ma che già pone interrogativi numerosi e profondi circa la capacità dei nuovi cittadini di integrarsi nel contesto sociale italiano, creando le premesse per una nuova civiltà del convivere.

I primi quattro capitoli di questo libro riprendono e aggiornano alcuni temi trattati in Paola PIZZO, Valeria GUTTEREZ, *I Cristiani e l'Islam*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1996.

L'ultimo capitolo riprende alcune considerazioni già inserite nella raccolta di saggi dedicata al professor Luigi Pellegrini nel suo settantesimo compleanno, *Ubi neque erugo teque tinea demolitur*, a cura di Maria Grazia DEL FUOCO, Liguori, Napoli 2006.

Capitolo primo

Problematiche della coabitazione in età moderna e contemporanea

1. La condizione delle minoranze religiose nell'Impero ottomano

Nella prima metà del XIII secolo, quando ormai lo slancio crociato si era esaurito, si assisté all'ascesa dell'impero che riunirà nuovamente la comunità islamica. La prima espansione della casa ottomana ricalcò le vicende dei tanti clan turchi provenienti dall'Asia centrale, sospinti verso Occidente dall'avanzata dei Mongoli¹. Il cavaliere Ertogrul, fondatore della dinastia, si mise al servizio del sultanato di Rum, uno dei potenti regni dell'Anatolia in lotta con Bisanzio. Il cavaliere asiatico, come ricompensa per i suoi successi contro l'esercito bizantino, ricevette in dono dal sultano un piccolo feudo, il primo nucleo del futuro Impero ottomano. Alla morte di Ertogrul nel 1288, al figlio Osman spettò di consolidare e allargare i possedimenti del clan Osmanli. Egli giunse fino al Bosforo, quindi si diresse verso Bursa e Nicea. Alla sua morte (1326), l'Impero ottomano era diventato una potenza di prima grandezza nella regione, in grado di competere con Bisanzio.

La rapida avanzata delle truppe ottomane verso Occidente si può

¹ Sulle tematiche trattate in questo capitolo si veda Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Oxford–New York 2002³ (I ed. 1961); Stanford J. SHAW, Ezel Kurd SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vv., Cambridge University Press, 1976-1977; Robert MANTRAN, *Storia dell'Impero ottomano*, Argo, Lecce 1999 (I ed. Paris 1989); nonché Biancamaria SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Carocci, Roma 1998; Pier Giovanni DONINI, *Il mondo islamico. Breve storia dal Cinquecento ad oggi*, Laterza, Roma–Bari 2003.

spiegare non solo con l'abilità guerriera dei cavalieri asiatici, ma anche per lo spirito guerriero/cavalleresco, a tratti mistico, che animava i soldati. Numerosi erano, infatti, i guerrieri asceti (*ghazi*) che si dedicavano alla guerra santa in nome dell'islam. Dopo la riorganizzazione dell'esercito operata da Murad I (1359–1389), l'esercito ottomano procedette a marce forzate verso Occidente. Passando in Europa, gli ottomani conquistarono la Tracia, occupando Adrianopoli nel 1361. Gli eserciti cristiani uniti vennero sconfitti nel 1363 nei pressi della Maritza. Sofia venne presa nel 1382, mentre la battaglia finale di Kosovo (1389) segnò il passaggio definitivo dell'Europa orientale all'Impero ottomano.

Tuttavia la conquista di Bisanzio, grande aspirazione dell'islam fin dai tempi delle prime conquiste, pareva ancora lontana. L'Europa cristiana fu scossa grandemente dall'avanzata dei turchi. Dai loro possedimenti europei, infatti, gli ottomani lanciavano incursioni verso l'Ungheria, la Valacchia, la Bosnia. I regni cristiani, com'è noto, decisero di ricreare un'alleanza di tipo crociato e costituirono un esercito unitario al comando di re Sigismondo di Ungheria. Ma nella battaglia di Nicopoli (1396), l'esercito cristiano fu sconfitto. Da questo momento gli ottomani, pur non avendo ancora conquistato Bisanzio, dettano legge al *basileus*, imponendo la presenza di un giudice musulmano per l'amministrazione della giustizia presso la popolazione turca della città, nonché la costruzione di una moschea. Il destino di Bisanzio era segnato. Ma un'improvvisa avanzata dei Mongoli a Oriente, tenne gli ottomani lontano dalla città ancora per mezzo secolo. Fu Maometto II il conquistatore a prendere possesso della città il 29 maggio del 1453. Con un gesto altamente simbolico, egli si recò immediatamente nella basilica di Santa Sofia e compì la preghiera musulmana nel luogo centrale della fede cristiana, ordinando che venisse trasformata in una moschea.

Bisanzio–Istanbul divenne la cerniera delle due parti dell'impero, quella europea e quella asiatica. Dal 1453 in poi Costantinopoli non fu più una città cristiana. I nuovi padroni vollero dimostrarlo chiaramente trasformando in moschee, sull'esempio di Santa Sofia, quasi tutte le chiese della capitale. L'islam aveva prevalso sulla cristianità. Ma, fatto ancora più importante, Istanbul si apprestò a diventare il centro del mondo musulmano. Il sogno degli inizi si era realizzato: il muezzin in-

tonava l'appello alla preghiera nella capitale dell'impero cristiano. Il sultano Selim I, all'inizio del Cinquecento, dopo aver catturato l'ultimo califfo 'abbaside, lo costrinse ad abdicare in suo favore. Fino alla sua abolizione da parte di Kemal Atatürk nel 1924, il califfato restò in mani ottomane.

Istanbul accrebbe la sua connotazione di città cosmopolita, attirando genti da ogni parte dell'impero. Notevole era anche la presenza di cristiani ed ebrei, da sempre presenti nella città. Inoltre, la popolazione cristiana si accrebbe per la presenza di mercanti veneziani e genovesi, nonché di artisti e intellettuali, attratti dal richiamo dell'economia in espansione della nuova capitale ottomana. Ormai i cristiani si trovarono sotto la tutela dell'Impero ottomano. Nella capitale la distinzione tra i due gruppi religiosi maggioritari, musulmani e cristiani, era facilitata dalla geografia della città: la strettoia del Corno d'Oro separava Stambul, la parte musulmana, dai quartieri dei cristiani di Pera e Galata. Qui risiedevano non solo i sudditi cristiani della città, ma anche gli ambasciatori delle potenze cristiane, come i mercanti europei. I cittadini stranieri residenti nell'impero godevano di uno statuto particolare, regolato da trattati bilaterali tra l'Impero ottomano e gli stati di appartenenza, denominati Capitolazioni, che rimarranno in vigore fino al varo delle riforme in età moderna².

Il sultanato ottomano volle marcare fin dalla conquista il possesso della città operando una serie di trasferimenti forzati di popolazione. I greci vennero deportati, mentre furono trasferite in città genti turche, oppure non musulmane, ma provenienti da altre regioni dell'impero: greci dal Peloponneso, armeni dall'Asia minore, ebrei di Salonicco. Tale pratica continuò a seguito di nuove conquiste quando da Siria, Egitto e Serbia furono nuovamente praticati trasferimenti di popolazione verso Istanbul. Alla metà del XVI secolo i musulmani avevano superato la maggioranza nella composizione confessionale della popolazione urbana. Sebbene la città fosse un agglomerato di genti di etnie e religioni diverse, vi era una marcata separazione geografica e funzionale tra le varie componenti cittadine. I vari gruppi mantennero una forte coesione interna grazie all'abitudine di concentrarsi in zone omogenee nella città e di acquisire ciascuna una specializzazione pro-

² Sulle Capitolazioni si veda DONINI, *op. cit.*, pp. 129–135.

fessionale. Così, ad esempio, i musulmani arabi si dedicavano ai lavori edili, gli armeni praticavano l'intermediazione finanziaria e così via. In questo crogiuolo di lingue e religioni diverse, ciascun gruppo mantenne la sua identità, senza confondersi con gli altri. Al contrario la pratica religiosa, rinsaldava i legami comunitari. Il vivere assieme fisico, attorno alla propria chiesa, moschea o sinagoga, alimentava il senso di appartenenza e di identità. Tale sistema era favorito dalla stessa amministrazione ottomana che trovava senz'altro più comodo lasciare che ogni comunità si mantenesse unita e si autogestisse. Il capo civile della comunità era il capo religioso, patriarca o rabbino. Ogni comunità etnica o religiosa godeva di diritti e privilegi, ed era sottoposta a obblighi. Garante del buon andamento dei rapporti tra comunità e stato era il capo religioso. Si elaborò così il noto sistema del *millet*, in cui ogni "nazione" soggetta all'autorità ottomana soggiaceva al suo interno alle regole imposte dalla comunità stessa³. Questo sistema permise, certo, ai non musulmani di integrarsi nella società ottomana, pur nel rispetto della prassi che assegnava ai musulmani la supremazia in ogni attività. Sono pochi i cristiani che riuscirono ad acquisire posizioni elevate nella società ottomana. Alcuni divennero medici di corte o traduttori, e questo permise loro di guadagnarsi la fiducia dei potenti ottomani assieme ad alcuni privilegi, come l'esenzione dal pagamento della tassa di capitazione. Ma sono casi rari. Altri si conquistarono una posizione di rilievo perché abili nel commercio e nella trattazione internazionale. Costoro iniziarono a formare la borghesia stambuliota, classe ricca e potente che iniziò ad attirare l'invidia dei potenti musulmani.

Nonostante le differenze tra le varie etnie restassero marcate, anche dal sistema sociale in vigore, a livello di popolo si assisté ad una certa assimilazione dettata dall'uso delle stesse abitudini e modi di vita. È quello che con terminologia moderna potremmo chiamare un "dialogo di vita", quel modo di coesistenza pacifica e fruttuosa che si viene a

³ Sul sistema del *millet* e sulla condizione delle minoranze religiose nell'Impero ottomano si veda Benjamin BRAUDE, Bernard LEWIS, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society*, 2 voll., Holmes & Meier, New York 1982, Laurent CHABRY, Annie CHABRY, *Politique et minorité au Proche-Orient*, Maisonneuve et Larose, Paris 1984, Youssef COURBAGE, Philippe FARGUES, *Chrétiens et Juifs dans l'islam arabe et turc*, Fayard, Paris 1992.

creare quando si vive, si cresce e si muore fianco a fianco, così tipico delle società mediterranee.

2. Le riforme ottomane e lo statuto delle minoranze

La crisi in cui versava l'Impero ottomano ai primi dell'Ottocento spinse il sultano ad emanare una serie di riforme dello stato, note col nome di *tanzimat*⁴. Il primo atto di questa fase di riforma è costituito dalla Carta di Gulhané (3 novembre 1839). Questo documento dichiarò per la prima volta nell'Impero ottomano l'uguaglianza tra i sudditi musulmani e i non musulmani. Esso garantiva la sicurezza completa agli abitanti e ai loro beni, a prescindere dall'etnia o dalla religione di appartenenza. Questa assicurazione venne riconfermata nel 1846 da una dichiarazione del ministro Rashid Pacha davanti ai rappresentanti delle comunità non musulmane: «Sua Maestà vuole la felicità dei suoi sudditi musulmani, e vuole anche che i cristiani e gli ebrei che sono allo stesso modo suoi sudditi, godano di riposo e protezione. La differenza di religione e di setta non riguarda che loro; non nuoce ai loro diritti»⁵.

Un altro passo decisivo per la storia dei rapporti tra cristiani e musulmani sotto gli ottomani fu segnato nel momento in cui venne affrontato per la prima volta in modo diretto il problema della sorte dei cristiani convertiti dall'islam. Gli apostati erano regolarmente condannati a morte con lo scandalo delle potenze europee. Alla luce del nuovo spirito delle riforme, davanti all'ennesimo caso di condanna di un apostata, nel 1844 il console britannico protestò vigorosamente col primo ministro turco, esigendo dal Sultano un pronunciamento che interrompesse tale pratica brutale. Se in un primo tempo il ministro bollò come impossibile una richiesta che andava contro i principi fondamentali della legislazione ottomana, fondata sulla legge religiosa, poco tempo dopo il Sultano fece sapere al governo britannico che inten-

⁴ Sulle crisi ottocentesca dell'Impero si veda, tra gli altri, DONINI, *op. cit.*, pp. 217-230.

⁵ Cfr. Sami Awad AL-DEED ABU-SAHLIEH, *Non-musulmans en pays d'islam. Cas de l'Egypte*, Fribourg, Ed. Universitaires 1979, p. 87.

deva prendere delle misure efficaci per impedire che in futuro venisse inflitta la pena di morte ai cristiani provenienti dall'islam.

Undici anni più tardi un decreto califfale abolì le due principali discriminanti rispetto ai non musulmani applicate fino a quel momento: la tassa di capitazione e, di conseguenza, l'esenzione dal servizio militare. Tuttavia, non stupisce che furono proprio i non musulmani a criticare questo provvedimento. Anzi, in alcune regioni dell'impero si assisté a forme così dure di protesta che il governo fu costretto a modificare la norma, istituendo la possibilità di pagare una somma di denaro che sostituisse l'obbligo di leva.

All'indomani della guerra di Crimea, la Turchia aveva bisogno di concludere un trattato di pace a lei favorevole. In questo contesto la Sublime Porta emanò un importante decreto che mirava anche ad ingraziarsi le potenze europee. Si trattava del famoso Hatti-Humayun del 18 febbraio 1856. Vale la pena esaminare da vicino alcuni dei suoi articoli, di particolare interesse per il tema che stiamo trattando.

L'articolo 1:

Le garanzie promesse da parte nostra a tutti i sudditi del mio impero dal Hatti-Humayun di Gulhané e dalle leggi di *Tanzimat* senza distinzione di classe né di culto, per la sicurezza delle loro persone e dei loro beni, nonché per la salvaguardia del loro onore, sono oggi confermate e consolidate, e saranno prese misure efficaci perché ricevano piena e intera applicazione.

L'articolo 9 dispose il libero accesso ai musulmani come ai non musulmani a tutte le funzioni pubbliche o militari. Ricordiamo come in passato questi uffici fossero riservati ai soli musulmani.

L'articolo 11 sancì la creazione di una nuova istituzione, i Tribunali Misti, con giurisdizione sugli affari commerciali, giudiziari e criminali che riguardavano musulmani e non musulmani. In questi tribunali, fatto molto importante, erano ammesse allo stesso titolo le testimonianze di cittadini musulmani, come quelle dei non musulmani, anche se questi ultimi testimoniavano contro dei sudditi musulmani.

L'articolo 19 dispose l'uguaglianza fiscale di tutti i sudditi, senza distinzione di classe o di religione.

Il Hatti-Humayun del 1856 costituì il momento decisivo di un processo mirante a passare da un sistema giuridico religioso ad uno laico. Evidentemente, tutte queste disposizioni non trovarono una perfetta

applicazione fin dall'inizio. Tuttavia andavano a scardinare alcuni principi fermamente stabiliti fin dalla nascita del primo stato islamico. Si faceva un passo al di là della tolleranza, nello spirito di concedere il pieno diritto di cittadinanza a tutti, senza alcuna distinzione di fede o etnia.

Indubbiamente le riforme ottomane furono ispirate e modellate prendendo a esempio principi e valori che avevano trovato cittadinanza in Europa già da alcuni decenni. Tuttavia sarebbe interessante studiare in maniera approfondita l'applicazione di questi stessi principi da parte degli europei che si avviavano, o già si erano avviati, nella fase coloniale, ad occupare gran parte delle terre una volta sotto il governo ottomano. Solo a titolo di esempio, citiamo alcune considerazioni espresse dal console generale britannico in Egitto nel 1910, Lord Cromer, che rimase per decenni il vero padrone del paese. Egli sosteneva che era innegabile la superiorità del genio inglese rispetto all'arretratezza congenita dell'orientale. L'orientale, a suo giudizio, era portatore di ogni sorta di debolezza, incapace di governare il proprio paese, degradato moralmente, incapace di un pensiero logicamente elaborato, trascurato nel modo di vita⁶.

Continuando la nostra panoramica sulla coabitazione all'interno dell'Impero ottomano in via di trasformazione, si arrivò all'emanazione della prima costituzione il 23 dicembre 1876. Il dibattito intorno a questo testo fu molto accanito. Il gruppo degli '*ulama*', gli esperti in scienze islamiche, si lanciò violentemente contro la possibilità che i non musulmani partecipassero allo stesso titolo dei musulmani nell'assemblea nazionale. Costoro affermavano che tale principio si opponeva alla *shari'ah*, la legge divina islamica. Inoltre si opponevano fermamente a che fosse menzionata esplicitamente la possibilità per i cittadini di altre confessioni di accedere all'esercito e di testimoniare nei tribunali al pari dei musulmani. Questa opposizione dell'*establishment* religioso ufficiale obbligò a sfumare i termini dell'egualitarismo che era emerso fino ad allora nei documenti ufficiali.

Il trattato di Losanna del 1923 sancì in modo definitivo la questione delle minoranze. Vediamone in dettaglio alcuni articoli.

⁶ Cfr. The EARL OF CROMER, *Modern Egypt*, Macmillan, London 1908, pp. 202-203.

Secondo l'articolo 38:

Il governo turco si impegna ad accordare a tutti gli abitanti della Turchia piena e completa protezione della loro vita e della loro libertà senza distinzione di nascita, di nazionalità, di lingua, di razza o di religione. Tutti gli abitanti della Turchia avranno diritto al libero esercizio, sia pubblico che privato, di ogni fede, religione o credo la cui pratica non sia incompatibile con l'ordine pubblico e i retti costumi. Le minoranze non musulmane godranno pienamente della libertà di circolazione e di emigrazione nel rispetto delle misure che si applicano, sulla totalità o su di una parte del territorio, a tutti i cittadini turchi e che saranno adottate dal governo turco per la difesa nazionale o per il mantenimento dell'ordine pubblico.

L'uguaglianza di tutti i cittadini turchi era ribadita dal successivo articolo 39:

I cittadini turchi appartenenti alle minoranze non musulmane godranno degli stessi diritti civili e politici dei musulmani. Tutti gli abitanti della Turchia, senza distinzione di religione, saranno uguali davanti alla legge. La differenza di religione, di credo, o di confessione non dovrà nuocere ad alcun cittadino turco per quanto concerne il godimento dei diritti civili e politici, specialmente per l'ammissione agli impieghi pubblici, alle funzioni o alle onorificenze, nonché all'esercizio delle diverse professioni e attività.

L'articolo continuava enunciando la possibilità di usare liberamente lingue diverse da quella ufficiale nell'ambito della religione, della stampa o giudiziario. L'articolo 40 infine merita di essere citato perché stabilì la libertà religiosa per ogni confessione:

I cittadini turchi appartenenti a minoranze non musulmane godranno dello stesso trattamento e delle stesse garanzie di diritto e di fatto rispetto agli altri cittadini turchi. Avranno in particolare uguale diritto a creare, dirigere e controllare a loro spese ogni istituzione caritativa, religiosa o sociale, ogni scuola e altro istituto d'insegnamento o di educazione, con il diritto di farvi libero uso della propria lingua e di esercitarvi liberamente la propria religione.

Si è voluto prendere come esempio la Turchia ed analizzare più da vicino la storia della coabitazione tra musulmani e minoranze cristiane in quella terra perché sembra un caso molto significativo ed emblematico per tutto il Mediterraneo. Pur con le limitazioni che si sono viste, l'atteggiamento di tolleranza della Sublime Porta verso le minoranze

religiose è stato per secoli un caso singolare in Europa. Gli ebrei e i musulmani di Spagna cacciati nel xv secolo si rifugiarono in gran numero proprio nell'Impero ottomano. In quest'ultimo, il cammino verso la modernità è stato senz'altro difficile e doloroso, basti ricordare il tragico eccidio degli armeni, durante la prima guerra mondiale e il drammatico scambio di popolazione tra Grecia e Turchia di poco successivo⁷. Tale cammino rimane pur sempre significativo ed esemplare di quella abitudine a coesistere gli uni accanto agli altri che si è vista tipica delle società del Mediterraneo del sud. Indubbiamente tutto ciò era facilitato da una comunanza di sentire e, per quanto possibile, di mentalità, cosa che fece dire ad un osservatore straniero in Egitto, Lord Cromer, che non riusciva a trovare alcuna diversità tra i cristiani copti e i musulmani di quel paese, anzi notava che il modo di vivere, di abitare, di mangiare, la stessa mentalità non differiva più di tanto tra le due comunità⁸. Diverso fu il caso, infatti, dell'incontro tra il cristiano europeo e l'orientale, incontro che assunse il carattere della dominazione straniera e dell'oppressione. Accenniamo solo a titolo di esempio alla difficile posizione della Chiesa in Algeria arrivata al seguito dell'occupazione francese nel 1830, identificata col nemico coloniale da tanta parte della popolazione⁹. Analogamente anche in Libia i rapporti tra cristiani e musulmani locali furono segnati dalla mediazione coloniale¹⁰.

⁷ Su queste tragiche vicende si vedano Yves TERNON, *Gli armeni. 1915–1916: il genocidio dimenticato*, Rizzoli, Milano 2003 (I ed. Paris 1977), Marco IMPAGLIAZZO, *Una finestra sul massacro. Documenti inediti sulla strage degli armeni (1915–1916)*, Guerini, Milano 2000, Gérard DÉDÉYAN, *Storia degli armeni*, Guerini, Milano 2003.

⁸ Sull'esperienza di Lord Cromer rispetto alla questione confessionale in Egitto si veda Paola PIZZO, *L'Egitto agli egiziani! Musulmani, cristiani e idea nazionale (1882–1936)*, Zamorani, Torino 2003, in particolare pp. 81–82.

⁹ Sulla vicenda della Chiesa algerina si veda l'esperienza tutta particolare del cardinal Duval in Marco IMPAGLIAZZO, *Duval d'Algeria. Una Chiesa tra Europa e mondo arabo (1946–1988)*, Studium, Roma 1994.

¹⁰ Cfr. Vittorio IANARI, *Chiesa, coloni, islam. Religione e politica nella Libia italiana*, Sei, Torino 1995.

3. L'emiro 'Abd al-Qādir e i cristiani

Non ci sembra fuori luogo trattando dell'età ottomana tracciare il profilo dell'eroe della resistenza algerina all'occupazione francese. L'emiro, infatti, visse l'esperienza della periferia dell'impero, assediata dalle grandi potenze.

La vicenda dell'occupazione francese dell'Algeria nel 1830 è nota¹¹. Vogliamo qui soffermarci sulla figura spirituale di colui che guidò la resistenza locale agli europei.

Nel contesto dell'espansione coloniale europea nei paesi islamici emerse una figura singolare di musulmano, che è possibile definire come uno dei primi tentativi di creare una teologia islamica del dialogo. 'Abd al-Qādir, padre del nazionalismo algerino, visse una dimensione religiosa e spirituale non comune, pur nelle vicende militari che le circostanze storiche imposero. Questa dimensione rese possibile una comprensione profonda della vicenda umana e dei valori di ogni religione, in particolare del cristianesimo, rendendo possibili incontri inaspettati e scevri di pregiudizi, in un contesto che, al contrario, avrebbe favorito contrapposizioni e ostilità.

La formazione religiosa di 'Abd al-Qādir risentì moltissimo della spiritualità della confraternita mistica della *Qadariyyah*, incarnata dal modello di suo padre e dall'esperienza dei mistici incontrati nei suoi lunghi soggiorni in Oriente. All'epoca dell'occupazione francese, 'Abd al-Qādir fu nominato emiro e incaricato dal Bey di Orano di guidare la resistenza. Dopo numerosi tentativi di insurrezione, l'emiro fu costretto alla resa e venne condotto prigioniero in Francia, con la promessa di essere poi tradotto in un paese musulmano. Ma il suo esilio in Francia si prolungò. Grazie alla mediazione dell'ex vescovo di Algeri, mons. Dupuch, con cui aveva stretto un'intensa amicizia, venne infine trasferito dapprima in Turchia nel 1849, poi nel 1855 a Damasco. Qui nel 1860 si rese protagonista della difesa dei cristiani ma-

¹¹ Nella vasta bibliografia si veda Gianpaolo CALCHI NOVATI, *La rivoluzione algerina*, dall'Oglio, Milano 1969; Alistair HORNE, *Storia della guerra d'Algeria 1954-1962*, Rizzoli, Milano 1980 (I ed. Macmillan, London 1977); Patrick EVENO et Jean PLANCHAIS (Eds.), *La guerre d'Algérie*. Laphomic, Alger 1990 (I ed. La Découverte et *Le Monde*, Paris 1989).

roniti contro i massacri perpetrati dai drusi.

È interessante soffermarsi sulle amicizie dell'emiro con i cristiani. Come abbiamo detto, egli era legato da un rapporto di amicizia con Mons. Dupuch, conosciuto in occasione di uno scambio di prigionieri di cui si era fatto mediatore. La visita ebbe luogo il 3 settembre 1848 e la conversazione toccò il problema religioso. L'uso che l'emiro fece di termini religiosi, i riferimenti frequenti alle qualità di Dio, il suo vivo interesse per la dottrina cristiana, indussero il monsignore ad intravedere persino una possibile conversione dell'emiro al cristianesimo. Al di là di questa impressione del vescovo francese, nacque un'amicizia improntata ad un grande rispetto reciproco e destinata a crescere nel tempo.

Durante la prigionia francese, l'emiro ebbe modo di incontrare anche il conte Falloux, fervente cattolico e membro dell'Assemblea costituente. Il colloquio fu una sorta di intervista in cui l'emiro sembrò delineare l'immagine di una società multirazziale e multireligiosa come l'unico futuro possibile per le giovani generazioni: «I miei pensieri sono oggi come quelli che avevo quando ho depresso le armi. Io non spero che una cosa, il pellegrinaggio alla Mecca [...] Non ho affatto generato io gli avvenimenti. Sono loro che mi hanno reso quello che sono stato [...] Io studio tutti i giorni la mia religione e non ho ancora terminato questo studio, ma se la libertà dei nostri culti ci è garantita, i vostri bambini e i nostri potranno essere educati in comune»¹². La convivenza pacifica di popoli diversi sarebbe divenuta realizzabile solo se i legami tra gli uomini si fossero fondati su basi religiose, nel rispetto e nella libera pratica della rispettiva fede. A proposito del Papa, diceva: «Io rispetto il Papa e conosco l'esistenza della sua capitale. Lo considero come un amico dei credenti sinceri che sono qui [...] Se il Papa volesse convocare un'assemblea tra i suoi sacerdoti e i miei, sarei onorato di prendere il mio posto»¹³. Falloux rimase toccato dall'incontro con l'emiro, nel quale scoprì una religiosità diversa dalla propria ma profonda e più aperta al dialogo di quanto egli pensasse.

¹² Cfr. Conte DE FALLOUX, *Mémoires d'un royaliste*, Paris 1925, pp. 340–342.

¹³ Ivi, p. 345.

Un'altra prova della stima dell'emiro per i cristiani è data da questa testimonianza sulle suore della Carità che lo assistevano in carcere: «Sorella St. Pierre, salve a voi. Voi e le vostre sorelle vivete per fare il bene, siete generose e magnanime, perché avete lasciato tutto, il mondo e i suoi piaceri per dipendere soltanto da Dio e amare gli uomini»¹⁴.

Un importante capitolo del rapporto tra l'emiro algerino e i cristiani si è svolto durante l'esilio a Damasco. Nel 1855, quando egli vi si stabilì, la Siria si trovava in una situazione particolarmente complessa, sotto la dominazione ottomana. Il Libano, terra in cui convivevano pacificamente da secoli cristiani maroniti e drusi, era stato annesso alla Siria. I turchi erano preoccupati delle aspirazioni indipendentiste dei maroniti libanesi, protetti dalla Francia, potenza cattolica. Proprio sotto pressione della Francia, gli ottomani garantirono alcune norme di parificazione tra i due gruppi. Ai cristiani però non venne riconosciuto il diritto di girare armati e di espletare il servizio militare, sostituito con la nota tassa di capitazione. Il malcontento si diffuse subito tra i cristiani, i quali si rifiutarono di pagare l'imposta. Questo portò rapidamente ad un clima di ostilità e rivendicazione fra le due comunità religiose, tanto che infine i drusi, sostenuti dai turchi, compirono i primi massacri di cristiani in varie città della Siria. Le vittime cristiane arrivarono a 200.000, mentre il quartiere cristiano di Damasco fu assalito e quasi completamente distrutto. Fu in questa drammatica vicenda che l'emiro 'Abd al-Qādir si rese protagonista di un gesto di umanità, salvando la vita a circa 12.000 cristiani.

L'emiro algerino aveva acquistato una certa autorevolezza nella città, insegnando periodicamente nella grande moschea degli Omayyadi. Nel clima di tensione di quel periodo, alcuni drusi gli rivelarono il proposito di sterminare i cristiani, ma l'emiro espresse la sua ferma disapprovazione e tentò di dissuaderli avvertendoli delle tensioni che ne sarebbero derivate tra l'Oriente e l'Europa. Inviò persino un messaggio ai loro capi e andò in visita presso l'ambasciatore turco. Anche un appello al muftì di Damasco rimase inascoltato.

¹⁴ Cit. in A.J. TEMIMI, "Lettres inédites de l'Emir Abd-el-Kader", in *Revue Maghrébine*, 1 (1978), p. 186.

L'8 luglio 1860 un gruppo di giovani musulmani disegnò alcune croci nelle strade della città e obbligò i cristiani a passarvi sopra. Il giorno seguente gruppi armati di drusi assalirono il quartiere cristiano di Damasco. 'Abd al-Qādir, saputo dell'attacco, vi si recò con alcuni algerini che aveva provveduto ad armare, invitando i cristiani ad uscire dalle loro case per trarli in salvo. L'emiro li accolse prima nella sua residenza, ma, divenuti una moltitudine, decise di trasferirli nella fortezza turca. Offrì, inoltre, ospitalità ai consoli greco, russo, americano e francese, oltre che a numerosi religiosi e a 400 bambini¹⁵.

I tentativi dell'emiro di dissuadere i drusi dal continuare il massacro furono vani. Egli decise, allora, di offrire una ricompensa di 50 piastre a chiunque avesse portato un cristiano vivo. In questo modo riuscì a salvare circa 12.000 persone. Il comportamento dell'emiro suscitò numerosi consensi in Europa e rappresentanti di vari stati non tardarono ad inviare lettere di ringraziamento, doni e riconoscimenti.

È evidente che l'emiro 'Abd al-Qādir non coltivò rancore nei confronti dell'Europa cristiana. Anche il futuro vescovo di Algeri e fondatore dei Padri Bianchi, mons. Lavigerie, trasse dall'incontro con l'emiro l'impressione di trovarsi dinanzi a un uomo spirituale raro. Egli descrisse così un incontro con l'emiro dopo i tragici massacri di cristiani:

Quando mi alzai per uscire egli venne verso di me e mi tese la mano. Io pensai che era la mano che aveva protetto contro la morte i nostri fratelli sventurati e volli portarla alle mie labbra in segno di rispetto. Ma lui non lo accettò da parte mia, benché accettasse questo omaggio da tutti gli altri, perché vedeva nella mia persona un ministro di Dio. Io compresi ciò che pensava e dissi: Emiro, il Dio che io servo forse è anche il vostro, tutti gli uomini giusti devono essere suoi figli. Esprimevo così una speranza¹⁶.

¹⁵ Cfr. Gino CERBELLA, "L'azione dell'emiro Abd-el-Qader contro i drusi, massacratori, nel 1860, dei cristiani di Damasco", in *Africa* 3 (1973), pp. 51-63.

¹⁶ Cfr. C. LAVIGERIE, *Souscription recueillé en faveur des Chrétiens de Syrie*, Paris s.d.

4. La crisi della coabitazione nel Novecento

Nel secolo appena trascorso si è assistito ad un cambiamento radicale della realtà e delle dinamiche della coabitazione lungo le due sponde del Mediterraneo. Da un lato, si sono esaurite o ridotte situazioni secolari di convivenza interreligiosa, come quella degli ebrei e dei cristiani nel mondo arabo; dall'altra, il fenomeno dell'immigrazione e della globalizzazione ha accresciuto le comunità musulmane residenti nei paesi europei, modificando il tessuto religioso e culturale della popolazione nei paesi di tradizione cristiana.

Questo duplice movimento sembra lanciare messaggi contraddittori: da una parte, esso dimostra quasi l'impossibilità della convivenza, mentre, dall'altra, indica che essa è e sarà sempre di più lo scenario inevitabile della società moderna. All'inizio del secolo la coabitazione multireligiosa era una realtà rilevante sia nell'Oriente europeo, sia nel Mediterraneo. I grandi imperi multinazionali erano l'espressione di una convivenza regolata tra gruppi appartenenti a etnie e religioni differenti. L'impero austro-ungarico, zarista e ottomano, gestivano ciascuno in maniera particolare gli equilibri tra le varie comunità presenti nei loro confini. Ognuno di essi offriva in chiave diversa un esempio di stato multiconfessionale, laddove nell'Impero ottomano predominava la componente islamica, in quello asburgico la cattolica, mentre nella Russia zarista la maggioranza era costituita da cristiani ortodossi. La crisi degli imperi nel Novecento creò situazioni inedite per la convivenza multireligiosa. In molti casi, essa produsse effetti dirompenti, creando non poche difficoltà di coabitazione. Nel mondo arabo e turco, sulla sponda meridionale del Mediterraneo, i cristiani e gli ebrei cominciarono a lasciare le terre dell'islam.

Nel caso dei cristiani, non fu tanto una situazione di persecuzione religiosa a causare l'emigrazione, o almeno non agì soltanto questo fattore. Se si considera la vicenda degli armeni dell'Impero ottomano, vittime del primo genocidio del Novecento, la persecuzione fu sicuramente un elemento decisivo che incoraggiò i sopravvissuti a emigrare. Ma per le altre confessioni cristiane, la fine del sistema ottomano, con la sua relativa tolleranza eretta a sistema nel *millet*, aveva fatto emergere il fattore del nazionalismo turco in cui trovavano poco spazio altre appartenenze.

La funzione di ponte tra Oriente e Occidente esercitata fino ad allora dalle minoranze cristiane veniva erosa dall'emersione dell'ideologia nazionalista. La vicenda armena o le persecuzioni in Libano sembravano confermare i timori delle minoranze cristiane¹⁷. Alla fine della prima guerra mondiale, con il crollo dell'Impero ottomano, le minoranze cristiane cominciarono a manifestare un diffuso senso di insofferenza e il desiderio di sfuggire alla tutela del potere musulmano. Questo sentimento assunse forme diverse. Alcune comunità cristiane presentarono le loro proposte alla conferenza di Versailles, reclamando autonomia dallo stato islamico. In alcune memorie si invocava l'indipendenza, in altre più modestamente si richiedeva la protezione delle potenze cristiane. Così avvenne per i caldei e gli assiri in Iraq e la comunità siro-ortodossa in Siria.

In Egitto si assisté ad un fenomeno in parte diverso. L'esperienza di unità nazionale rappresentata dal *Wafd* aveva radunato attorno all'aspirazione all'indipendenza le varie confessioni religiose del paese. In nome di questo alto obiettivo, cristiani e musulmani misero da parte accuse e pregiudizi reciproci, almeno temporaneamente¹⁸. Un'esperienza analoga è quella della comunità ortodossa di lingua araba che rimase fedele all'ideale del nazionalismo arabo. Essi furono gli unici a salutare re Faysal che, sotto pressione francese, fu costretto ad abbandonare Damasco.

Il secondo conflitto mondiale portò anch'esso rilevanti conseguenze per la coabitazione religiosa nel Mediterraneo. In particolare, la creazione dello stato di Israele e le seguenti guerre arabo-israeliane mutarono le situazioni di convivenza tra ebrei e arabi, non solo in Terra Santa, ma in tutti gli altri paesi della regione. Gli ebrei del mondo arabo, anche se integrati da secoli nelle varie comunità, vennero identificati col nemico sionista e furono spinti all'emigrazione. D'altra parte, il nascente stato di Israele, che aspirava ad accrescere la sua popolazione a scapito di quella araba, non fece che incoraggiare questo

¹⁷ Cfr. Andrea RICCARDI (a cura di), *Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e Stati*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1994, pp. 5-15.

¹⁸ Sulla particolare vicenda del nazionalismo egiziano e delle sue componenti confessionali si veda Paola PIZZO, *op. cit.*

fenomeno e accolse con ogni mezzo i nuovi venuti¹⁹. In un altro contesto, la guerra di liberazione algerina dalla Francia, causò la fine e l'emigrazione della comunità cristiana più numerosa in terra d'islam, sebbene composta quasi totalmente da europei. A questo proposito, va tuttavia segnalata la posizione dell'arcivescovo di Algeri, il cardinal Duval e di un'esigua minoranza dei cristiani d'Algeria, che scelse di restare anche dopo l'indipendenza, fedele alla posizione che egli aveva tenuto durante gli anni della guerra di liberazione, non schierata tout court con il governo francese e le richieste dei *ped-noirs*²⁰.

Ancora una volta, come era accaduto durante e dopo la prima guerra mondiale, l'emersione dei nazionalismi finì per logorare il tessuto della coabitazione.

¹⁹ Cfr. Thomas G. FRASER, *Il conflitto arabo-israeliano*, il Mulino, Bologna 2002 (I ed. London 1995).

²⁰ Cfr. IMPAGLIAZZO, *Duval d'Algeria*, cit.

Capitolo secondo

*Cristianesimo e islam nel XX secolo*¹

1. Chiesa e islam prima del Concilio Vaticano II

William Montgomery Watt inizia una sua ampia opera dedicata alla storia dell'islam con queste parole: «Tra le grandi religioni mondiali l'islamismo è certo quella per cui riesce più difficile all'occidentale una considerazione non prevenuta. I motivi di questo fatto risalgono molto indietro nel passato». Egli passa poi a parlare di ciò che si scrisse in occidente sull'islam in occasione delle Crociate, continuando: «L'opinione occidentale sull'islam e i musulmani si orientò poi per secoli in base a questa “immagine distorta”. Anche la ricerca più obiettiva degli ultimi centocinquanta anni non è riuscita del tutto a retti-

¹ Per gli argomenti trattati in questo capitolo si veda in particolare Giulio BASSETTI SANI, *Per un dialogo cristiano-musulmano*, Vita e Pensiero, Milano 1969; CNER ET SRI, *Tous fils d'Abraham (Pour un regard chrétien sur l'islam)*, Chalet, Paris 1980; Andrea RICCARDI (a cura di), *Il Mediterraneo nel Novecento*, cit.; T. FEDERICI, *Il Concilio e i non cristiani, declaratio, testo e commento*, Editrice AVE, Roma 1966; *Tutti i documenti del Concilio*, Massimo, Milano 1971; Maurice BORRMANS, *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, Pontificia Università Urbana, Roma 1991; ID., *islam e cristianesimo, le vie del dialogo*, Edizioni Paoline, Milano 1993; CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Reconnaitre les Liens Spirituels qui Nous Unissent, 16 ans de dialogue islamo-chrétien*, CPDI, Città del Vaticano 1994; PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio (documenti 1963-1993)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994. Utili sono anche due raccolte di saggi: COMUNITÀ DI SANT'EGIDIO, *Cristianesimo e islam, l'amicizia possibile*, Morcelliana, Brescia 1989; ID., *Il dialogo non finisce, Pietro Rossano e le religioni non cristiane*, Morcelliana, Brescia 1994.

ficare, presso l'attuale osservatore occidentale, l'immagine dell'islam»².

Mentre tale immagine distorta dell'islam, che si era sviluppata attraverso i secoli per molteplici ragioni, perdurava nell'opinione generale, gli studi sul Corano e la tradizione islamica, giunti ad un periodo di fecondo sviluppo dalla fine del Settecento, indussero diversi studiosi occidentali a rivedere le proprie posizioni. Ma è in particolare nei secoli XIX e XX, con l'avvio di una ricerca storico-critica sulle origini islamiche e il sorgere di un nuovo corso della teologia cattolica, che entrò in crisi l'interpretazione corrente dell'islam, inteso fino ad allora come un'eresia cristiana, una specie di regressione rispetto al cristianesimo. In seguito, con lo sviluppo dell'orientalismo europeo, contemporaneo dell'espansione coloniale e dell'impegno missionario delle Chiese, gli studiosi cominciarono a considerare attentamente le origini storiche dell'islam e a distinguerne gli elementi originali da quelli assimilati da altre culture e religioni.

L'orientalismo europeo cercò di comprendere l'islam a partire dalle fonti arabo-islamiche piuttosto che da quelle occidentali. Questo approccio condurrà alcuni studiosi a confermare l'originalità del messaggio coranico. L'islam, non più considerato come una eresia cristiana, cominciò quindi ad essere compreso, sia teologicamente che scientificamente, come una delle grandi religioni monoteiste mondiali. Una religione che fa riferimento alle promesse fatte da Dio ad Abramo e alla sua discendenza, le cosiddette promesse abramitiche.

Nel secolo XX, quando in taluni ambienti si cominciava a liberare il campo dai pregiudizi culturali e teologici persistenti, nonostante il significativo impulso dato dall'orientalismo europeo, i cristiani in Occidente cominciarono a penetrare interiormente alcuni aspetti della fede islamica. La via perseguita si poneva come obiettivo la ricerca della spiritualità islamica, attraverso la sua espressione mistica, il sufismo. A questo proposito va ricordato il significativo apporto dato dal prete cattolico spagnolo Miguel Asín y Palacios che, sottolineando le origini cristiane della mistica musulmana e evidenziando la presenza di valori religiosi islamici, contribuì a una nuova apertura all'islam e alla sua spiritualità. Con il tempo poi le intuizioni dei mistici troveranno punti

² William M. WATT, A.T. WELCH, *L'islam, Maometto e il Corano*, Jaca Book, Milano 1981, p. 21.

di incontro con le ricerche più austere dei teologi. Intanto, alcuni pensatori cominciano ad aprire la strada alle nuove prospettive che verranno poi consacrate dal Concilio Vaticano II.

2. L'esperienza spirituale di Louis Massignon

Pioniere dell'incontro con l'islam in tempi ancora segnati dal pregiudizio reciproco, fu l'intellettuale francese Louis Massignon³, che seppe rompere il muro dell'incomprensione spendendo tutta la propria vita per l'avvicinamento dell'islam alla Chiesa. Il suo impegno, parallelo all'esperienza di Charles de Foucauld, rimarrà per sempre una pietra miliare del dialogo islamo-cristiano. Data la decisiva importanza di queste due figure per lo sviluppo del dialogo fino ad oggi, è necessario soffermarsi sulle principali esperienze di questi due precursori dell'incontro con l'islam.

Nato nel 1883, Louis Massignon ebbe i primi contatti con un paese musulmano nel 1904 in Marocco, dove si era recato per verificare i dati geografici di uno studio su Leone l'Africano, il musulmano Hassan Ibn Mohammed al-Wasan al-Fasi. L'Africa maghrebina non era nuova nella cultura della sua famiglia: il padre aveva vissuto per un certo tempo in Algeria. Ma le sue prime esperienze di studio dell'islam si svolsero al Cairo, dove, nominato nel 1906 membro dell'Istituto Francese di Archeologia Orientale, scoprì la figura del grande mistico musulmano del X secolo al-Hallaj, su cui torneremo tra breve⁴. Nello stesso anno iniziava anche l'amicizia con frate Carlo, che si era stabilito nel Sahara: Massignon gli inviò una copia del suo studio sulla geografia del Marocco. La corrispondenza con questo

³ Per i temi trattati in questo paragrafo si veda in particolare Giulio Basetti Sani, *Louis Massignon (1883-1962)*, La Nuova Italia, Firenze 1985; Michel Hayek, "L. Massignon face à l'islam", in *Cahier de l'Herne* 13 (1970), pp. 188-221. L'intero fascicolo è una completa introduzione all'opera di Massignon. Vedi anche Jacques Jomier, "Le Professeur Louis Massignon (1883-1962) et le dialogue islamo-Chrétien" in *SPNC Bulletin* 68 (1988), pp. 161-168.

⁴ Cfr. Louis Massignon, *La passion d'Al Hosayn Ibn Mansour: Al Hallaj, martyr mystique de l'islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922: étude d'histoire religieuse*, Geuthner, Paris 1975.

“fratello del deserto” ebbe un significato rilevante nella vita di Massignon, illuminandolo sulla realtà di abbandono in cui erano relegati i musulmani.

Due anni dopo, Massignon conobbe Giovanni Joergensen⁵, autore di una biografia di Francesco d'Assisi, attraverso cui incontrò per la prima volta la figura del santo e vi intrvide la centralità della sua vocazione per la salvezza del mondo musulmano.

In questo periodo Massignon ebbe modo di confrontarsi con un'altra figura, su cui si plasmerà la sua visione dell'islam in rapporto alle altre fedi monoteiste: Abramo. L'intellettuale francese si rese conto che la figura di questo patriarca, così importante nella storia della salvezza ebraica e cristiana, veniva ricordata nel martirologio romano alla data del 9 ottobre, ma tale ricorrenza era stata dimenticata nella coscienza cattolica. Il razionalismo biblico tedesco del XIX secolo e le interpretazioni modernistiche avevano finito per negarne la stessa esistenza storica, tanto che, assieme a Isacco e Giacobbe, veniva identificato come personificazione di qualche clan locale.

Massignon sentì l'esigenza immediata di difendere la storicità di Abramo e la sua funzione essenziale nella storia della salvezza non solo cristiana, ma anche nella prospettiva islamica, facendo risalire a lui l'origine delle tre religioni monoteiste: ebraismo, cristianesimo e islam.

Nel corso dei suoi studi al Cairo Massignon rimase profondamente colpito dalla figura di un martire musulmano del X secolo, al-Hallaj, che aveva subito una morte simile a quella di Gesù. Egli vi scoprì l'originalità del suo pensiero spirituale, che considerava le confessioni religiose come dipendenti da Dio, il quale aveva affidato a ciascuna la sua via: l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam, come le altre confessioni, non esprimevano altro che differenze nominalistiche con il medesimo scopo, quello di gustare la realtà divina. Questa visione universalistica, che fu ritenuta poco ortodossa dai musulmani, tanto da condurre il mistico musulmano alla condanna a morte, affascinò Massignon, il quale vide nella sofferenza del suo martirio molte affinità con la vicenda di Gesù. Al-Hallaj andò incontro alla morte come all'e-

⁵ Giovanni JOERGENSEN, *San Francesco d'Assisi*, Società editrice internazionale, Torino 1941.

spresione suprema del suo amore per Dio e dell'unione totale con lui.

I volumi di Massignon su *La Passion d'Al-Hallaj* non furono soltanto una ricostruzione della vita del mistico musulmano, ma una presentazione dei personaggi, delle varie scuole teologiche e giuridiche e del contesto politico, in cui si svolse la sua vicenda⁶. Sembra che al tempo di al-Hallaj vi fossero a Baghdad alcuni traduttori dal siriano e dal greco del monastero di Deir Qunna, i quali si erano convertiti all'islam. È possibile che il mistico musulmano, attraverso di loro, avesse conosciuto la nozione della morte reale di Cristo, di cui il Corano non parla esplicitamente. Peraltro, anche alcuni ambienti filosofici musulmani ne ammettevano la realtà.

La frase che al-Hallaj gridò al momento della condanna avrebbe espresso questa conformità con la Passione di Gesù e il mistero di Cristo, secondo l'intuizione di Massignon, gli si sarebbe pienamente svelato al momento del martirio: «Le mie spalle sono protette; il mio sangue non può essere versato senza peccato!»⁷.

Durante il processo al-Hallaj fu condannato come eretico e sobillatore, accusato di politeismo e di identificazione con Dio, poiché aveva proclamato «*Ana l-Haqq*», cioè «Io sono la Verità». Sulla croce, il supplizio che gli fu riservato, così pregò:

Io ti prego, o mio Signore, di accordarmi la grazia di ringraziarti di questa felicità che Tu mi hai accordato, sino al punto di nascondere alla vista di tutti gli altri quello che Tu mi hai svelato delle fiamme del Tuo Volto. [...] Vedi questa gente, tuoi adoratori; si sono riuniti per uccidermi, per lo zelo verso di Te per avvicinarsi a Te. [...] Perdona loro [...]. Se tu avessi loro rivelato quanto hai rivelato a me, essi non farebbero quello che stanno facendo; e se Tu mi avessi nascosto ciò che Tu hai loro nascosto, io non potrei subire la prova che sto sopportando. A Te la lode in quello che Tu fai, a Te la lode in quello che Tu vuoi [...]. Uccidetemi, o miei compagni perché uccidermi è farmi vivere. La mia vita è nella mia morte, e la mia morte è nella mia vita!⁸.

Un suo discepolo riconobbe questa conformità totale del maestro con Cristo, riportandone le parole in forma poetica:

⁶ Cfr. MASSIGNON, *La passion*, cit.

⁷ Giulio Basetti Sani, *Louis Massignon*, cit., p. 255.

⁸ Ivi, p. 259.

Dall'alto della mia croce: Eccomi [...]. Come Gesù io ho raggiunto l'alto della croce; guardandomi da tutto! [...] Come Gesù innalzato dallo stesso posto, io compio con amore la stessa giustizia. Come Gesù io dono la mia vita nel mio appiattimento terrestre al fine di fare di ogni vivente uno spirito puro [...]. La Croce di Gesù è diventata la mia dimora e la mia residenza. La Croce di Gesù è diventata tutto il mio luogo. La Croce di Gesù è divenuta il mio seggio regale. E Gesù è stato rialzato in dignità nel mio supplizio⁹.

Massignon si fece appassionato difensore di al-Hallaj, riconoscendogli la profonda identità musulmana, contro chi attribuiva l'origine di tale visione spirituale e mistica ad influenze neo-platoniche e iraniche.

Anche la figura di Francesco d'Assisi venne riletta da Massignon ponendo l'episodio dell'ordalia e del rapporto con l'islam al centro della vita del santo. Egli lo inseriva, così, in un rapporto metastorico con Maometto, del quale avrebbe rappresentato il compimento di un'unica vocazione spirituale alla conoscenza di Cristo. Secondo Massignon, l'ordalia proposta da Francesco al sultano riprese una pratica già proposta da Maometto in occasione della disputa sulla natura di Gesù Cristo. Storici ed esegeti musulmani sono concordi nell'ammettere che la terza Sura del Corano riguarda proprio la convocazione della *mubalahah*, l'ordalia:

E gli altri insidiarono, e Dio insidiò, e Dio è fra gli insidiatori il migliore! Quando Dio disse: O Gesù, io ti farò morire, e poi ti innalzerò fino a me, e ti purificherò dagli infedeli e porrò coloro che ti hanno seguito alti sopra agli infedeli fino al di della Resurrezione; poi a Noi tutti tornerete e Io giudicherò fra voi delle vostre discordie. Quanto a quelli che rifiutarono la Fede, li punirò di pena violenta in questo mondo e nell'altro; e non avranno aiuti. – Quanto poi a coloro che credono e operano il bene, Dio pagherà loro il compenso dovuto, ché Dio non ama gli ingiusti. – Queste sono le Sante Parole che noi ti recitiamo e memoriale di saggezza. – E in verità presso Dio, Gesù è come Adamo: Egli lo creò dalla terra, gli disse: Sii! ed egli fu. – Questa è verità che viene da Dio. Non esser dunque tu dei dubbiosi. – E a quelli che argomenteranno con te su Gesù, dopo quanto tu n'hai saputo, di: Venite! Chiamiamo i nostri figli e i vostri figli e le nostre donne e le vostre donne, e noi stessi e voi stessi, e invociamo insieme la maledizione di Dio sui mendaci!¹⁰

⁹ Ivi, p. 260.

¹⁰ Corano 3, 54–61. Per il testo italiano si utilizza la versione di Alessandro BAUSANI, *Il Corano*, Rizzoli, Milano, 1988.

Sembra che la disputa teologica su Gesù fosse nata in seguito ad alcuni inviti rivolti dal profeta alle comunità cristiane di Najran, perché aderissero alla fede musulmana. Il vescovo di Najran inviò una delegazione cristiana a Medina per regolare i rapporti con il profeta e la sua religione. Quando la delegazione si presentò a Maometto, si fecero avanti anche i rabbini di Medina: ne nacque una discussione, in cui gli ebrei negavano di riconoscere Gesù come figlio di Dio, mentre i cristiani negavano l'azione profetica di Mosè e la validità della Torah. Di fronte a tale discussione, secondo Ibn Ishaq¹¹, Maometto avrebbe proposto ai due partiti di invocare il giudizio di Dio perché fosse rivelata la verità¹².

Scelse allora cinque testimoni, che avrebbero dovuto assistere alla *mubahalāh*: i due piccoli nipoti Husayn e Hasan, la figlia Fatima, il genero 'Ali, oltre a se stesso. Fece preparare una tenda con una grande coperta nera, tesa fra due tronchi d'albero, come simbolo della protezione divina. A seguito di questo fatto la tradizione musulmana ha chiamato questi testimoni "i cinque del mantello". Sembra che gli autori arabi siano concordi nella descrizione dell'avvenimento: quando i capi cristiani 'Abd al-Masih e al-Ayham si avvicinarono alla tenda nera di Maometto, videro lampi che balenavano, alberi che si piegavano, uccelli che cadevano a terra vomitando. I cristiani, impauriti, rinunciarono ad appellarsi al giudizio divino, secondo la versione tramandata dagli autori musulmani.

Decisero, allora, di risolvere la questione con un mutuo accordo: Maometto avrebbe concesso libertà religiosa alle comunità ebraica e cristiana dietro pagamento di un tributo. Secondo Massignon, il vero motivo per cui i cristiani rifiutarono di sottoporsi alla prova, fu la convinzione religiosa che non si dovesse tentare Dio e che la croce di Cristo non potesse essere vinta.

Il Massignon, nel suo desiderio di penetrare il mistero della religione islamica, cercò di trovare dei punti di contatto spirituali tra l'esperienza di Maometto e quella di San Francesco d'Assisi. Egli collega tra loro due eventi della biografia dei due personaggi. Maometto

¹¹ Ibn Ishaq fu uno dei primi storici arabi delle origini dell'islam e autore della prima biografia di Maometto. Morì a Baghdad nel 768.

¹² Cfr. Giulio BASETTI SANI, *Per un dialogo cristiano-musulmano*, cit., p. 197.

aveva raggiunto, secondo la tradizione islamica, la Gerusalemme di Abramo e dei profeti, nel desiderio di vedere “Dio in forma angelica”, ma non fu esaudito. San Francesco, a sua volta, ottenne la grazia della cristofania sulla Verna, ricevendo i segni della crocifissione di Cristo.

Per lo studioso francese la cristofania della Verna fu la “risposta” al desiderio di Maometto di vedere “Dio in forma angelica”, e il Cristo crocifisso quel Dio angelico che non fu concesso di vedere a Maometto. Nella visione dello studioso francese, Francesco si sarebbe “sostituito” a Maometto, portando a compimento il suo desiderio di vedere Dio.

Nello spirito di “sostituzione” mistica, che Francesco aveva vissuto ricevendo le stimmate sulla Verna, nel 1934 Massignon, con un gruppo di amici musulmani ammiratori di al-Hallaj, fondò a Damietta il movimento della *Badaliyyah*, che in arabo significa appunto sostituzione. Lo scopo del movimento era quello di manifestare Gesù Cristo nel mondo musulmano nello stesso modo in cui Francesco aveva voluto testimoniare al sultano di Damietta. Questa manifestazione del Cristo doveva avvenire attraverso una «penetrazione in profondità, fatta di comprensione fraterna e di premura affettuosa e attenta nella vita delle famiglie delle generazioni musulmane passate e presenti»¹³. La missione della *Badaliyyah* era quella di riconciliare i cristiani con i musulmani, mischiandosi a loro, vivendo in mezzo a loro, svolgendo un apostolato silenzioso e nascosto. In questa visione spirituale del rapporto con l’islam, Massignon si ritrovava in profonda sintonia con l’esperienza di Charles de Foucauld.

La *Badaliyyah*, infatti, non era una regola di vita, né un metodo sistematico di penetrazione apostolica, ma «un mettersi a disposizione spirituale, offerta tutta al desiderio che Gesù ha delle anime, per rispondere al loro posto al suo appello [...] Sostituirsi ai musulmani non consiste nell’impietosirsi sopra quello che a loro manca, ma rallegrarsi prima di tutto per quello che sono, e che hanno di meglio, dono del Signore: prima di tutto perché anche loro portano l’immagine di Dio nel loro essere uomini»¹⁴.

¹³ Cfr. BASETTI SANI, *Per un dialogo cristiano-musulmano*, cit., p. 154.

¹⁴ Ivi, p. 155.

Il movimento, cui nel 1951 avrebbe aderito anche mons. Giovanni Battista Montini, si riuniva ogni venerdì al Cairo, a Roma, a Beirut, dove era presente, per pregare in unione con la preghiera musulmana.

Lo studio della mistica musulmana e la scoperta di al-Hallaj avevano condotto Massignon a una profonda conoscenza dei valori spirituali dell'islam¹⁵. La storia di questa religione appariva inserita in quella più complessiva delle tre religioni abramitiche. Tutta la sua vita di studioso fu dedicata alla scoperta dei rapporti spirituali tra l'islam e il cristianesimo. Abramo ne è la figura centrale. Da lui discendono le due stirpi di Isacco e di Ismaele; l'una giunge fino a Gesù ed è all'origine del cristianesimo e dell'ebraismo, l'altra arriva a Maometto e all'islam. Come Isacco, anche Ismaele aveva ricevuto la benedizione di Dio e la promessa di diventare una grande nazione (*Gen* 21, 9–21). Questa promessa era rimasta sospesa e incompresa all'interno della famiglia abramitica. Maometto, dando inizio all'islam, aveva riscoperto il significato di quella antica benedizione e l'origine abramitica del suo popolo, per il quale rivendicò l'eredità spirituale e temporale. Abramo è figura centrale anche nel Corano, è il primo *muslim* (sottomesso), e a lui si ispirano alcuni dei principali elementi del culto islamico.

L'islam, dunque, è la religione della fede nel Dio di Abramo, di Isacco e di Ismaele. Nella sua storia è nascosto questo mistero di unione spirituale con le religioni abramitiche. Maometto fu il rappresentante più significativo della rivendicazione genealogica degli arabi, come figli di Abramo: egli voleva riconquistare presso Dio l'elezione rifiutata ad Ismaele e concessa agli ebrei e ai cristiani. Era questo il senso della *mubahalalah* di Medina: un appello per riconquistare l'elezione. L'interpretazione di Massignon, giunge ad affermare che Maometto non fu il fondatore di un'altra religione, ma che fosse sua intenzione appropriarsi di una predestinazione perduta dagli ebrei con il rifiuto del Messia. Lo studioso francese argomentò questa sua intuizione a partire dalla considerazione che il Corano nega esplicitamente l'incarnazione di Gesù, figlio di Dio, per difendere l'assoluta trascendenza divina. Eppure questo rifiuto, continuava Massignon, era volto a

¹⁵ Cfr. Louis MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, n. éd. Vrin, Paris 1968.

dimostrare agli ebrei che il Cristo e i suoi eletti non avevano una discendenza carnale e che l'elezione era adottiva.

Riguardo alla crocifissione di Gesù, il rigido monoteismo musulmano aveva indotto a respingere la realtà della sua sofferenza e della sua morte, che sarebbe stata un'illusione di chi lo mise a morte. Eppure alcuni teologi musulmani, come al-Ghazali, al-Hamadani e Fakhr Razi, ammisero la compatibilità della crocifissione con i dettami della fede islamica.

La salvezza dell'uomo musulmano è unicamente nella fede nel Dio di Abramo, che deve essere invocato come Signore del bene e del male; l'uomo rimane in una sete ontologica, poiché Dio è assolutamente trascendente ed è impossibile raggiungerlo.

In questo contesto teologico e religioso, la presenza dei cristiani nel mondo musulmano, per Massignon, doveva apparire come una "santità trasfigurante", un nascondimento cristologico. La missione dei cristiani deve

far ritrovare Dio al centro del sistema del mondo, e riscoprire tutto ciò che è vero bene, tutto ciò che è buono, tutto quello che è fatto per durare, e non per perire, sia nella creazione che nella storia. Allora scopriremo le esigenze della carità e lo scandalo che esporta i prodotti dell'Occidente, invece di sostituirsi totalmente alla povera gente, prendere su di noi i loro peccati, le loro sofferenze per soffrire con loro [...]. Il Cristo dipende da coloro che egli ama e salva; Peguy diceva; quando si ama si passa alle dipendenze di colui che è amato. Occorre quindi entrare alle dipendenze dell'islam: *fi 'l-badaliyya*¹⁶.

Massignon seppe coniugare una profonda penetrazione mistica dell'islam con una vita di impegno e di interesse concreto verso il mondo musulmano. Nel corso della prima guerra mondiale, quale ufficiale aggiunto dell'Alto Commissariato per la Siria e per la Palestina, venne incaricato presso la commissione franco-britannica di studiare la delimitazione delle zone di influenza nel Medio Oriente. In questo periodo, mentre l'Impero ottomano stava crollando e si apriva un processo di rinascita per la civiltà islamica, egli strinse amicizia con l'emiro Faysal e conobbe Lawrence, con il quale entrò a Gerusalemme. Con tristezza egli constaterà alla fine della guerra il tradimen-

¹⁶ Cfr. BASETTI SANI, op. cit., p. 238.

to da parte dell'Occidente della parola data ai musulmani.

Massignon si trovava in Macedonia, sul fronte orientale, quando venne informato dell'assassinio di Charles de Foucauld, suo amico carissimo, avvenuto a Tamanrasset, in Algeria il 10 dicembre 1916. Egli si dedicò, da allora in poi, a fare conoscere l'opera e il messaggio di Foucauld.

Terminata la guerra, Massignon fu nominato professore supplente al Collège de France per il corso di sociologia e sociografia musulmana, divenendo poi, nel 1926, titolare del corso. Nel 1933 assunse l'incarico di direttore degli studi presso l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, nella sezione delle scienze religiose, per l'islam. Le sue lezioni di mistica islamica e di organizzazione del lavoro nel mondo musulmano richiamavano numerosissimi studenti.

Parallelamente allo studio egli si dedicò a coltivare numerosi contatti personali, specialmente in Nord Africa sforzandosi di favorire una migliore comprensione del mondo musulmano. Questi contatti proseguiranno anche dopo il 1954, anno del suo ritiro dall'attività accademica. Dal 1958, assieme a personalità di altre fedi, quali Martin Buber o il principe marocchino Mulay Hassan, partecipò ai colloqui mediterranei organizzati dal sindaco di Firenze La Pira. Da questi incontri, com'è noto, partì un invito alla comprensione e alla coabitazione fra le tre religioni monoteiste.

Louis Massignon morì il 31 ottobre 1962, pochi giorni dopo l'inaugurazione del Concilio Vaticano II. Nel corso dei molti anni passati in Medio Oriente egli seppe accostare, nella sua esperienza spirituale e nella riflessione teologica, la tradizione islamica a quella cristiana. I suoi studi sulla mistica islamica e sulla figura di al-Hallaj risultano essere tra i lavori più importanti pubblicati in questo secolo sull'islam. Massignon riconobbe l'islam come 'mistero abramitico', sviluppando ulteriormente la riflessione precedente e aprendo una nuova prospettiva. Questa 'filiazione abramitica' porta a riconoscere l'intimo legame esistente fra ebraismo, cristianesimo e islam. Come vedremo, questa riflessione sarà ripresa dai Padri conciliari nella stesura della *Nostra Aetate*. Allo stesso modo, nel Vaticano II, si ritroverà un legame diretto fra dialogo interreligioso e coabitazione fra religioni abramitiche.

3. La fraternità universale di Charles de Foucauld

La vita di Massignon si è ripetutamente intrecciata con quella di Charles de Foucauld, il quale è da considerarsi uno dei più significativi esempi cristiani di interesse e rispetto per il mondo musulmano.

Charles de Foucauld, nato nel 1858, perse i genitori quando non aveva ancora compiuto i sei anni. Egli trascorse la sua giovinezza nell'ambiente della Francia di fine secolo, impregnato di positivismo. Quell'ambiente favorì il suo allontanamento dalla fede non tanto per un'attrazione verso ideologie atee, che negavano l'esistenza di Dio, quanto per l'influenza dell'agnosticismo positivista, che riteneva impossibile provare l'esistenza o la non esistenza di Dio e rifiutava di porsi il problema della causa ultima dei fenomeni.

Dopo il fallimento di varie esperienze nella vita studentesca e militare, il 3 giugno 1881 de Foucauld si arruolò nuovamente nell'esercito e raggiunse il IV reggimento Cacciatori, di stanza in Algeria, a sud di Orano, per reprimere un'insurrezione. La spedizione durò otto mesi, dopo i quali egli fu inviato presso Mascara. Questa azione militare rappresentò il primo incontro con l'Africa musulmana, da cui rimase affascinato, tanto che già sul posto cominciò a studiare l'arabo.

Il vero e proprio incontro con l'islam avvenne nel 1886 in Marocco, dove Foucauld si era recato per un viaggio di esplorazione. Egli sentì fortemente l'attrazione di quella religione, tanto da scrivere: «l'islamismo è estremamente seducente; esso mi ha attirato troppo [...] L'islamismo mi piaceva molto per la sua semplicità: semplicità di dogma, semplicità di gerarchia, semplicità di morale»¹⁷. Questa semplicità della fede islamica gli si presentava molto più rispondente alle sue esigenze che non l'aspetto severo del dogma cattolico.

In essa Foucauld colse soprattutto il senso profondo della grandezza di Dio, che egli recepì come un invito a ritrovare il senso della propria esistenza: «L'islam ha prodotto in me un turbamento profondo. La vista di questa fede, di queste anime che vivono alla presenza di Dio, mi ha fatto intravedere qualcosa di più grande e di più vero delle

¹⁷ Lettera a Henry de Castries, 14 agosto 1901, in Jean-François SIX, *Itinerario spirituale di Charles de Foucauld*, Morcelliana, Brescia 1961 (I ed. Paris 1958), p. 39.

occupazioni degli uomini: “Ad majora nati sumus”¹⁸. Egli si rese conto di trovarsi di fronte a credenti per i quali Dio contava più di ogni altra cosa e che riconoscevano il potere assoluto di Dio sulla loro vita. Charles cominciò a leggere in arabo il Corano, che tanto insisteva sull’unicità di Dio e sulla sottomissione di ogni cosa a lui. Questo contatto profondo ed intenso con l’islam lo chiamò a un bilancio sostanziale della propria esistenza e della crisi di valori che aveva vissuto fino ad allora, obbligandolo a distinguersi da quella religione in modo deciso e a ritrovare la propria vera identità. Nel momento in cui scorreva la verità profonda dell’islam, Foucauld vi riconosceva anche l’incoerenza di fondo:

Il fondamento dell’amore, dell’adorazione sta nel perdersi, nel sommergersi in quel che si ama e nel considerare come un nulla tutto il resto: l’islamismo non ha abbastanza disprezzo per le creature da potere insegnare un amore di Dio degno di Dio; senza la castità e la povertà, l’amore e l’adorazione restano imperfetti; infatti, quando si ama appassionatamente, ci si allontana da tutto ciò che può distrarre, non fosse che per un istante, dall’essere umano, e ci si getta e ci si perde totalmente in lui¹⁹.

Queste riflessioni lo indussero a decifrare il senso di quell’incontro e la domanda che ne emergeva alla propria vita interiore: forse vi era la chiamata a vivere ogni istante in assoluta consacrazione a Dio. Uno dei suoi desideri più forti fu quello di superare l’islam con valori più radicali come la castità.

Nella vita del giovane Foucauld fu determinante anche un’altra presenza, quella dell’abate don Huvelin. Questi aveva passato la vita nel nascondimento e concepiva l’apostolato come una paziente dimostrazione di amicizia alle anime che incontrava.

Dunque, verso la fine del 1886 Foucauld diede inizio alla sua conversione e alla ricerca della propria vocazione. In questo cammino di conversione fu decisivo il pellegrinaggio compiuto in Terra Santa tra il novembre del 1888 e il febbraio 1889. Fu in questa occasione che egli prese coscienza della sua vocazione. L’esperienza di passare sul suolo già calpestato da Gesù, di pregare nei luoghi della sua Passione,

¹⁸ Lettera a Henry de Castries, 8 luglio 1901, *ivi*, p. 40.

¹⁹ Lettera a Henry de Castries, 15 luglio 1901, *ivi*, p. 41.

lo fecero incontrare per la prima volta con l'umiliazione subita da Cristo: da allora l'immagine della vita di Gesù a Nazareth fu, per lui, quella di una «vita abietta, nascosta». Gesù divenne così il modello unico da imitare nell'umiltà di una vita semplice e nascosta, come quella di Nazareth. La scoperta dell'umiliazione di Gesù condusse Foucauld sulla via della Croce. Nel settembre 1889 scriveva: «Nostro Signore ci permette di soffrire dei suoi dolori [...] bisogna ringraziare il Signore di avere la nostra parte di quella corona di spine di cui si è incoronato nel giorno del suo sposalizio, nel giorno della grande gioia del suo cuore [...]. Per soffrire in pace, basta volere tutto quello che Gesù vuole. Per essere la sposa di Gesù, bisogna assomigliare a Gesù; e Gesù è tutto coperto di sangue, coronato di spine»²⁰. Foucauld colse fortissimo il messaggio di Gesù sulla Croce, la sua volontà di salvare tutti gli uomini senza distinzioni: si profilava già una chiarezza spirituale, la «via del fratello universale».

La seconda esperienza che segnò la vita spirituale di Foucauld fu il periodo trascorso nella trappa di Akbès in Siria. Qui, preso il nome di Fra Alberico–Maria, si dedicò alla vita contemplativa e alla lettura di Santa Teresa d'Avila, in cui trovò la conferma sulla carità universale di Dio: «Tutti gli uomini sono figli di Dio ed Egli li ama infinitamente; quindi è impossibile amare, voler amare Dio, senza amare, voler amare tutti gli uomini»²¹. Nella trappa egli trascorse sette anni, ma rimase deluso dall'assenza di una povertà radicale come quella praticata da Gesù e San Francesco. Durante questo periodo assisté, tuttavia, ai massacri perpetrati dai Turchi a danno dei cristiani armeni nel 1895–96. Fu in questa occasione che nacque in lui il desiderio del martirio e del sacerdozio. Infatti, la persecuzione raggiunse anche il convento di Akbès, ma il governo turco protesse gli europei e fece collocare un posto di guardia alla porta del monastero. Foucauld ne rimase addolorato: la sua morte era stata rifiutata, poiché non ne era stato degno. Avrebbe poi voluto essere sacerdote e conoscere la lingua dei poveri cristiani perseguitati per poter andare di villaggio in villaggio a incoraggiarli a morire per il loro Dio. Si affacciava in lui il sogno di una fraternità che potesse accogliere tutti gli uomini, soprattutto i poveri.

²⁰ Lettera a Madame de Bondy, 4 aprile 1889 e 19 gennaio 1890, *ivi*, p. 86.

²¹ Charles DE FOUCAULD, *Cahiers*, p. 52, *cit. ivi*, p. 104.

Non voleva la liturgia complicata di San Benedetto o l'ufficio in coro, ma molte preghiere semplici, il rosario e, soprattutto, le orazioni silenziose. Questi piccoli gruppi di fraternità avrebbero dovuto vivere principalmente nei paesi infedeli, specie musulmani, che erano i più poveri e abbandonati. La fraternità si doveva rivolgere innanzitutto a coloro ai quali non era arrivato il messaggio evangelico. Questi gruppi avrebbero svolto un'intensa opera di evangelizzazione con la loro presenza silenziosa.

La volontà di stabilire la fraternità nei paesi islamici fu dettata, peraltro, dal desiderio del martirio e dell'apostolato. Quest'ultimo doveva realizzarsi attraverso tre mezzi. Innanzitutto con la presenza, vivendo in mezzo agli abitanti di quei paesi e come uno di loro, poveri e lavoratori come gli altri; poi con la preghiera per chiedere a Dio la salvezza di tutti gli uomini; infine con la presenza del Santo Sacramento, che diventava un mezzo privilegiato di apostolato, poiché dov'era presente l'Ostia era presente Gesù Salvatore con la sua immolazione sulla Croce. Egli scriveva nel 1897: «Fare tutto il possibile per la salvezza di tutte le anime [...]. L'Ostia è Gesù di nuovo presente, il Salvatore, realmente vivo come quando viveva in Galilea e in Giudea, e come è ora in cielo»²².

Nel 1897 Foucauld lasciò la trappa. Dopo un soggiorno a Nazareth, tornò in Africa, a Béni Abbès in Algeria, in clausura. Qui scoprì una moltitudine di uomini da evangelizzare tra soldati e musulmani. Egli tentò di seguire il modello di Gesù operaio a Nazareth e Gesù Salvatore sulla Croce, alternando la vita contemplativa al lavoro di apostolato. Il suo orario si ispirava a quello della trappa, ma era molto più elastico, secondo le esigenze dell'apostolato. Foucauld chiamò la sua casa *Khaoua*, fraternità, in lingua araba. Fratel Carlo si identificava sempre più in questa fraternità universale. Scriveva nel novembre del 1901: «La mia casa si chiama Khaoua, "la fraternità", perché Khaoua Carlo è il fratello universale. Pregate Dio perché io sia veramente il fratello di tutte le anime di questo paese»²³. E ancora l'anno successivo: «Io voglio abituare tutti gli abitanti, cristiani, musulmani, ebrei, idolatri, a

²² Charles DE FOUCAULD, *Ecrits spirituels*, Paris 1923, cit. ivi, p. 185.

²³ Lettera a Henry de Castries, 29 novembre 1901, ivi, p. 236.

considerarmi come loro fratello, il fratello universale. Essi cominciano a chiamare la casa “la fraternità”, e questo mi è caro»²⁴.

Nel 1903 scriveva nel suo diario di un vasto progetto di evangelizzazione del Marocco: qui l’apostolato non avrebbe potuto essere di predicazione aperta, ma di avanguardia silenziosa. Fratel Carlo aveva chiara la coscienza che la sua vocazione non era quella di mietere, ma di preparare, di dissodare il terreno; altri avrebbero mietuto.

Nel marzo 1903 egli incontrava l’amico Laperrine, ufficiale governativo nelle oasi sahariane, il quale aspirava a penetrare nelle terre sahariane del sud, nel territorio dei Tuareg. Fratel Carlo rimase affascinato al pensiero di spingersi nel lontano sud. Lo spirito della vita di Nazareth lo chiamava ad annunciare il Vangelo a coloro che ancora non lo conoscevano. Dopo alcune conversazioni col prefetto apostolico, egli fu cosciente che in quest’opera avrebbe potuto trovare il martirio, ma anche che non sarebbe stato possibile inviare missionari o preti. Dopo iniziali incertezze, Foucauld decise di andare fra i Tuareg per “dissodare il terreno” e preparare la strada in attesa che vi si potesse inviare dei preti.

Il 22 giugno egli ricevette l’autorizzazione governativa a stabilirsi a Tamanrasset, nel profondo sud algerino. A motivo di alcuni scontri militari proprio in quelle zone, la partenza venne rinviata al 13 gennaio 1904. Nel frattempo fratel Carlo pensava sempre più al suo proposito di «far vedere Gesù e il Sacro Cuore ai musulmani»²⁵.

Lo spirito con cui egli si recò nei paesi del sud fu quello di imitare Gesù nella sua vita di Nazareth e anche, se necessario, sulla via della Croce e della morte. A Béni Abbès egli aveva imparato ad accogliere tutti; ora si trattava di farsi accettare. Durante il viaggio Foucauld cominciò a distribuire elemosine e medicinali a coloro che incontrava, ma il vero mendicante era lui, che implorava amicizia. Era questo il vero metodo di evangelizzazione: l’amicizia, «procurarmi la fiducia degli indigeni, dei Tuareg, addomesticarli, far regnare fra noi l’amicizia [...]. Io semino, altri raccoglieranno»²⁶. Fu per mezzo dell’amicizia che gli indigeni avrebbero conosciuto l’amore di Gesù.

²⁴ Lettera a Madame de Bondy, 7 gennaio 1902, *ibid.*

²⁵ Lettera a don Huvelin, 13 dicembre 1903, *ivi*, p. 260.

²⁶ *Ivi*, p. 265.

Finalmente il 13 agosto frater Carlo giungeva a Tamanrasset e cominciava a costruire la sua capanna. La zona era immensa, con una ventina di capanne, disseminate lungo un territorio di tre chilometri, e molti nomadi. La sua capanna cominciava ad essere conosciuta, molti andavano da lui a chiedere medicinali. Conobbe l'*aménokal* Moussa Ag Amastane, il capo dello Hoggar, il quale diventò presto suo amico, come aveva appuntato nel suo taccuino: «Essere l'amico di tutti, buoni e cattivi, essere il fratello universale». A Tamanrasset frater Carlo comprese che era possibile vivere ovunque la vita di Nazareth in maniera autentica. Attorno vi era molta miseria, poiché non pioveva da quasi due anni. Inoltre, frater Carlo soffriva per non poter celebrare la Santa Messa. Il 31 gennaio 1906 ricevette finalmente l'autorizzazione a celebrare senza ministro. Si andava realizzando il suo sogno di una piccola fraternità raccolta attorno al tabernacolo, dove la presenza di Gesù fosse sempre viva e sentita. Nel 1908 egli parlava del Hoggar come di una parte del Regno di Gesù che restava dolorosamente abbandonata, derelitta, popolata dai Tuareg che non conoscevano Gesù, il quale era morto anche per loro. Frater Carlo sentiva sempre più forte il richiamo verso l'obiettivo principale: la conversione dei popoli musulmani. Egli era consapevole che quasi tutti i musulmani erano ormai sudditi dei cristiani, mentre l'evoluzione delle comunicazioni rendeva più facile l'accesso a ogni paese. Ne conseguiva pertanto, a suo giudizio, il preciso dovere per i popoli cristiani di diffondere il cristianesimo, specie per quelli in possesso di colonie. Il senso di questa "fraternità universale" rivolta ai musulmani appariva ancora legato all'utopia francescana di una conversione dei non cristiani. Eppure questa via doveva rivelarsi un'intuizione preziosa che avrebbe portato ben oltre le prospettive lontane di quell'utopia.

Frater Carlo insisteva particolarmente sul comandamento della carità: l'evangelizzazione, l'apostolato non erano altro che modi di vivere per voler bene a quelle anime, che solo così avrebbero potuto conoscere Gesù. Cominciava, così, a profilarsi il vero scopo della fraternità universale: non la conversione degli 'infedeli', ma far conoscere l'amore di Gesù.

Il 1 dicembre 1916, primo venerdì del mese dedicato nelle intenzioni di preghiera alla conversione dei musulmani, Foucauld si trovava solo nella sua capanna, quando venne tratto fuori da un amico Tuareg

che con altri venti uomini si era proposto di saccheggiare la sua casa e di prenderlo in ostaggio. Gli legarono le braccia dietro la schiena e le mani alle caviglie. Venne affidato alla sorveglianza di un ragazzo di quindici anni, che al grido di allarme per l'arrivo di due soldati, preso dallo spavento, sparò.

Anche la sua morte, come gran parte della sua vita, avvenne nel nascondimento e nella generale indifferenza persino in Francia, dove nessuno ne parlò al di là di una stretta cerchia, dal momento che l'opinione pubblica era concentrata sulle sorti della guerra mondiale. Anche i Tuareg non rivolsero grande attenzione all'evento, tranne alcuni fedeli amici musulmani, i quali, steso il suo corpo su di un letto di fogli di carta, lo copirono con una cassa di legno e, secondo l'uso musulmano, piantarono delle pietre alla testa e ai piedi della sepoltura. Con quella morte, Foucauld, beatificato da Benedetto XVI, può essere a pieno titolo considerato uno degli apostoli dell'islam del nostro secolo.

Capitolo terzo

L'età del Concilio

1. Verso il Concilio Vaticano II

Le due figure di Massignon e Foucauld hanno aperto, spiritualmente e teologicamente, la strada all'evento che avrebbe radicalmente mutato i rapporti fra cristianesimo e islam: il Concilio Vaticano II.

Il Concilio Vaticano II è stato il primo Concilio ecumenico a parlare apertamente delle religioni non cristiane in modo positivo. In diversi documenti conciliari, quali la Costituzione Dogmatica *Dei Verbum*, il Decreto *Ad gentes* e in modo molto esplicito nella Dichiarazione *Nostra aetate*, si parla di una presenza di «elementi di verità e di grazia», «di ciò che è buono e vero», di «ricchezze date da Dio alle genti»¹. Queste ricchezze si possono scoprire anche in altre tradizioni religiose, considerate quali «preparazione evangelica»², dove si possono ritrovare «quei semi del Verbo che in esse si nascondono»³.

Nella *Nostra aetate*, la Dichiarazione che espressamente tratta delle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, si legge: «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini» (NA 2 c). Presso tutte le forme di religione trasmesse all'umanità si ritrovano quindi alcuni tratti della verità che Dio ha voluto comunicare agli uo-

¹ Cfr. *Ad gentes*, 9 e 39; *Lumen gentium*, 16.

² Cfr. *Lumen gentium*, 16; *Ad gentes*, 3.

³ *Ad gentes*, 11.

mini in vista del suo disegno di salvezza per il mondo. È per questo che anche la teologia cristiana deve farsi attenta alle verità contenute nelle tradizioni storiche e culturali dei popoli. La Chiesa cattolica infatti «esorta i suoi Figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana essi riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi» (NA 2 e).

Questa esperienza di dialogo non spinge però al compromesso, alla rinuncia di parte della propria fede, ma, al contrario induce alla discesa nel profondo spirituale e originale del proprio essere discepoli di Cristo. Nello stesso documento i Padri conciliari sottolinearono infatti che la Chiesa Cattolica «annuncia, ed è tenuta ad annunciare incessantemente, il Cristo che è via, verità e vita (*Gv* 14, 6) in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a Se stesso tutte le cose» (NA 2 d). In queste affermazioni si comincia già a delineare la problematica che attraverserà il dialogo con l'islam fino ai nostri giorni, ovvero il rapporto fra dialogo e annuncio del Vangelo.

Il Concilio Vaticano II, attraverso la *Nostra aetate*, ha voluto quindi solennemente pronunciarsi sulle religioni non cristiane. Confrontandola con gli altri testi conciliari risalta soprattutto la sua assoluta novità. Non esistono infatti precedenti storici in tal senso, cioè dichiarazioni solenni indirizzate da tutta la Chiesa cattolica alle religioni non cristiane. Vi erano state, nel passato, alcune ambasciate medievali ai Mongoli e ai Tartari, ma tutti questi indirizzi erano restati praticamente senza effetto per mancanza di un'apertura che potesse portare a uno scambio e a un dialogo reale.

A questo proposito è però significativo ricordare una lettera che il papa Gregorio VII inviò nel 1076 al re della provincia di Mauritania, al-Nasir ibn 'Alennas. Questi aveva scritto al Pontefice chiedendo di consacrare vescovo un prete che si trovava nel suo territorio. Gregorio VII accolse la richiesta del re e gli rispose ringraziandolo dei doni inviategli e per i prigionieri cristiani che aveva liberato. Il Papa aggiunse poi queste parole, che, per il loro grande valore storico e teologico, sono state opportunamente inserite, quasi nove secoli dopo, nella Dichiarazione *Nostra aetate*:

Tale bontà ha ispirato al tuo cuore il Creatore di tutte le cose, Dio, senza il quale noi non possiamo fare, anzi neanche pensare niente di buono: Egli, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, ha illuminato la tua mente a questa decisione. Infatti Dio onnipotente, che vuole si salvino tutti gli uomini, e che nessuno perisca, niente di più approva in noi, che l'uomo, dopo l'amore verso di Lui, ami l'uomo, e che non faccia agli altri quel che non vuole che sia fatto a sé. Questa carità noi e voi ce la dobbiamo a vicenda, più ancora che non la dobbiamo ad altri popoli, perché noi riconosciamo e confessiamo, in modo diverso, è vero, un Dio unico che lodiamo e veneriamo ogni giorno, come creatore dei secoli e Signore di questo mondo, secondo la parola dell'apostolo: 'Egli è la nostra pace, che dei due ha fatto uno solo' [...] Infatti Dio sa che noi ti amiamo sinceramente in onore di Dio e desideriamo per te la salvezza e la gloria nella vita attuale ed in quella futura. E col cuore e con la bocca preghiamo quello stesso Dio che, dopo lunghi anni di questa vita, ti conduca nel seno della felicità del santissimo patriarca Abramo⁴.

È interessante notare come le citazioni di questo testo siano riportate direttamente dall'Antico e Nuovo Testamento, anche per i particolari aspetti che si vogliono illustrare al principe musulmano. Nello stesso tempo però, si evidenzia anche un'attenzione costante, esplicita o sottintesa, a fonti coraniche, in modo da rendere il discorso più vicino ad al-Nasir. Particolarmente importante è l'accento a Dio quale luce di tutti gli uomini: l'ovvio riferimento è al Verbo di Dio del Vangelo di Giovanni (*Gv* 1, 9), ma anche nel Corano si può trovare un parallelo evidente: «Dio è la luce dei cieli e della terra... è luce su luce. Dio conduce alla sua luce chi vuole»⁵. Significativo è anche il richiamo alle buone azioni dirette ad onorare Dio: la fede musulmana fa compiere tutto in lode a Dio, poiché *al-hamdu li-llahi*⁶, la lode spetta a Dio. Altrettanto pertinente è il riferimento ad Abramo, venerato dai musulmani quale padre di Ismaele e quale puro credente. Anche parlando della salvezza futura, Gregorio fa riferimento a quella fede ed a quella speranza che unisce cristiani e musulmani verso lo stesso fine che è Dio.

Si può quindi notare come i punti toccati dalla missiva siano chiari ed indiscutibili. Su di essi esiste un naturale accordo fra cristiani e

⁴ S. GREGORII VII, *Epistola XXI ad Anzir, regem Mauritaniae*, PL 148, col. 450 s.

⁵ Corano 24, 35.

⁶ Corano 1,1.

musulmani, mentre il Papa evita accuratamente di riferirsi a dottrine o prassi contestate. È questo lo stesso spirito che si ritroverà anche nei documenti del Concilio, ed in particolare nella *Nostra aetate*.

Ma per potere meglio inquadrare quel nuovo interesse della Chiesa del Concilio per i credenti di altre religioni, che si respira in tutti i documenti conciliari, va ricordata anche la felice tradizione, inaugurata da papa Giovanni XXIII di indirizzare i suoi documenti più solenni, e fra questi la *Pacem in terris* del 1963, non più soltanto «ai Nostri Venerabili Fratelli, i Patriarchi, gli Arcivescovi, i Vescovi e gli altri ordinari in pace e comunione con la Sede apostolica, al clero e ai fedeli», ma anche, e soprattutto, «a tutti gli uomini di buona volontà». Si potrebbe ripercorrere il lungo cammino spirituale di Papa Giovanni che lo ha portato ad allargare il suo orizzonte a «tutti gli uomini di buona volontà». Roncalli già nel 1906, giovane segretario dell'allora Vescovo di Bergamo, nel corso di un pellegrinaggio in Terra Santa scriveva, parafrasando uno scrittore contemporaneo: «Roma che cosa dice ai Musulmani e ai Giudei? Nulla. Ai Cristiani e ai Giudei che cosa dice la Mecca? Nulla. Ma Giudei, Cristiani e Musulmani, tutti venerano Gerusalemme: ottocento milioni di uomini la conoscono e la circondano di una sana riverenza»⁷. Anche le tappe successive della sua vita (visitatore apostolico in Bulgaria, delegato apostolico di Turchia e Grecia, nunzio apostolico a Parigi, Patriarca di Venezia e, nel 1958, l'elezione a Papa) possono essere lette in questa prospettiva. Giovanni non aveva probabilmente una chiara idea di cosa dovesse essere il dialogo con l'islam. Egli visse, tuttavia, esperienze di coabitazione con il mondo musulmano. Il suo porre l'accento su un discorso di amicizia per tutti gli uomini gli ha permesso di comprendere a fondo, e nella loro diversità, i suoi interlocutori. È certamente significativo che nel corso della sua visita in Algeria nel 1950 egli si rivolgesse al mondo cristiano, musulmano ed ebraico con queste parole: «Amo contemplarli tutti nella luce di Abramo, il gran patriarca di tutti i credenti. A tutti rinnovo l'augurio che la carità del Signore esulti nei loro cuori,

⁷ GIOVANNI XXIII, 1906: *Viaggio in Terra Santa*, Massimo, Milano 1993, pp. 79–80.

che li unisca tutti e li spinga verso i beni più elevati, verso l'ordine, la prosperità, verso la pace, la pace dietro a cui il mondo intero sospira»⁸.

Questo indirizzo indica in un certo senso il passaggio della Chiesa cattolica dalla particolarità all'apertura a un mondo che, in un tempo di decolonizzazione e di rapido sviluppo tecnologico e scientifico, sperimentava una ripresa inaspettata, sia sul piano organizzativo che spirituale, delle grandi religioni storiche. Un mondo che prendeva nuovamente coscienza della propria dignità e del proprio significato.

Fino a qualche decennio prima la constatazione che due terzi della popolazione mondiale professavano religioni non cristiane non aveva intaccato la coscienza di un mondo cristiano, che considerava le culture del mondo coloniale inferiori e irrimediabilmente destinate a scomparire. Con l'avvio dei processi di decolonizzazione e l'instaurarsi di una nuova civiltà che riconosceva indipendenza ed eguaglianza giuridica ad ogni popolo, si pose un problema senza precedenti nella storia, che obbligò i cristiani a un ripensamento della loro posizione nel mondo. Nella prospettiva di un mondo che cambiava radicalmente, la Chiesa dovette necessariamente ripensare anche il proprio atteggiamento verso i fedeli di altre religioni.

2. L'istituzione del “Segretariato per i non cristiani”

La preoccupazione della Chiesa cattolica per i non cristiani si era anche espressa, parallelamente all'impegno missionario, attraverso la creazione di un organismo di lavoro ufficiale. Il 12 settembre 1963, poco prima dell'apertura della II Sessione del Concilio, papa Paolo VI annunciava la creazione di un Segretariato per le relazioni ufficiali della Chiesa con i non Cristiani⁹, che, istituito durante la Pentecoste

⁸ Cfr. Giuseppe ALBERIGO, *La profezia di papa Giovanni*, Qiqajon, Vercelli 1983; Giancarlo ZIZOLA, *L'utopia di papa Giovanni*, Cittadella, Assisi 1973; Andrea RICCARDI, *Il potere del papa*, Laterza, Roma– Bari 1989.

⁹ Per un approfondimento degli scopi del Segretariato si veda Pietro ROSSANO, “The Secretariat for Non-Christian Religions from the beginnings to the present day: history, ideas, problems”, in *SPNC Bulletin*, 41–42 (1979), pp. 110–129, nonché il recente lavoro di Risto JUKKO, *Trinity in Unity in Christian-Muslim Relations*.

del 1964, sarebbe poi stato posto sotto la presidenza del cardinale P. Marella. «Questo Segretariato — affermava Paolo VI — è sorto nell'atmosfera di unione e di intesa che ha nettamente caratterizzato il Concilio stesso»¹⁰. Scopo del Segretariato doveva essere che «nessun pellegrino, per lontano che sia, religiosamente e geograficamente, il paese donde viene, sarà più del tutto forestiero a questa Roma, fedele ancora oggi al programma storico [...] di *patria communis*». Doveva inoltre servire per fare conoscere la Chiesa a tutti «gli adoratori di un Dio unico» e anche «a tutti gli uomini di buona volontà, compresi coloro che attualmente non manifestano nessuna benevolenza per la religione cristiana».

Dal 1973 al 1980 il Segretariato fu presieduto dal cardinal Pignedoli e, successivamente, nel 1980, divenuto Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, da mons. Jadot fino al 1984. Da allora è stato guidato dal cardinale Arinze e quindi da mons. Fitzgerald.

In tutti questi anni il Pontificio Consiglio ha svolto un ruolo fondamentale tanto nell'incontro con l'islam, quanto nell'aiutare i cristiani, attraverso la produzione di numerosi documenti, ad individuare le vie per un dialogo franco e aperto. Questi documenti, alcuni dei quali verranno discussi in dettaglio, restano un punto di riferimento di grande importanza per chiunque voglia comprendere l'atteggiamento della Chiesa rispetto alle altre religioni, e in particolare all'islam.

3. Paolo VI e la *Nostra aetate*

Fu all'apertura della seconda sessione del Concilio il 29 settembre 1963 che Paolo VI espresse con chiarezza l'atteggiamento che la Chiesa avrebbe dovuto assumere nei confronti dei non cristiani¹¹. E poi — afferma il Papa — la Chiesa Cattolica guarda più in là, oltre i

The Work of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, Brill, Leiden-Boston 2007.

¹⁰ Per questo e per i successivi testi di Paolo VI si veda PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio*, cit., pp. 109-227.

¹¹ Per un approfondimento del pontificato di Paolo VI si veda Andrea RICCARDI, *Il potere del Papa*, cit.

confini dell'orizzonte cristiano [...] Guarda dunque oltre la propria sfera; e vede quelle altre religioni, che conservano il senso e il concetto di Dio, unico, creatore, provvido, sommo e trascendente, che professano il culto a Dio con atti di sincera pietà e che su queste credenze e pratiche fondano i principi della vita morale e sociale. La Chiesa Cattolica scorge indubbiamente, e con suo dolore, lacune, insufficienze ed errori in tante espressioni religiose come quelle indicate, ma non può fare a meno di rivolgere anche ad esse un suo pensiero, per ricordare loro che, per tutto ciò che in esse è di vero, di buono e di umano, la religione cattolica ha l'apprezzamento che merita, e che per conservare nella società moderna il senso della religione ed il culto di Dio — dovere e bisogno della vera civiltà — essa è in prima linea come la più valida sostenitrice dei diritti di Dio sull'umanità¹².

Paolo VI era stato eletto Papa nel giugno 1963. Già nel suo primo radio-messaggio natalizio si era rivolto ai musulmani e agli ebrei con «sentimenti di rispetto e di amore». L'insieme di questi atteggiamenti del Papa trovarono una positiva risposta nel mondo musulmano. Quando Paolo VI si recò in Terra Santa, nel gennaio 1964, venne accolto calorosamente prima ad Amman dal Re Hussein di Giordania e poi, a Gerusalemme, dal Mufti della Città Santa, segni questi di una nuova stagione che si andava aprendo.

Poco dopo l'istituzione del Segretariato per le Relazioni con i non cristiani Paolo VI promulgò la sua prima lettera enciclica, la *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), nella quale vennero presentati i metodi, i principi e le motivazioni storiche e teologiche del dialogo interreligioso e fu delineato il nuovo impegno della Chiesa per incontrare e ascoltare i credenti di altre fedi.

Il Papa si preoccupò anzitutto di indicare chi dovesse essere l'interlocutore di questo dialogo:

Nessuno è estraneo al cuore [della Chiesa], nessuno è indifferente al suo ministero. Nessuno le è nemico, quando non voglia egli stesso esserlo. Non invano si dice cattolica; non invano è incaricata di promuovere nel mondo l'unità, l'amore, la pace [...] Tutto ciò che è umano ci riguarda. Noi abbiamo in comune con tutta l'umanità la natura, cioè la vita, con tutti i suoi doni, con tutti i suoi problemi [...] Dovunque è l'uomo in cerca di comprendere se

¹² Cfr. nota 10.

stesso e il mondo, noi possiamo comunicare con lui; dovunque i consessi dei popoli si riuniscono per stabilire i diritti e i doveri dell'uomo, noi siamo onorati, quando ce lo consentono, di assiderci fra loro¹³.

Affrontando poi, più nello specifico, il dialogo con le altre religioni, il Papa così continuava:

Intorno a noi vediamo delinearsi un altro cerchio, immenso anche questo, ma da noi meno lontano: è quello degli uomini innanzi tutto che adorano il Dio unico e sommo, quale anche noi adoriamo; alludiamo ai figli, degni del nostro affettuoso rispetto, del popolo ebraico, fedeli alla religione che noi diciamo dell'Antico Testamento; e poi agli adoratori di Dio secondo la concezione della religione monoteistica, di quella musulmana specialmente, meritevoli di ammirazione per quanto nel loro culto di Dio è di vero e di buono; e poi ancora i seguaci delle grandi religioni afroasiatiche. Noi non possiamo evidentemente condividere queste varie espressioni religiose, né possiamo rimanere indifferenti, quasi che tutte, a loro modo, si equivalessero e quasi che autorizzassero i loro fedeli a non cercare se Dio stesso abbia rivelato la forma, scevra d'ogni errore, perfetta e definitiva, con cui egli vuole essere conosciuto, amato e servito [...] Ma non vogliamo rifiutare il nostro rispetto-riconoscimento ai valori spirituali e morali delle varie confessioni religiose non cristiane; vogliamo con esse promuovere e difendere gli ideali che possano essere comuni nel campo della libertà religiosa, della fratellanza umana, della nuova cultura; un dialogo da parte nostra è possibile; e noi non mancheremo di offrirlo là dove, in reciproco e leale rispetto, sarà benevolmente accettato¹⁴.

La caratteristica di questo dialogo dovrà essere “la chiarezza, la mitezza, la fiducia e la prudenza”. Il dialogo divenne quindi un aspetto fondamentale dell'essere Chiesa perché nel dialogo — affermava il Papa

si scopre come diverse siano le vie che conducono alla luce della fede, e come sia possibile farle convergere allo stesso fine. Anche se divergenti, possono diventare complementari, spingendo il nostro ragionamento fuori dai sentieri comuni e obbligandolo ad approfondire le sue ricerche, e rinnovare le sue espressioni. La dialettica di questo esercizio di pensiero e di pazienza ci farà scoprire elementi di verità anche nelle opinioni altrui, ci obbligherà ad

¹³ Cfr. nota 10.

¹⁴ *Ibid.*

esprimere con grande lealtà il nostro insegnamento e obiezione all'altrui lenta assimilazione. Ci farà sapienti, ci farà maestri¹⁵.

La Chiesa dovrà però sempre tenere presente che «la sollecitudine di accostare i fratelli non deve tradursi in un'attenuazione, in una diminuzione della verità. Il nostro dialogo non può essere una debolezza rispetto all'impegno verso la nostra fede. L'apostolato non può transigere con un compromesso ambiguo rispetto ai principi di pensiero e di azione che devono qualificare la nostra professione cristiana. L'irenesimo e il sincretismo sono in fondo forme di scetticismo». Se il cristiano ha quindi una «sua originale e mirabile forma di vita», che trova le sue radici nel Cristo, ha anche «una missione da compiere, un annuncio da diffondere». Questo privilegio del cristiano però «non è indifferenza, non è timore, non è disprezzo, non è separazione» al contrario, «la Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio». E il Papa, in quanto pastore universale, deve guidare l'intera Chiesa per questa via perché «non possiamo fare altrimenti nella convinzione che il dialogo debba caratterizzare il nostro ufficio apostolico, eredi come siamo di un tale stile, di un tale indirizzo pastorale che ci è tramandato dai nostri predecessori dell'ultimo secolo». Il dialogo inoltre fonda le sue radici direttamente in Cristo. Infatti

bisogna che noi abbiamo sempre presente questo ineffabile e realissimo rapporto dialogico, offerto e stabilito con noi da Dio Padre, mediante Cristo, nello Spirito Santo, per comprendere quale rapporto noi, cioè la Chiesa, dobbiamo cercare d'instaurare e di promuovere con l'umanità. Il dialogo della salvezza fu aperto spontaneamente dall'iniziativa divina. [...] Il dialogo della salvezza partì dalla carità, dalla bontà divina [...]. Il dialogo della salvezza non si commisurò ai meriti di coloro a cui era rivolto, e nemmeno ai risultati che avrebbe conseguito o che sarebbero mancati [...]. Il dialogo della salvezza non obbligò fisicamente alcuno ad accoglierlo; fu una formidabile domanda di amore [...]. Così la nostra missione, anche se è annuncio di verità indiscutibile e di salute necessaria, non si presenterà armata di esteriore coercizione, ma [...] offrirà il suo dono di salvezza, sempre nel rispetto della libertà personale e civile. [...] Il dialogo della salvezza ha conosciuto normalmente delle gradualità, degli svolgimenti successivi, degli umili inizi prima del pieno successo; anche il nostro avrà riguardo alle lentezze della maturazione

¹⁵ *Ibid.*

psicologica e storica e all'attesa dell'ora in cui Dio lo renda efficace. Non per questo il nostro dialogo rimanderà a domani ciò che oggi può compiere. Esso deve avere l'ansia dell'ora opportuna e il senso della preziosità del tempo. Oggi, cioè ogni giorno, deve ricominciare, e da noi prima che da coloro a cui è rivolto¹⁶.

Con queste parole Paolo VI si inserì e, nel contempo, sviluppò ulteriormente quello spirito del Concilio che avrebbe portato alla genesi della *Nostra aetate*. Questo documento, breve ma profondamente innovativo della teologia cattolica, concluse la stagione della contrapposizione tra cristianesimo ed islam, almeno da parte cattolica.

La novità assoluta della *Nostra aetate* concerne infatti tanto il tono quanto la struttura teologica e religiosa dell'argomento trattato. D'altra parte, appare ormai chiaro che quando si aprì il Concilio Vaticano II nessuno immaginava che si sarebbe arrivati a una presa di posizione verso l'islam che avrebbe trasformato radicalmente il modo di pensare e l'approccio della Chiesa verso di esso. Infatti, come ha sottolineato Andrea Riccardi, «troppo spesso si parla di dialogo islamo-cristiano a partire dalla *Nostra aetate* senza soffermarsi sulla storia che è alle spalle di questa svolta conciliare». Risulta quindi necessario fermarsi brevemente sulla genesi di quella parte del documento che tratta dell'islam.

4. Lo sviluppo del terzo paragrafo della *Nostra aetate*

La necessità di trovare un sistema di coabitazione fra cristiani e musulmani aveva cominciato a farsi strada in particolare fra gli arabi cristiani, i quali vivevano in una situazione di frontiera fra mondi e identità talvolta contrapposti: l'appartenenza al mondo e alla cultura araba e l'essere parte della Chiesa, nelle sue diverse espressioni. Si tratta di due mondi a cui i cristiani del Medio Oriente, a giusto titolo, sentivano di appartenere.

Significativa in questo senso è stata l'esperienza di mons. Edelby, arcivescovo greco-cattolico di Aleppo, che, a fianco del patriarca melkita Maximos IV Saigh, svolse un ruolo da protagonista al Conci-

¹⁶ *Ibid.*

lio nel dibattito su diversi temi delicati, fra cui quello del dialogo con le religioni non cristiane¹⁷.

Ugualmente importante è stata l'esperienza di chi, come il Card. Duval, arcivescovo di Algeri dal 1954 al 1988, ma vescovo in Algeria dal 1946, ha scelto di non fare coincidere le ragioni nazionaliste di un paese con quelle della Chiesa¹⁸. Decidendo, nonostante la sua nazionalità francese, di restare in Algeria malgrado l'esodo di tutti i coloni europei, ha dimostrato che la Chiesa non può essere bloccata in una civiltà, ma deve farsi pellegrina in ogni realtà terrena, anche nei paesi a larghissima maggioranza islamica.

Queste e altre esperienze incentrate su un'utopia di coabitazione hanno creato il clima adatto allo sviluppo della dichiarazione *Nostra aetate*, promulgata dal Concilio il 28 ottobre 1965. La storia di questo documento è complessa e non ancora del tutto esplorata.

Nel dicembre del 1960, mentre era in corso la fase preparatoria del Concilio, Giovanni XXIII aveva incaricato il cardinale Bea, presidente del Segretariato per l'Unità dei cristiani, di emettere una dichiarazione sui rapporti fra Chiesa ed ebrei che avrebbe dovuto fare parte di un decreto sull'ecumenismo. Fu questo il primo passo del lungo cammino che, in cinque anni, avrebbe portato alla dichiarazione *Nostra aetate*, che tratterà anche dei rapporti con l'islam.

In questa prima fase la prospettiva di un dialogo interreligioso che andasse oltre quello con l'ebraismo era estranea alle intenzioni del Segretariato per l'Unità. Nel quadro di un rinnovamento della coscienza della Chiesa, appariva anzitutto necessario sottolineare il legame fra ebraismo e cristianesimo, ovvero fra antica e nuova alleanza. Le religioni, come l'islam, che si trovavano al di fuori della rivelazione biblica non potevano essere prese in considerazione da questa riflessione. Si sarebbe giunti a un ampliamento degli orizzonti religiosi solo in una fase successiva.

Le prime bozze di una dichiarazione sugli ebrei suscitavano forti

¹⁷ Per un approfondimento sui ruoli della Chiesa melkita durante il Concilio si veda Neophytos EDELBY, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, a cura di Riccardo Cannelli, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

¹⁸ Per la vicenda algerina del cardinal Duval si veda Marco IMPAGLIAZZO, *Duval d'Algeria*, cit.

reazioni negative fra numerosi governi arabi che leggevano in esse una presa di posizione della Santa Sede in favore dello stato di Israele. In un secondo tempo, in seguito ad alcune modifiche delle bozze, grazie soprattutto all'opera dei cristiani orientali al Concilio, alcuni paesi mediorientali mitigarono le loro critiche sottolineando piuttosto l'aspetto religioso del documento. Questa dichiarazione sugli ebrei trovò però una chiara opposizione, oltre che nei vescovi tradizionalisti, che vedevano in essa un rifiuto della dottrina classica, anche nei patriarchi e nei vescovi dei paesi arabi e islamici. Questi ultimi ritenevano un tale documento non opportuno, non solo perché temevano ripercussioni politiche sulle comunità cristiane dei loro paesi, ma anche per la diversa consapevolezza verso gli ebrei che i cristiani d'Oriente avevano maturato se confrontata con quella sviluppatasi nel cristianesimo occidentale del secondo dopoguerra.

Fra i cristiani del Medio Oriente, infatti, l'olocausto era percepito in modo molto meno traumatico che non nella Chiesa occidentale. D'altra parte la nascita dello stato di Israele, e il conseguente spostamento di numerose comunità di cristiani arabi, fu vissuto come un'esperienza estremamente vicina che rendeva difficile tenere distinto il piano religioso da quello politico.

Nel gennaio del 1964 il cardinale Bea propose di aggiungere alla dichiarazione sugli ebrei un paragrafo riguardante l'altra religione monoteistica, l'islam. Inserendo l'affermazione secondo cui la Chiesa sentiva verso l'islam un vincolo storico e spirituale dovuto alla fede monoteista nel Dio di Abramo si poté cominciare a superare l'opposizione dei cristiani di Oriente. Inizialmente la parte del testo che riguardava l'islam, redatta con il contributo dei Padri bianchi di Tunisi e dell'Institut Dominicain d'Etudes Orientales del Cairo, e in particolare del padre Georges Anawati, era composta da tre righe. Quando poi, alla fine del 1964, venne deciso definitivamente che il documento sulle altre religioni sarebbe stato indipendente da quello sull'ecumenismo, il testo riguardante i musulmani si allargò a un intero paragrafo, il paragrafo 3. A questo ne venne poi aggiunto uno dedicato alle grandi religioni orientali: induismo e buddhismo.

Precedentemente, in un radio-messaggio del 29 marzo 1964, il papa Paolo VI aveva affermato: «Ogni religione contiene un raggio della luce che non dobbiamo né disprezzare né spegnere [...]». Ogni religio-

ne ci chiama all'essere trascendente, all'Unico motivo di ogni esistenza, di ogni pensare, di ogni agire responsabile e di ogni speranza».

Da queste parole si vede come Paolo VI avesse, in un certo senso, portato a compimento l'intuizione di Giovanni XXIII che pensava a un documento che trattasse esclusivamente dei rapporti fra Chiesa ed ebraismo. Il passaggio da questa iniziale idea di Roncalli a un documento, come la *Nostra aetate*, che abbracciava gli orizzonti di tutte le religioni mondiali, non può quindi essere interpretato unicamente come una conseguenza dei timori dei cristiani d'Oriente o delle scelte diplomatiche della Santa Sede. Non si può infatti trascurare la sensibilità nuova verso le altre religioni che, grazie all'impegno dei tanti precursori, si andava diffondendo nella Chiesa, e in particolare negli episcopati locali, e che Giovanni XXIII prima e Paolo VI poi hanno saputo cogliere e tradurre nella realtà della Chiesa universale.

5. Dialogo e missione alla luce della *Nostra aetate*

Il Concilio ecumenico, anche per quel che riguarda le religioni non cristiane, ha basato, e non poteva essere altrimenti, il suo insegnamento sulla rivelazione depositata nella Bibbia. Il paragrafo 16 della Costituzione Dogmatica *Lumen gentium*, promulgata il 21 novembre 1964, parla del Popolo di Dio come della comunità redenta di tutti coloro che cercano Dio lungo la storia della salvezza secondo un piano di amore che Dio stesso attua per comunicare la sua vita agli uomini. In questo contesto ecclesiale anche gli aderenti alla fede islamica hanno un loro posto, che la Chiesa cattolica descrive così: «Il disegno della salvezza comprende anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi anzitutto i musulmani, che professano di possedere la fede di Abramo ed adorano insieme a noi il Dio Unico, misericordioso, il quale giudicherà gli uomini nell'ultimo giorno» (LG 16). Questo testo evidenzia alcuni punti dottrinali riconosciuti dai Padri conciliari come fondamentali per la fede musulmana: fede salvifica nel Dio unico e sua adorazione; incardinamento di questa fede nell'unica storia della salvezza e nella persona di Abramo; escatologia del giudizio e della retribuzione da parte di Dio. Sono tutti punti dove non c'è disaccordo fra fonti bibliche e coraniche. La Chiesa riconosceva quindi volentieri

ai musulmani una partecipazione alla storia della salvezza che inizia da Abramo, al quale i fedeli dell'islam hanno sempre legato la loro fede nel Dio Unico.

Il Concilio, affermò quindi, come mai nel passato, la consapevolezza di una vocazione universalistica della Chiesa, chiamando i cristiani all'incontro e al dialogo con i non cristiani e dedicando uno dei 16 documenti conciliari, la *Nostra aetate* appunto, alle «relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane».

Questa Dichiarazione dedica tutto il paragrafo 3 al rapporto della Chiesa con i musulmani:

a) La Chiesa guarda anche con stima i Musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, Creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini. Essi cercano di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti di Dio anche nascosti, come si è sottomesso anche Abramo, a cui la fede islamica volentieri si riferisce. Benché essi non riconoscano Gesù come Dio, lo venerano tuttavia come profeta; Essi onorano la sua Madre Vergine, Maria, e talvolta pure la invocano con devozione. Inoltre attendono il giorno del giudizio quando Dio retribuirà tutti gli uomini risuscitati. Così pure essi hanno in stima la vita morale e rendono culto a Dio soprattutto con la preghiera, le elemosine e il digiuno.

b) Se, nel corso dei secoli, non pochi dissensi e inimicizie sono sorti tra cristiani e musulmani, il Sacrosanto Concilio esorta tutti a dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà.

Si può notare come il testo sia diviso in due parti: la prima incentrata sull'esposizione dottrinale, la seconda dedicata all'esortazione.

La parte dottrinale è una sobria sintesi della fede islamica: Dio; rivelazione; sottomissione dell'uomo alla volontà di Dio; richiamo a Gesù (che, per evitare ogni possibile confusione, è stato definito quale "profeta", con l'iniziale minuscola, essendo Maometto il "Profeta" per eccellenza secondo i musulmani) e a Maria; il giudizio e la resurrezione; la morale. I termini utilizzati sono stati scelti in modo da essere chiari tanto per i cattolici, quanto per i musulmani, una volta eseguite le traduzioni nelle loro lingue. Viene evitato qualsiasi giudizio di merito, negativo o positivo che sia. Si evitano accostamenti espliciti fra fonti bibliche e coraniche. In tutto il paragrafo si ritrova un'unica cita-

zione, tratta dalla già menzionata missiva di Gregorio VII ad al-Nasir ibn 'Alennas.

Il testo conciliare, quando afferma che i musulmani «cercano di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti di Dio anche nascosti, come si è sottomesso anche Abramo, al quale la fede islamica volentieri si riferisce» (NA 3), mette in luce la vita interiore profonda del credente incentrata sul valore trascendente del *dhikr* islamico, ovvero la memoria, il ricordo di Dio.

Questo è un concetto fondamentale anche nell'Antico e nel Nuovo Testamento. La memoria diviene quindi oggetto e soggetto di una tradizione. Per contro, la dimenticanza diviene peccato, ingratitudine.

Particolarmente importante poi è la citazione sulla fede di Abramo. Il Corano infatti parla a lungo di Abramo, i cui titoli maggiori sono quelli di *al-khalil*, amico (di Allah) (Corano 4, 124), e di *hanif* saldo nella fede (Corano 3, 89). In relazione ad Abramo si parla di "fede islamica" e non di musulmani, evitando così di parlare di persone, cosa che avrebbe richiamato aspetti socio-politici. Lo scopo del testo era invece solo quello di gettare un ponte verso l'islam sviluppando delle considerazioni esclusivamente teologiche. La prima parte del paragrafo termina quindi con un richiamo a tre delle maggiori pratiche religiose musulmane: la preghiera, l'elemosina e il digiuno.

La seconda parte del paragrafo 3 è un'esortazione a «dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà». Si identifica così una via per ritrovare i fratelli non cristiani. La riconciliazione richiede alla ragione di comprendere e alla memoria di tacere per potere guardare insieme al futuro a partire dalla preghiera e dal perdono reciproco.

Il Concilio chiede quindi che dall'ostilità e dall'incomprensione del passato si passi al dialogo e alla collaborazione. Per fare ciò occorre partire dalle cose comuni, evitando quegli aspetti che potrebbero insospettire i musulmani e che impedirebbero quindi lo sviluppo di contatti aperti.

E evidente come questo nuovo approccio costituisca un radicale cambio di prospettiva nel rapporto della Chiesa con l'islam. Questa nuova prospettiva, come aveva già messo in luce Paolo VI, non può però in alcun modo sminuire il valore di Cristo e della sua Chiesa qua-

li unici assi portanti della salvezza. Infatti, «molto spesso gli uomini, ingannati dal maligno, vaneggiano nei loro pensamenti e hanno scambiato la verità divina con la menzogna, servendo la creatura piuttosto che il Creatore» (LG 16). Viene quindi affermato che anche nelle culture religiose dei popoli si sono introdotti errori ed aberrazioni. È proprio per questo che la Chiesa «attira gli uditori alla fede e alla sua professione, li dispone al battesimo, li toglie dalla schiavitù dell'errore, li incorpora in Cristo; procura poi che quanto di buono si trova seminato nel cuore e nella mente dell'uomo non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato, a gloria di Dio, confusione del demonio e felicità dell'uomo» (LG 17).

La funzione della Chiesa è quindi quella di indicare con chiarezza la via per la salvezza, così come è ribadito dalla *Nostra aetate* al paragrafo 2: «[La Chiesa] però annuncia, ed è tenuta ad annunciare incessantemente, il Cristo che è via, verità e vita (Gv 14, 6) in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a Se stesso tutte le cose». Se quindi è vero che ogni religione ha qualcosa, e talvolta molto, di vero e di buono, ciò non può essere in alcun modo opposto al bene che porta la fede in Cristo, cioè la «pienezza della vita religiosa» (NA 2). Allo stesso tempo il Concilio dichiara anche che Dio può seguire per la sua azione salvifica vie «che Lui solo conosce» (AG 7). Lo spirito può quindi servirsi talora dei valori contenuti nelle altre religioni (AG 3). Però, e questo va sottolineato, non viene mai attribuito un valore salvifico alle religioni non cristiane in quanto tali. Resta quindi «compito imprescindibile della Chiesa» portare gli uomini «a quella fede senza la quale è impossibile piacergli¹⁹» (AG 7).

La Chiesa cominciò così a considerare il dialogo con l'islam, analogamente a quello con l'ebraismo, come un aspetto fondamentale della sua missione cominciando a sviluppare una teologia delle religioni non cristiane, dove tanto gli ebrei quanto i musulmani hanno una loro collocazione²⁰. Rimane però ancora aperto, come si può notare dai testi proposti, quale debba essere il rapporto fra dialogo interreligioso ed evangelizzazione.

¹⁹ Cfr. 1 Cor 9, 16.

²⁰ Sulla teologia cattolica del dialogo interreligioso si veda JUKKO, op. cit.

6. Il dialogo “organizzato”

A partire dalla pubblicazione della *Nostra aetate* Paolo VI avviò contatti sempre più frequenti con il mondo musulmano. È evidente come lo spirito del Concilio abbia ispirato Papa Montini nei suoi viaggi che lo porteranno in India, Uganda, New York e Terra Santa. Già durante il Concilio era stato trasferito a Roma da Manouba, presso Tunisi, il Pontificio Istituto di studi arabi e islamistica (PISAI) allo scopo di dotare la Chiesa di uno strumento di ricerca scientifica sul mondo islamico e di preparare operatori del dialogo.

Nel luglio 1967, in occasione della sua visita al Patriarca Ecumenico Athenagoras I ad Istanbul, il Pontefice indirizzò il suo saluto anche al Muftì, Fikri Yavouz. Nel 1969, durante la sua visita in Uganda commemorò, assieme ai martiri cattolici e anglicani, anche quelli musulmani: «Celebrando i martiri cattolici ed anglicani, noi celebriamo anche volentieri quei confessori della fede musulmana che furono i primi a subire la morte [...] perché rifiutarono di trasgredire i precetti della loro religione».

A partire dalla seconda metà degli anni Sessanta lo spirito della *Nostra aetate* cominciò lentamente a trasmettersi anche alle diverse Chiese locali. Nel 1966 la Chiesa italiana istituì una Commissione per l'ecumenismo e il dialogo con le altre religioni.

Dopo il Concilio Vaticano II non mancarono le occasioni sulla strada del dialogo islamo-cristiano. Alcuni incontri furono promossi da organismi ufficiali della Chiesa cattolica o del mondo musulmano, altre volte invece l'iniziativa partì da gruppi qualificati o personalità indipendenti.

Nel mondo musulmano non esistono dicasteri o uffici rappresentativi incaricati del dialogo. Infatti l'islam non ha una struttura gerarchica unitaria che raccolga tutti i credenti musulmani. Eppure il problema dell'unità è molto sentito. Dopo l'abolizione del califfato ottomano il 3 marzo 1924 ad opera di Kemal Atatürk, numerosi tentativi sono stati fatti per ristabilire un'istituzione rappresentativa garante dell'unità. La Lega Araba, fondata nel 1945, ha avuto tra l'altro il compito di trovare una soluzione al problema, ma è stata in seguito soppiantata dai congressi panislamici. Nel maggio del 1962 venne istituita alla Mecca la Lega Mondiale islamica, che è diventata un'organizzazione interna-

zionale, dotata di responsabilità religiose e culturali, con il compito di sostenere le comunità musulmane nel mondo. Ma a istituzioni come questa non è stata delegata alcuna rappresentanza a livello dei rapporti o del dialogo con le altre religioni.

Diversi sono quindi i soggetti che hanno avuto e hanno tuttora relazioni significative nel dialogo, Università, istituzioni religiose nazionali, ecc. Alcune istituzioni, come ad esempio l'Università di al-Azhar al Cairo, godono, peraltro, di un tale prestigio da avere un'influenza che supera i confini nazionali.

Per la parte cristiana, oltre al già citato Segretariato per i non cristiani, va segnalato che anche le Chiese protestanti, riunite nel Consiglio Ecumenico delle Chiese (WCC), in questi ultimi decenni hanno dato vita ad alcune iniziative di dialogo. A partire dall'agosto 1969 il WCC ha creato la Sotto Commissione del Dialogo con gli adepti delle Credenze e Ideologie del nostro tempo (DCI), con sede a Ginevra. La Sotto Commissione comprende, al suo interno, una Sezione islam ed una Sezione Ebraismo. Il DCI che ha lavorato in collaborazione con il Segretariato per i non cristiani di Roma, ha organizzato diverse iniziative di incontro fra cristiani e musulmani. Lo stesso Segretariato per i non cristiani, il 22 ottobre del 1974, venne dotato di una Commissione per i rapporti religiosi con l'islam, costituita da un gruppo di consulenti specializzati.

A partire dal 1968 il Segretariato ha inviato ogni anno un messaggio augurale ai musulmani, in occasione della festa della fine del digiuno nel mese di Ramadan (*'id al-fitr*). Nel 1969 il Segretariato ha pubblicato a Roma *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*. Ne sono autori Louis Gardet e Joseph Cuoq, entrambi profondi conoscitori dell'universo islamico. Lo scopo della pubblicazione, ispirata agli insegnamenti del Concilio, è quello di chiarificare l'atteggiamento del cristiano dinanzi al dialogo. Il dialogo, si afferma, non vuol dire nascondere le divergenze o convertire l'altro, ma accettarlo com'è. La pubblicazione inoltre mirava a far conoscere i valori dell'islam, il mondo musulmano e gli interlocutori del dialogo islamo-cristiano. Le prospettive furono individuate, come già nei documenti conciliari, nella promozione della persona umana e nel cammino verso una società più fraterna.

A partire dai primi anni Settanta le riunioni fra cristiani e musul-

mani si moltiplicarono, mentre sempre più spesso le porte del Vaticano si aprirono a delegazioni musulmane²¹.

Fra i diversi incontri vanno ricordati quelli di Ajaltoun (1970), di Broumana (1972), di Tunisi, Accra e Cordova (1974), Hong Kong (1975), Chambésy (1976), un secondo a Cordova nel 1977 e poi a Colombo nel 1982. Queste riunioni hanno trattato un'ampia serie di problemi. A Broumana si sono discusse le rispettive opinioni circa la testimonianza della propria fede nel rispetto della libertà religiosa di ciascuno. Ad Accra prima e Chambésy poi si sono studiati i doveri dell'evangelizzazione cristiana e della testimonianza islamica. A Hong Kong si è riflettuto sulla cooperazione fra cristiani e musulmani per il benessere del mondo. Alla prima riunione di Cordova vennero esaminate le crisi del mondo moderno, mentre nella seconda furono affrontati i problemi teologici relativi a Gesù Cristo e a Maometto. A Colombo si cercarono vie concrete per collaborare in progetti umanitari, quali l'impegno per i profughi, e le possibilità di progetti comuni di sviluppo. Nel corso del 1974 un momento particolarmente significativo è stato rappresentato dalla visita del cardinale Pignedoli all'Università di al-Azhar del Cairo.

Questa feconda stagione di dialogo visse la sua occasione più importante e, allo stesso tempo, un momento di crisi, nel 1976, nel corso dell'incontro di Tripoli. Questo congresso fu organizzato dall'Unione Socialista Araba libica con la collaborazione del Segretariato per i Non cristiani. Erano presenti circa cinquecento osservatori di più di cinquanta paesi. In tale occasione vennero dibattuti diversi temi importanti, quali «religione e ideologia, basi dottrinali comuni e punti di

²¹ A Roma verso la fine del '77 il Segretariato fu visitato da diverse delegazioni musulmane. Nella metà di ottobre uno sciita iracheno, direttore dell'Istituto teologico di al-Razimiyvah di Baghdad e due professori, furono ospiti dell'Abbazia di Sant'Anselmo. Essi ebbero modo di incontrare i membri del Segretariato e di visitare istituti e facoltà romane. Nel dicembre dello stesso anno una delegazione indonesiana, guidata dal Ministro degli Affari Religiosi Mukti Ali fu ricevuta dal Segretariato. Il Ministro presentò un bilancio degli sforzi verso il dialogo in Indonesia. Padre Fitzgerald, a nome del Segretariato espose i limiti attuali ma anche la necessità del dialogo e le recenti iniziative del Segretariato. Sempre in dicembre una delegazione iraniana, guidata dal prof. Sayyed Hossein Nasr e accompagnata dallo sheykh Abbas Mohajerani visitò il Segretariato. Vedi al riguardo Maurice BORRMANS, "Le Pape Paul VI et les musulmans", in *Islamochristiana*, 4 (1978), pp. 1-10.

incontro nell'azione, fede e giustizia sociale; come adoperarsi per combattere i pregiudizi e i malintesi che separano»²². Ma la riunione incontrò grandi difficoltà al momento della stesura della dichiarazione finale. Questo documento definiva il sionismo come «movimento razzista aggressivo» ed è stato per questo respinto dalla Santa Sede in quanto troppo politico.

L'incontro di Tripoli se da un lato fece compiere al dialogo islamo-cristiano un importante passo in avanti, nello stesso tempo, ne mise in luce le difficoltà. Fra i cristiani ha cominciato a diffondersi l'idea che il dialogo fosse più complesso di quello che inizialmente si immaginava e si sperava. Ne derivò, quindi un certo senso di scoraggiamento e scetticismo sulle reali prospettive del dialogo con l'islam. A questa considerazione si aggiungeva la difficoltà di individuare gli interlocutori islamici in grado di rappresentare il loro mondo.

In questi stessi anni, nonostante le difficoltà politiche, la Santa Sede ha avviato relazioni diplomatiche con più di venti Paesi a maggioranza musulmana. Pur non volendo sopravvalutare l'importanza di queste relazioni, è stato notato che esse rappresentano comunque segni di dialogo e di stima reciproca, favorendo lo scambio culturale, la collaborazione nell'ambito dei diritti umani e una convivenza pacifica fra cristiani e musulmani.

Appare evidente come, in questi anni, il dialogo interreligioso abbia rappresentato un momento estremamente importante durante il quale i figli di Abramo hanno dovuto porsi la questione della reciproca comprensione. Tutto ciò è stato, per molti aspetti, frutto del capillare e paziente lavoro di Paolo VI che ha gettato le fondamenta di quei contatti di collaborazione fra cristiani e musulmani che verranno poi ulteriormente sviluppati da Giovanni Paolo II.

²² Cfr. Maurice BORRMANS, "Le Séminaire du Dialogue islamo-chrétien de Tripoli (Libye), 1-6 février 1976", in *Islamochristiana*, 2 (1976), pp. 135-170.

Capitolo quarto

Chiesa e islam alla luce dello “spirito di Assisi”

1. Giovanni Paolo II

Dopo la morte di Paolo VI venne eletto, nell'agosto 1978, come suo successore Albino Luciani, che prese il nome di Giovanni Paolo I. Nel brevissimo periodo del suo pontificato non si possono trovare, ovviamente, riferimenti espliciti alle relazioni con i musulmani. Nel radiomessaggio *Urbi et Orbi* del 27 agosto 1978 Giovanni Paolo I parlò, però, del dialogo come programma dell'azione pastorale e, il 10 settembre 1978, mentre si svolgevano i colloqui di Camp David, pregò per la pace in Terra Santa e per tutto l'Oriente. La prematura scomparsa di questo pontefice non permette di delineare a pieno quello che sarebbe stato il suo indirizzo.

Con l'elezione di Giovanni Paolo II si assisté a un nuovo slancio del dialogo con il mondo islamico, raccomandato dal Concilio Vaticano II ed espressosi nel pontificato di Paolo VI.

Fin dalla sua prima enciclica, la *Redemptoris hominis*, Giovanni Paolo II parlò dei musulmani «come degni di stima da parte dei cristiani» e con i quali andavano cercati «dialogo, contatti e preghiera comune».

Si ritrovano già in questa enciclica quelle intuizioni che porteranno a sviluppare l'idea di riunire uomini di religioni diverse attorno alla preghiera per un fine comune. Questa idea si concretizzerà nell'incontro di Assisi del 1986.

Anche nel corso del pontificato di Giovanni Paolo II continuarono gli incontri a livello ufficiale: nel 1978 al Cairo, nel 1979 a Ginevra e a Tunisi, nel 1980 a Beirut, nel 1982 a Colombo e di nuovo Tunisi, nel

1985 a Roma, nel 1986 nel Bénin, nel 1989 a Roma, nel 1990 ad Amman, nel 1992 a Roma, nel 1994 ad Amman¹.

D'altra parte, il Papa nei suoi numerosi viaggi non mancò mai di dialogare, laddove possibile, con i rappresentanti del mondo islamico. In ogni suo viaggio si sforzò di incontrarli, sviluppando frequentemente il tema dell'emulazione spirituale, a cui volentieri il pontefice faceva riferimento. Sono significativi al riguardo gli incontri con alti rappresentanti dell'islam nei pellegrinaggi giubilari in Egitto, Terra Santa e Siria tra il 2000 e il 2001.

Sono stati inoltre numerosissimi i capi di stato e responsabili religiosi islamici che sono stati ricevuti in Vaticano. In tutti gli interventi di Giovanni Paolo II si può notare come le esigenze del dialogo, espresse dal Concilio Vaticano II, siano state il cuore di ogni suo ragionamento².

Nel corso del pontificato di Giovanni Paolo II sono stati pubblicati alcuni documenti di fondamentale importanza per il dialogo interreligioso. Uno di questi, pubblicato dal Segretariato per le relazioni con i non cristiani nel 1984, ha per titolo «L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione».

Il documento era stato annunciato da Giovanni Paolo II in un discorso in cui veniva ricordato che

il dialogo è fondamentale per la Chiesa, la quale è chiamata a collaborare al piano di Dio, con i suoi metodi di presenza, di rispetto e di amore verso tutti gli uomini [...] Dio è Padre di tutta la famiglia umana; Cristo ha unito a sé ogni uomo; lo Spirito opera in ogni uomo. Perciò il dialogo si fonda anche sull'amore per l'uomo in quanto tale, che è la via primaria e fondamentale della Chiesa, e sul legame esistente tra la cultura e le religioni professate dagli uomini³.

¹ Cfr. Maurice BORRMANS, *Islam e Cristianesimo, Le vie del Dialogo*, Edizioni Paoline, Milano 1993, pp. 179–182.

² Dal 1978 al 1993 Giovanni Paolo II ha parlato per 163 volte dei rapporti con le altre religioni. A questo proposito si veda PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio*, cit., pp. 235–640.

³ Discorso di Giovanni Paolo II al termine della “Riunione Plenaria del Segretariato per i non cristiani”, 3 marzo 1984, p. 1.

Il documento, prodotto dal Segretariato dopo venti anni di esperienze e di incontri e che voleva essere uno strumento di aiuto alle comunità cristiane sulla via del dialogo, inizia riprendendo le parole di Giovanni Paolo II: «Fin dalla prima enciclica [...] non ho cessato di sottolineare l'importanza, le motivazioni e le finalità del dialogo». Allo stesso tempo però non se ne nascondono le difficoltà:

Ma il dialogo non è cosa facile. La stessa religione può essere strumentalizzata e diventare pretesto di polarizzazione e di divisione. Nell'attuale situazione del mondo, fare il dialogo significa imparare a perdonare, dal momento che tutte le comunità religiose possono rinfacciare eventuali torti subiti lungo i secoli. Significa cercare di capire il cuore degli altri, il che è particolarmente difficile quando non esiste un'intesa [...] Non bisogna fermarsi ai facili o apparenti risultati [...] il dialogo non scaturisce da opportunismi tattici dell'ora, ma da ragioni che l'esperienza, la riflessione, nonché le stesse difficoltà, hanno approfondito⁴.

Queste parole non perdono ancora oggi la loro vivissima attualità in un'epoca in cui, all'alba del secolo che si è appena aperto, lo scontro e la violenza, non solo verbale, sembrano dominare i rapporti tra popoli e culture.

Si passa quindi a delineare i rapporti tra missione e dialogo: «La missione si presenta nella coscienza della Chiesa come una realtà unitaria, ma anche complessa e articolata». Essa è costituita dalla presenza e dalla testimonianza della vita cristiana, poi dall'impegno per il servizio agli uomini, inoltre dalla vita liturgica, dalla preghiera e dalla contemplazione. Infine «vi è il dialogo nel quale i cristiani incontrano i seguaci di altre tradizioni religiose per camminare insieme verso la libertà e collaborare in opere di interesse comune».

Sono poi enumerate le forme del dialogo: della vita, delle opere, dell'esperienza religiosa, degli esperti. Pur nella consapevolezza che «i rapporti tra dialogo e missione sono molteplici» il documento evidenzia due aspetti di maggiore rilevanza: «nessuno deve essere obbligato ad agire contro la sua coscienza», e «è [lo Spirito] che spinge ad annunziare il Vangelo e che nell'intimo delle coscienze fa accogliere e comprendere la parola della salvezza». Il dialogo deve quindi contri-

⁴ *Ibid.*

buire all'edificazione del Regno, restando però sempre conforme al disegno di Dio.

Con questo documento si riafferma anche l'importanza del dialogo "della vita", rappresentato dalla figura di Charles de Foucauld. In effetti, a partire dall'incontro di Tunisi, il valore dell'incontro fra uomini di religione, avendo cominciato a perdere i suoi connotati di novità, aveva assunto una sempre minore rilevanza. Da più parti si cominciava a sostenere con maggior forza che il "dialogo tecnico", ovvero la discussione sulle differenze teologiche, era l'unica strada per potersi incontrare⁵.

Accanto al quadro fin qui tracciato, due possono essere considerati gli eventi che hanno spinto Giovanni Paolo II non solo a riprendere, ma anche a sviluppare ulteriormente le intuizioni del Concilio Vaticano II: la visita in Marocco, il 19 agosto 1985, e la Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace ad Assisi, il 27 ottobre 1986.

2. "Ai giovani musulmani del Marocco"

Il 19 agosto 1985 il papa Giovanni Paolo II visitava il Marocco. Egli era stato invitato da re Hasan II a parlare alla gioventù marocchina come credente e come educatore. Nel corso della visita, oltre a incontri con le autorità locali, il Papa si recò a Casablanca per rivolgersi a circa 80.000 giovani musulmani in occasione dell'Anno internazionale della gioventù.

Il dialogo del papa con i giovani si svolse nel quadro di un incontro ufficiale, ma con grande libertà. Egli riprese i testi della *Nostra aetate* sottolineandone tutte le implicazioni. Utilizzando un linguaggio biblico, il Papa a partire dalla solidarietà religiosa di tutti i credenti che meditano i significati dei bei nomi di Dio, invitò tutti alla preghiera del cuore.

Ricordando l'urgenza di una testimonianza di fede comune e di un comune impegno a favore dell'uomo, egli disse:

⁵ Tracciare un bilancio dei risultati del "dialogo della vita" va oltre gli scopi di queste pagine. Si vuole qui solo sottolineare l'importanza decisiva che questo ha avuto nell'avvicinare fra loro uomini di tradizioni e culture profondamente diverse.

Cristiani e musulmani, abbiamo molte cose in comune, come credenti e come uomini. Viviamo nello stesso mondo, solcato da numerosi segni di speranza, ma anche da molteplici segni di angoscia. Abramo è per noi uno stesso modello di fede in Dio, di sottomissione alla sua volontà, di fiducia nella sua bontà. Noi crediamo nello stesso Dio, l'unico Dio, il Dio vivente, il Dio che crea i mondi e porta le sue creature alla loro perfezione⁶.

Il Papa, «fedele allo spirito del Concilio», invitava tutti a «rispettare, amare e aiutare ogni essere umano perché è una creatura di Dio e, in un certo senso, sua immagine e suo rappresentante».

Egli tuttavia non nascose le difficoltà sulla via del dialogo:

Credo che noi, cristiani e musulmani, dobbiamo riconoscere con gioia i valori religiosi che abbiamo in comune e renderne grazie a Dio. [...] La lealtà esige anche che noi riconosciamo e rispettiamo le nostre differenze. La più fondamentale è evidentemente lo sguardo da noi portato su Gesù di Nazareth. Voi sapete che, per i cristiani, questo Gesù li fa entrare in una intima conoscenza del mistero di Dio e in una comunione filiale con i doni al punto che lo riconoscono e lo proclamano Signore e Salvatore. Si tratta di differenze importanti, che possiamo accettare con umiltà e rispetto, nella tolleranza reciproca. C'è qui un mistero sul quale Dio un giorno ci illuminerà, ne sono sicuro [...] Io credo che Dio ci inviti, oggi, a cambiare le nostre vecchie abitudini. Dobbiamo rispettarci e anche stimolarci gli uni gli altri nelle opere di bene sul cammino di Dio⁷.

È interessante notare che tutto il discorso che il Papa rivolse in quella circostanza ai giovani musulmani è intriso di concetti cari alla fede musulmana, espressi con una terminologia che richiama espressamente versetti coranici o locuzioni proprie al discorso religioso dell'islam. Giovanni Paolo II continuò sottolineando l'urgenza di una comune testimonianza di fede e di un comune impegno a favore di condizioni di vita degne per tutti in un reciproco riconoscimento della "qualità del cammino religioso". Infatti, tutti debbono «rispettare, amare ed aiutare ogni essere umano perché è una creatura di Dio e, in un certo senso, sua immagine e suo rappresentante [...] Dio ha creato

⁶ SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, *Le discours de S.S. Jean Paul II lors de sa rencontre avec les jeunes musulmans à Casablanca 1985*, Città del Vaticano, pp. 2-4.

⁷ *Ibid.*

gli uomini uguali in dignità, ma differenti in quanto ai doni ed ai talenti. L'umanità è un tutto in cui ogni gruppo ha il suo ruolo da svolgere».

«Cambiare le nostre vecchie abitudini [...] e stimolarci gli uni gli altri nelle opere di bene»: questo fu l'impegno personale di Giovanni Paolo II che ha portato all'intuizione profetica della Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace di Assisi.

3. Lo spirito di Assisi

Nel 1986, la Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace ad Assisi, ha portato Giovanni Paolo II a una rinnovata riflessione sulla *Nostra aetate*. Prendendo spunto dalla proclamazione da parte delle Nazioni Unite del 1986 come *Anno Internazionale della Pace*, il Papa, il 25 gennaio 1986, auspicava «la nascita di un movimento mondiale di preghiera per la pace, capace di superare i confini delle singole nazioni e di coinvolgere i credenti di tutte le religioni, fino ad abbracciare il mondo intero»⁸. La Giornata Mondiale di Assisi si collocherà all'interno di questo movimento come il momento più alto e solenne e al tempo stesso l'inaugurazione di una nuova stagione⁹. Il 27 ottobre 1986, in un mondo ancora segnato dalla divisione in due blocchi contrapposti, Giovanni Paolo II inaugurò la Giornata Mondiale di Assisi, assieme a 105 esponenti delle religioni mondiali. La grande giornata interreligiosa di Assisi si celebrò in un momento in cui la parabola post-conciliare del dialogo mostrava segni di difficoltà, quasi, dunque, per cercare di rilanciarne il percorso. Uomini di religioni differenti convennero insieme per pregare per la pace, ciascuno in luoghi diversi e secondo le proprie tradizioni.

Nella sua allocuzione ai Cardinali e ai prelati della Curia Romana, il 22 dicembre dello stesso anno, il Papa propose un'analisi dell'avvenimento di Assisi:

⁸ Omelia di Giovanni Paolo II a San Paolo fuori le Mura, 25 gennaio 1986.

⁹ Sullo spirito di Assisi si veda, tra l'altro, Jean-Dominique DURAND, *Lo "spirito di Assisi"*, Leonardo International, Milano 2004.

Il fatto di essere convenuti insieme per pregare, digiunare e camminare in silenzio — e ciò per la pace sempre fragile e sempre minacciata, forse oggi più che mai — è stato come un limpido segno dell'unità profonda di coloro che cercano nella religione valori spirituali e trascendenti in risposta ai grandi interrogativi del cuore umano, nonostante le divisioni concrete [...] ci sentiamo quindi invitati a una approfondita riflessione per chiarirne sempre meglio il significato [...] il Concilio ha messo più di una volta in rapporto l'identità stessa e la missione della Chiesa con l'unità del genere umano, in specie quando ha voluto definire la Chiesa come "sacramento", cioè "segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (*Lumen Gentium* 1 e 9) [...] le differenze sono un elemento meno importante rispetto all'unità che invece è radicale, basilare e determinante [...] qualunque sia il colore della pelle [...] l'orizzonte storico e geografico [...] la cultura in cui sono cresciuti e si esprimono¹⁰.

Vi è quindi un «mistero radioso dell'unità creaturale del genere umano e dell'unità dell'opera salvifica di Cristo, che porta con sé il sorgere della Chiesa come ministro e strumento», infatti, e questo è bene sottolinearlo per comprendere il pensiero del pontefice, le differenze religiose

nella misura in cui sono riduttive del disegno di Dio, si rivelano come appartenenti a un altro ordine [...] risalgono piuttosto a un fatto umano e devono essere superate nel progresso verso l'attuazione del grandioso disegno di unità che presiede alla creazione. Vi sono, certo, differenze in cui si riflettono il genio e le ricchezze spirituali date da Dio ai popoli. Non a queste mi riferisco. Intendo qui alludere alle differenze nelle quali si manifestano il limite, le evoluzioni e le cadute dello spirito umano insidiato dallo spirito del male nella storia¹¹.

La Chiesa quindi

esercita il suo essenziale ministero in differenti maniere: grazie all'evangelizzazione, all'amministrazione dei sacramenti e alla conduzione pastorale dei preti, dei diaconi, dei religiosi e delle religiose, grazie allo sforzo e alla testimonianza dei missionari e dei catechisti, grazie alla preghiera silenziosa dei contemplativi e alla sofferenza dei malati, dei poveri, degli oppressi, e

¹⁰ Allocuzione di Giovanni Paolo II ai Cardinali e Prelati di Curia, 22 dicembre 1986.

¹¹ *Ibid.*

grazie alle tante forme di dialogo e di collaborazione dei cristiani per la realizzazione delle Beatitudini e dei valori del Regno di Dio¹².

L'intuizione di Giovanni Paolo II ad Assisi e dopo Assisi fu semplice e profonda: riunire i credenti ponendo l'accento sulla preghiera per la pace. Quindi non un congresso sulle religioni o un convegno sulla pace, ma una giornata di preghiera l'uno accanto all'altro, di fronte all'orrore della guerra, che allora, come oggi, non era una prospettiva lontana. La convinzione che anima lo spirito di Assisi è che la preghiera e la testimonianza di ogni credente può fare molto per la pace del mondo. Gli uni accanto agli altri, in preghiera, senza confusioni, ma anche stimolati dalla vicinanza degli altri ad andare al fondo delle proprie radici religiose: solidali di fronte al destino dell'uomo, della pace e della guerra, ma anche rispettosi del mistero della coscienza umana. Assisi ha rappresentato, quindi, un segno e una via per il dialogo interreligioso: lavorare insieme per la pace. Infatti, «la pace attende i suoi profeti. Insieme abbiamo riempito i nostri sguardi con visioni di pace: esse sprigionano energie per un nuovo linguaggio di pace, per nuovi gesti di pace, gesti che spezzano le catene fatali delle divisioni ereditate dalla storia o generate dalle moderne ideologie [...] La pace è un cantiere aperto a tutti e non soltanto agli specialisti, ai sapienti e agli strateghi»¹³.

Il lavoro per la pace ed il dialogo non può essere più compito solo degli specialisti, ma diviene una dimensione a cui ogni cristiano è chiamato. Questa fu la svolta di Assisi, con cui la Chiesa cattolica, su impulso di Giovanni Paolo II, provava a uscire dall'*impasse* della delusione di Tripoli e dall'ansia del risultato immediato nel dialogo.

Dall'incontro di Assisi ha preso l'avvio un cammino di pace, di rispetto e reciproca conoscenza tra i credenti, ormai più che ventennale. È stata in particolare la Comunità di sant'Egidio, impegnata da anni nel dialogo interreligioso e nel lavoro per la pace, che ha voluto raccogliere l'invito del Papa e ha riproposto negli anni successivi una serie di incontri internazionali per la pace. Attraverso la preghiera e

¹² Ivi, par. 7.

¹³ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Il dialogo interreligioso...*, cit, pp. 406-419.

l'incontro umano, nella ricerca dei fondamenti della pace, si è partiti dalla consapevolezza che di fronte ai problemi della pace e della guerra, i credenti trovano, nella loro fede e nelle loro tradizioni religiose, le radici per una risposta. Lo spirito di questi incontri è ben sintetizzato dall'appello di pace, firmato da tutti i rappresentanti religiosi nel 1987: «Nel cuore di ogni religione, con lingue e modi differenti, è scritto il messaggio della pace [...]. È questo il messaggio che ci impegniamo a mettere in luce con rinnovato vigore, ricordando agli uomini e alle donne del nostro tempo che Dio vuole la pace e non la guerra. Sentiamo come un assurdo parlare di guerra in nome della religione e ribadiamo con forza: la parola della religione sia la pace»¹⁴.

Questa nuova ottica del dialogo interreligioso, prospettata da Giovanni Paolo II, ha evidenziato anche il rapporto fra dialogo e annuncio del Vangelo. Questo rapporto, non sempre chiaro, verrà poi analizzato dettagliatamente in un documento congiunto del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli dal titolo «Dialogo ed Annuncio»¹⁵.

Questo documento, del 21 giugno 1991, riprende le quattro forme di dialogo citate anche nella enciclica di Giovanni Paolo II, *Redemptoris Missino*, e cioè dialogo della vita, dialogo delle opere, dialogo degli scambi teologici e dialogo dell'esperienza religiosa, riferendosi direttamente alla *Nostra aetate* e alla Giornata di Preghiera per la Pace di Assisi. Vengono quindi presentati sia il dialogo interreligioso che l'annuncio come due aspetti «correlati ma non interscambiabili». Entrambi sono «elementi autentici della missione evangelizzatrice della Chiesa. Sono ambedue legittimi e necessari [...] Le due attività rimangono distinte, ma, come dimostra l'esperienza, la medesima chie-

¹⁴ Si veda al riguardo COMUNITÀ DI SANT'EGIDIO, *La pace è possibile*, San Paolo, Milano 1993; Roger ETCHEGARAY, "De Jérusalem aux extrémités de la terre, le défi de la paix" in *Pro Dialogo*, 91 (1996), pp. 33-35.

¹⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Il dialogo interreligioso...*, cit., pp. 696-741. Si veda anche J. DUPUIS, "Dialogue and Proclamation in two recent Documents", in *PCDIR Bulletin*, 80 (1992), pp. 165-172; Kevin MC DONALD, "Dialogue and Proclamation: A Comment from an Ecumenical Perspective", in *PCDIR Bulletin*, 83 (1993), pp. 127-134; C. MBUKA, "Annonce et Dialogue inter-religieux: une compréhension inclusive", in *PCDIR Bulletin*, 88 (1995), pp. 54-68.

sa locale e la medesima persona possono essere diversamente impegnate in entrambe». Per questo tutti i cristiani, ciascuno nel proprio ambito, dovrebbero essere incoraggiati a prepararsi meglio per compiere il loro duplice impegno.

Ma ancor più che un compito da svolgere, il dialogo e l'annuncio sono grazie per le quali è necessario pregare. Tutti quindi debbono «incessantemente implorare l'aiuto dello Spirito Santo, affinché sia l'ispiratore decisivo dei loro programmi, delle loro iniziative, della loro attività evangelizzatrice».

Questo forte richiamo alla preghiera si colloca con chiarezza nello spirito di Assisi. Infatti, quella di Assisi non è stata una conferenza interreligiosa, ma un invito al mondo a capire che «esiste un'altra dimensione della pace»: quella della preghiera.

Lo spirito di Assisi ha cambiato la storia del dialogo. Quel terreno di collaborazione fra le religioni, individuato nei documenti conciliari, ha trovato nel tema della pace la sua più autentica espressione. Scegliere di incentrare l'incontro mondiale delle religioni non tanto sul dialogo teologico o sul confronto esperienziale, ma sulla preghiera, o meglio, su quell'aspetto che della preghiera poteva sembrare più intimo e meno comunicabile, è stata una scelta di enorme significato: si è rivelata infatti come la scelta di una fiducia autentica nell'incontro tra le religioni. «La sfida della pace trascende le differenze religiose» ha detto il Papa al termine della giornata di preghiera.

La preghiera di Assisi divenne così un ulteriore sviluppo della teologia pastorale di Giovanni Paolo II nei riguardi del dialogo interreligioso, che è parte integrante della missione della Chiesa, perché il Verbo «con l'incarnazione si è unito in un certo modo ad ogni uomo» (*Gaudium et spes* 22). Un dialogo destinato a crescere nella storia e a dare a suo tempo frutti.

Questa unità fra lavoro per la pace e dialogo interreligioso è stata nuovamente sottolineata dal Papa, con una presa di posizione tempestiva, chiara e lungimirante, in occasione della prima guerra del Golfo. Questa guerra ha, fra l'altro, reso più difficile il dialogo fra cristiani e musulmani. Il Papa, mentre le forze alleate stavano cercando ancora un accordo per il cessate il fuoco, ha convocato a Roma rappresentanti di tutto il mondo cattolico interessato al conflitto allo scopo di cercare una pace duratura. Ha quindi premesso che «non vi è in corso una

guerra di religione e non può esservi una guerra santa perché i valori di adorazione, di fraternità e di pace che sgorgano dalla fede in Dio chiamano all'incontro e al dialogo»¹⁶. Il punto più alto dell'udienza è stata la preghiera per la pace pronunciata in sette lingue.

Con Giovanni Paolo II il dialogo interreligioso è entrato definitivamente negli orizzonti della Chiesa e non potrà non accompagnare la sua missione anche nel secolo che si è appena aperto. Nella Lettera Apostolica riguardante la preparazione del Giubileo dell'anno 2000, *Tertio Millennio Adveniente*, Giovanni Paolo II ha affermato che «due impegni saranno ineludibili [...] quello del confronto con il secolarismo e quello del dialogo con le grandi religioni». E proprio in relazione a questo secondo aspetto egli ha riaffermato che «la vigilia del duemila sarà una grande occasione, anche alla luce degli avvenimenti di questi ultimi decenni, per il dialogo interreligioso, secondo le chiare indicazioni date dal Concilio Vaticano II nella Dichiarazione *Nostra aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane. In tale dialogo dovranno avere un posto preminente gli ebrei e i musulmani»¹⁷.

4. Cristianesimo e islam: un'amicizia possibile?

Dalle dichiarazioni conciliari ad oggi molto è cambiato¹⁸. A una stagione feconda e ricca di entusiasmi, durata sino alla fine degli anni Settanta, in cui la via del dialogo sembrava facilmente percorribile, è seguito un periodo di maggiore realismo, in vari casi di sfiducia e sospetti. Le difficoltà e le distanze, che ancora permanevano sulla via del dialogo si sono andate sempre più evidenziando.

Alcuni fanno notare che spesso i musulmani accolgono gli approcci dei cristiani quasi come una sorta di riparazione dovuta per le colpe del colonialismo, non perdendo occasione per ribadire la loro compat-

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Incontro delle Chiese più direttamente coinvolte nella guerra del golfo*, 6 marzo 1991.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Tertio Millennio Adveniente*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, p. 56.

¹⁸ Cfr. Michael L. FITZGERALD, "Où en est le Dialogue Interreligieux ?", in *Pro Dialogo*, 91 (1996), pp. 36-38.

tezza e l'autosufficienza dell'islam. I cristiani, da parte loro, sembrano prendere coscienza dell'irriducibilità dei musulmani sul tema della libertà religiosa e chiedono la reciprocità dei luoghi di culto e dell'esercizio delle libertà religiose. Parrebbe che sempre più in seno alle religioni si facciano sentire voci che invitano alla preservazione e all'affermazione della propria identità, concepita come esclusione dell'altro dal proprio orizzonte.

Un senso di ripensamento sulle prospettive future degli incontri coinvolge molti: sono apparsi evidenti i limiti di un dialogo troppo ufficiale e formale, di una dimensione politica che a volte rischia di strumentalizzare le riunioni, di un eccessivo eclettismo che altre volte ha fatto cadere nell'imprecisione e nell'improvvisazione. Alcune aperture sono state tacciate di ingenuità o di sincretismo. Non tutto ciò che all'indomani del Concilio era stato sognato si è realizzato. Un senso di delusione da parte cristiana, per le risposte ritenute insufficienti, si è diffuso fra alcuni operatori del dialogo.

Ma altre istanze in seno alla Chiesa cattolica sollevano il dubbio che i cristiani debbano camminare comunque sulla via dell'amicizia, anche se non immediatamente corrisposti, e che la testimonianza di un dialogo sincero, che sa rispettare l'altro, passi anche attraverso l'accettazione delle difficoltà, delle incomprensioni, delle momentanee distanze con l'interlocutore.

I problemi dell'incontro con l'islam sono innumerevoli, è vero, ma secoli di scontri non possono essere cancellati con due decenni di tentativi di dialogo ancora un po' incerti. «Dobbiamo testimoniare l'amore di Cristo» rispondeva Paolo VI ai membri del Segretariato, in un'udienza in cui vennero alla luce le prime difficoltà del dialogo¹⁹.

Oggi più che ieri il dialogo si presenta come una strada lunga, non sempre facile, ma certo appassionante, che si è appena iniziata a percorrere.

¹⁹ Cfr. *Paolo VI, immagini di un pontificato*, contributo di Pietro ROSSANO, p. 120, Roma 1978.

Capitolo quinto

La coabitazione negli Stati moderni: alcune note sulla presenza dei musulmani in Italia

1. Introduzione

La storia e l'analisi dell'attualità conducono l'osservatore a riconoscere la complessità di un discorso sull'islam e, allo stesso tempo, ad ammettere quanto sia fuorviante lasciarsi affascinare da semplificazioni ed etichettature nel descrivere il fenomeno islamico. Un primo dato che vorrei sottolineare è proprio l'essere l'islam un mosaico complesso e articolato, fatto di storie di popoli e civiltà diverse tra loro. Almeno tre sono le grandi lingue e civiltà in cui si è incarnata la religione islamica: la civiltà araba, che è stata la culla dell'islam, quella persiana e infine quella turca. Un altro importante sviluppo dell'islam riguarda poi il continente africano, dove i predicatori musulmani hanno svolto un'azione missionaria profonda, specialmente nell'Africa sub-sahariana. L'islam africano è particolare. In esso convivono elementi autoctoni assieme alla connotazione derivante dall'influenza delle correnti mistiche e confraternali. L'islamizzazione dell'Africa è avvenuta dall'interno del continente, seguendo le rotte che dal nord africa e dal deserto scendevano verso sud. In questo itinerario i predicatori musulmani hanno seguito un cammino diverso rispetto al cristianesimo che è giunto per lo più dalla costa, seguendo le rotte attraversate dalle flotte dei paesi europei in espansione coloniale¹.

¹ Sulla diffusione e le caratteristiche dell'islam nell'Africa sub-sahariana si veda, tra gli altri, Joseph CUOQ, *L'islam en Ethiopie : des origines au XVIème siècle*, Nouvelles Editions Latines, Paris 1981, e ID., *Histoire de l'islamisation de l'Afrique*

Partendo da queste semplici osservazioni si può facilmente scardinare uno dei pregiudizi più consolidati sull'islam, che esso costituisca un monolite e che non conosca al suo interno un'articolazione dialettica. Il diritto islamico stesso, la *shari'ah*, il settore della dottrina che a torto si considera quello più immutabile, mostra una differenziazione nelle varie modalità di interpretazione e di utilizzo nei casi concreti che sorprende chi si accosta a questo tipo di studi.

Di seguito verranno presentati alcuni tratti dell'islam e dei musulmani nella realtà italiana.

2. L'immigrazione musulmana in Italia

Diversamente da altri paesi europei, la presenza di musulmani residenti in Italia è un fatto recente. In altri contesti la presenza dell'islam è più antica: si pensi solo all'area balcanica, alla Turchia, all'Albania e alla Bosnia, ma anche all'Austria e alla Grecia. In altri paesi dell'Europa occidentale come Francia, Gran Bretagna, Olanda, Germania, già potenze coloniali, esistono da diverse generazioni comunità di musulmani ormai assimilati nelle rispettive società, seppure anche in questi contesti non manchino problemi d'integrazione. In Italia è dall'inizio degli anni Ottanta che il fenomeno migratorio dal sud del mondo ha condotto sul nostro territorio anche immigrati musulmani. L'islam italiano è anzi tutto una religione praticata da cittadini stranieri, anche se si registrano alcune conversioni d'italiani, al momento difficilmente quantificabili.

La presenza di musulmani nella società italiana suscita problemi e paure di vario genere, oltre a rappresentare in se stessa una sfida alla capacità di integrazione in seno alla comunità nazionale di cittadini portatori di una tradizione religiosa diversa da quella della maggioranza. Si tratta di un problema complesso che tocca vari aspetti della convivenza civile. Ad esempio, se consideriamo soltanto l'aspetto giuridico connesso alla presenza di una comunità musulmana in Italia sono definibili almeno due angoli di osservazione fondamentali non

de l'Ouest, des origines à la fin du XVIème siècle, Librairie Orientaliste Geuthner, Paris 1984.

sempre coincidenti. Il primo approccio è quello che considera l'islam come portatore di un diritto canonico che talvolta può entrare in conflitto col nostro ordinamento su vari argomenti, quali il matrimonio, il divorzio, il diritto successorio, per fare solo alcuni esempi. Il secondo approccio tiene conto del fatto che i musulmani presenti in Italia provengono da diversi stati nazionali, ognuno dei quali è regolato da codici civili propri, non sempre omologabili tra loro e con il nostro ordinamento giuridico. A tale proposito basti citare soltanto il problema della poligamia, di fronte al quale i diritti nazionali dei paesi di area islamica hanno legiferato in maniera disomogenea, in alcuni casi vietandola espressamente, Tunisia o Turchia, ad esempio, in altri permettendola e sottoponendola a condizioni precise. Molti autorevoli studi si sono concentrati in tempi recenti su queste tematiche giuridiche, particolarmente importanti nel regolare la soluzione di concreti problemi di convivenza quotidiana².

3. Il numero dei musulmani in Italia

Premesso questo, è ora possibile tentare di quantificare la presenza dell'islam in Italia? È sicuramente difficile rispondere in maniera esauriente al quesito per vari motivi. Anzi tutto il criterio adottato per cercare di capire quanti siano i musulmani in Italia permane quello di contare gli immigrati provenienti da paesi a maggioranza islamica. Evidentemente questo metodo, finora l'unico possibile, non tiene conto di almeno due fattori: da una parte le minoranze, seppur minime, di fedeli di altre religioni negli stati di provenienza. Ma se si pensa all'Egitto, ad esempio, tale percentuale è rilevante. Inoltre, in alcuni casi, l'immigrazione in Italia privilegia alcune zone particolari di alcuni paesi, in cui predomina una particolare appartenenza religiosa. Ad esempio, nel caso degli immigrati provenienti dall'India, se la per-

² A questo proposito si vedano gli studi di Silvio FERRARI (a cura di), *L'islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, Il Mulino, Bologna 1996; ID., *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna 2000; Agostino CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le associazioni islamiche italiane*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 2002.

centuale dei musulmani nel paese raggiunge il 12%, in Italia arrivano prevalentemente indiani di religione cristiana, provenienti dallo stato del Kerala. In secondo luogo, esso non tiene conto del grado di pratica religiosa dei singoli. Nel caso dell'Albania, ad esempio, paese in cui le religioni furono cancellate negli anni di Enver Hoxha, il dato relativo ai musulmani effettivamente integrati nel contesto della pratica comunitaria è di difficile quantificazione.

A questo proposito sulla stampa italiana e nella pubblicistica è emersa l'espressione "il popolo delle moschee", ad indicare quella parte, minoritaria, di musulmani presenti in Italia che fanno riferimento ad un centro di culto islamico. In studi recenti la percentuale dei praticanti sul totale dei musulmani è stata stimata da un minimo di un 5–10%³ a un massimo del 38% segnalato in un sondaggio della regione Veneto sulla religiosità degli emigrati⁴. Altre fonti, analizzando i dati disponibili, elaborati tenuto conto della distribuzione sul territorio, per fasce di età e provenienza, stimano che la quota dei praticanti giunga al 66,5% del totale⁵. Siamo consapevoli, quindi, di avere a disposizione un dato relativo, che si presta a molteplici interpretazioni.

Tenuto conto di queste doverose premesse, proviamo a definire il numero degli immigrati musulmani sulla base delle fonti disponibili. Anzi tutto occorre fare riferimento al totale degli immigrati provenienti da aree islamiche, facilmente ricavabile dalle statistiche del Ministero dell'Interno sui permessi di soggiorno regolarmente concessi. A costoro vanno aggiunti coloro i quali non sono in possesso di un regolare titolo di soggiorno in Italia. Di questi ultimi, evidentemente, possiamo soltanto proporre una stima, non essendo il fenomeno quantificabile per via ufficiale. Occorre dire, tuttavia, che la recente regolarizzazione delle posizioni irregolari degli stranieri ne ha notevolmente ridotto il numero. La sanatoria del 2002 ha contribuito a colmare in maniera rilevante questo aspetto finora rimasto oggetto solo di supposizioni.

Il dato numerico circa la presenza di musulmani sul territorio ita-

³ Maurizio STEFANINI, "Le forme degli islam nostrani", in *Limes* 3 (2004), pp. 109–119.

⁴ I risultati dell'indagine sono stati presentati in C. SAINT-BLANCAT (a cura di), *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Ed. Lavoro, Roma 1999.

⁵ Federico DI LEO, "Il nostro islam in cifre", in *Limes*, 3 (2004), p. 130.

liano può essere ricostruito sulla base delle informazioni pubblicate dal Ministero dell'Interno e dall'Istat, sulla scorta delle informazioni raccolte con l'ultima sanatoria, nonché utilizzando studi condotti da enti o istituzioni privati. In un recente articolo, apparso sulla rivista di geopolitica *Limes*, Federico Di Leo offre un'aggiornata e accurata lettura dei dati sulla presenza musulmana cui faremo riferimento in queste pagine⁶. In questo studio l'autore propone un'elaborazione di dati provenienti da una variegata tipologia di fonti e arriva a proporre un totale di 780.000 individui di fede musulmana, distribuiti tra gli immigrati regolari, irregolari, italiani non nativi e italiani nativi⁷.

Una recente indagine condotta, come ogni anno, da Caritas e Migrantes, su dati del Ministero dell'Interno, ma non solo, offre una aggiornata panoramica sulla presenza dei musulmani e sul loro numero⁸. I ricercatori di questi due enti rilevano molto opportunamente che la regolarizzazione del 2002 ha mutato sensibilmente il panorama religioso italiano. Infatti, essa ha coinvolto molti cittadini provenienti dai paesi dell'Europa dell'est in maggioranza ortodossi, ma anche cattolici (56,6%). I musulmani regolarizzati sono soltanto il 25% del totale. La stima effettuata dal citato dossier individua all'inizio del 2004 il 33% degli immigrati di religione musulmana, in cifre assolute 723.118. Il dato si discosta di poco dall'elaborazione proposta da Di Leo che indicava la cifra di 780.000, tenuto conto anche dei musulmani italiani o naturalizzati⁹. Supportati da questi studi, ci sembra quindi di poter dire con una relativa sicurezza che la cifra dei musulmani in Italia si possa ragionevolmente stimare tra i 730 e i 780.000.

Con questi nuovi aggiornamenti, tenuto conto delle osservazioni iniziali circa il rilevamento dell'appartenenza religiosa degli immigrati, possiamo proporre la seguente suddivisione religiosa degli immigrati stessi.

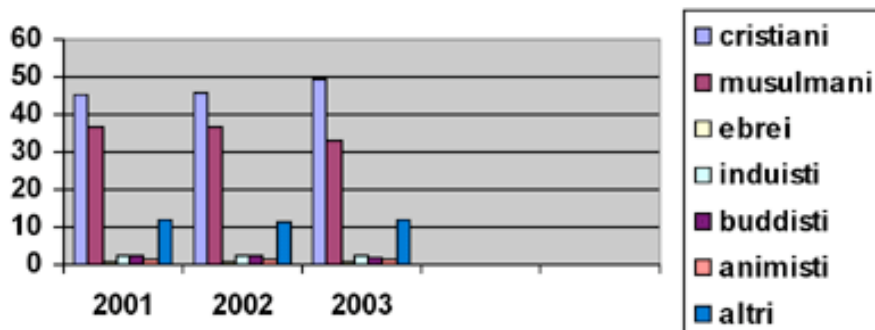
⁶ Federico DI LEO, *ivi*, pp. 121–130.

⁷ *Ivi*, p. 122.

⁸ CARITAS/MIGRANTES, *Immigrazione. Dossier statistico 2004*, IDOS, Roma 2004.

⁹ Federico DI LEO, *cit.*, p. 122.

Composizione religiosa degli immigrati in Italia



Fonte: Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes 2004. Stime su dati Ministero dell'Interno.

Dall'esame della tabella emerge anzi tutto il dato della crescente presenza di immigrati di religione cristiana e la diminuzione di quelli provenienti da aree islamiche. Questo fenomeno è dovuto a un insieme di fattori tra cui pesa, senza dubbio, il processo di integrazione europea che ha coinvolto soprattutto i paesi dell'Europa dell'est. Ma non va sottovalutato il ruolo che il cambiamento degli equilibri globali svolge sul fenomeno dell'immigrazione, arrivando a far sentire la sua influenza anche nel panorama italiano.

Quanto ai maggiori paesi di provenienza dei musulmani, si noterà dall'elenco di seguito riportato che si tratta di un islam prevalentemente nord africano, con una netta prevalenza di marocchini, tunisini ed egiziani, accanto alla tradizionale presenza degli albanesi, sulla cui religiosità si è detto *supra*.

Albania	233.616
Marocco	227.940
Tunisia	60.572
Italia	55.000
Senegal	47.762

Egitto	44.798
Bangladesh	32.391
Pakistan	30.506
Algeria	16.835
Bosnia–Erzegovina	15.636
Turchia	8.230
Serbia–Montenegro (kosovari)	6.426
Iran	6.164
Somalia	5.148
Libano	3.525
Siria	2.660
Giordania	2.121
Indonesia	1.452
Sudan	1.173
Libia	1.087
Iraq	1.042

Fonte: Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes 2004. Per il dato sull'Italia Federico Di Leo, cit., p. 122.

4. Attori sociali della comunità islamica e punti di aggregazione

Sicuramente le moschee rappresentano i tradizionali punti di riferimento della comunità musulmana, sia in patria, sia nelle terre d'emigrazione. In Italia esistono tre moschee vere e proprie costruite secondo i criteri architettonici classici dell'islam e sono equamente distribuite sul territorio nazionale: a Milano, a Roma e a Catania. Un altro edificio di culto è in corso di costruzione da parte della Coreis, un'associazione che raccoglie musulmani di origine italiana, con sede a Milano. Sono attive, inoltre, almeno un centinaio di sale di preghiera ricavate da locali in precedenza attribuiti ad altri scopi, chiamate altrove le "moschee-garage". Queste ultime sono difficilmente censibili in quanto sorgono in maniera spontanea su iniziativa dei singoli gruppi di immigrati musulmani. Oltre alle citate moschee e sale di preghiera, in Italia operano alcune associazioni e centri culturali di ispirazione islamica. Il principale è il Centro islamico Culturale d'Italia, in cui ha sede la moschea di Roma, diretto dal dottor Abdullah Radouane, originario del Marocco e persona dotata di una notevole capacità di interagire con il ricco e articolato contesto culturale e religioso in cui la

moschea della capitale è inserita. Il Centro è oggi l'unica realtà associativa islamica ad aver ottenuto il riconoscimento di ente morale da parte dello stato italiano e si presenta come il riferimento ufficiale dell'islam italiano, anche in virtù del fatto che è gestita da un Consiglio di amministrazione composto dagli ambasciatori dei paesi musulmani rappresentati in Italia.

Sarebbe lungo citare tutte le altre organizzazioni e associazioni che, nella loro diversità, rispecchiano la ricchezza e la frammentazione dei mondi da cui provengono: ci sono tendenze spiritualistiche e mistiche, tradizionali, riformiste o fondamentaliste. Ci sembra doveroso citare almeno alcune delle più rappresentative a livello nazionale. Anzi tutto va menzionata l'Unione delle Comunità e Organizzazioni islamiche in Italia (UCOII), costituita nel 1990, ma erede di una delle più antiche realtà associative in Italia risalente agli anni Settanta. L'UCOII è diretta attualmente da un medico siriano, Nour Dachan. Sebbene l'Unione raccolga in maggioranza immigrati, in essa operano anche alcuni musulmani italiani. L'associazione funge da rete di coordinamento per una serie di centri islamici sparsi lungo tutto il territorio nazionale e organizza con cadenza annuale un'assemblea degli iscritti che vede la partecipazione di centinaia di musulmani provenienti da tutta Italia. Intervistato dalla rivista *Limes*, il presidente dell'Ucoii ha affermato che il suo sogno per i musulmani in Europa è che siano

una componente della società europea senza sconti e senza sospetti immotivati. Di avere il riconoscimento della nostra specificità grazie a leggi o provvedimenti che la riconoscano in un quadro legale certo, di osservare un atteggiamento sereno nei confronti dell'immigrazione dai paesi musulmani, di veder sanzionati i comportamenti razzisti ed islamofobi. [...] Ci aspettiamo che l'Europa tenga fede ai suoi principi giuridici e di civiltà. Che sappia trattare tutti i suoi cittadini e i suoi residenti alla stessa maniera¹⁰.

L'Unione è spesso associata dalle cronache giornalistiche al movimento dei Fratelli Musulmani. Tuttavia non è possibile affermare la sua organicità all'associazione, nata in Egitto nel 1928 come espressione dell'esigenza di un ritorno alla pratica autentica dell'islam e all'esigenza di una rinnovata presenza della religione nella vita civile

¹⁰ Cfr. *Limes*, 3 (2004), p. 132.

e sociale. Da questa prima associazione si sono generate in seguito formazioni più o meno estremiste e fondamentaliste, di cui non è questa la sede per approfondire la genesi e le caratteristiche¹¹.

Dalla sezione giovanile dell'Ucoii ha preso le mosse in anni recenti una nuova istanza rappresentativa, i Giovani Musulmani Italiani, che raccoglie i musulmani di seconda generazione, spesso nati in Italia, o comunque qui residenti dall'infanzia, che parlano italiano e frequentano i punti di incontro dei giovani italiani loro concittadini. Il ruolo che questa associazione è destinato a giocare sul futuro dell'integrazione dei musulmani nella società italiana è, a nostro avviso, di cruciale importanza¹².

Quanto alle altre associazioni musulmane presenti in Italia, è opportuno accennare brevemente a quelle che raccolgono i musulmani di origine italiana. Fra queste la più visibile è senz'altro la Coreis, Comunità religiosa islamica, fondata a Milano da Abdel Wahid Pallavicini¹³. Essa rappresenta una forma di islam vicina alla sensibilità sufi, vale a dire la mistica islamica. L'origine italiana dei suoi membri ha consentito all'associazione una visibilità e una capacità di collaborazione rilevante con diverse istanze istituzionali italiane. Non a caso, su iniziativa della Coreis è stata avviata a Milano la costruzione di una nuova moschea.

¹¹ Cfr. Paola PIZZO, *op. cit.*, in cui si evidenzia il clima politico e sociale che ha portato alla nascita dell'associazione dei Fratelli Musulmani.

¹² Un profilo sull'esperienza dei Giovani Musulmani Italiani nell'intervista dell'allora presidente, Khalid Chaouki, in *Limes* 3 (2004), pp. 139-143.

¹³ Sull'esperienza della Coreis si veda il recente volume di Yahya S. Y. PALLAVICINI, *L'islam in Europa. Riflessioni di un imam italiano*, Il sagggiatore, Roma 2004, nonché Idem, *Dentro la moschea*, Rizzoli, Milano 2007.

5. La situazione giuridica dei musulmani in Italia

Un'ultima osservazione sembra doveroso dedicarla alla situazione giuridica dei musulmani in Italia. Da anni si pone infatti il problema di definire, sulla base dei dettami costituzionali, un'intesa tra il governo e la comunità islamica. L'intesa, come già è avvenuto per la comunità ebraica, la tavola valdese e recentemente per l'unione buddista per citare solo alcuni casi, si configura come un traguardo indispensabile per dare stabilità e regolarità alla comunità islamica e per dirimere alcune questioni estremamente importanti per la convivenza nella società italiana dei cittadini di religione e tradizione musulmana. Mi riferisco ad esempio al problema dei matrimoni secondo il rito religioso, all'insegnamento della religione, all'istituzione di scuole, al rito della sepoltura, per citare solo alcuni snodi culturali. L'ostacolo principale alla stipula dell'intesa è attualmente costituito dalla mancanza di unità e coordinamento tra le varie componenti dell'islam italiano.

Sono state presentate varie bozze di intesa da diverse associazioni¹⁴. Le organizzazioni più rappresentative, tra cui il Centro islamico Culturale d'Italia, stanno cercando una via per la presentazione di un unico progetto. Anche questo è un segno della complessità del mondo islamico persino nel limitato caso italiano. Va anche sottolineato che il movimento per la ricerca di un'intesa con il governo italiano sta stimolando le comunità musulmane non solo a darsi una forma e una organizzazione interna che sia visibile e comprensibile anche dall'esterno, ma anche a pensarsi come una realtà ormai inserita o che aspira alla integrazione nel più ampio contesto della società occidentale e italiana in particolare. Questo ha comportato, in alcuni casi, la rinuncia a quelle posizioni e affermazioni che causavano maggiore contrasto e stridore con il sentimento comune del paese ospitante. Si osserva quindi, al di là del fatto che l'intesa a tutt'oggi non è stata ancora stipulata, che tale processo di integrazione in corso di svolgimento ha prodotto già risultati positivi. Da una lato, esso infatti ha costretto le comunità islamiche, volenti o nolenti, a confrontarsi con la società italiana, a studiarne l'ordinamento giuridico e costituzionale, a conoscere usanze e tradizioni diverse da quelle di origine per confrontarle con le

¹⁴ Cfr. CILARDO, op. cit.

proprie. Si attua così un profondo processo di conoscenza e di confronto non solo a livello religioso, ma anche culturale e giuridico. Tale processo ha spinto e continua a spingere le comunità musulmane fuori dall'isolamento e le obbliga, per così dire, ad uscire allo scoperto, a trovare una forma per presentarsi ai suoi vicini e ai responsabili politici e amministrativi italiani. D'altro canto questa ricerca di visibilità nel cammino verso l'intesa rappresenta anche una sfida di conoscenza e di accoglienza per l'interlocutore italiano, sia esso istituzionale o esponente della società civile. In tal modo la società ospitante viene condotta a prendere coscienza della realtà dell'islam nelle sue varie forme e articolazioni ed è spinta a riflettere maggiormente sui propri confini giuridici, etici e culturali per proporre nuove modalità di convivenza con questi nuovi cittadini, portatori di altre culture e di un'altra tradizione religiosa. Il varo della Consulta per l'islam italiano rappresenta un tentativo di creare un tavolo comune di discussione tra lo Stato e le diverse anime dell'islam presenti in Italia. In questo quadro, la mancanza di unità che viene rimproverata alle varie componenti dell'islam italiano costituisce, secondo alcuni osservatori, un falso problema: come sarebbe possibile, infatti, ricomporre in unità un mondo già di per sé non omogeneo e frammentato, che non fa altro che esprimere a livello locale italiano, e quindi periferico, una situazione vissuta a livello globale dalle società musulmane? L'unità che risulterà dal processo di ricerca dell'intesa, se sarà infine raggiunta, sarà comunque un fatto artificioso e strumentale alla realizzazione di un obiettivo. Le difficoltà sorte in altri paesi europei come la Spagna o la Francia, come quelle che sta incontrando la definizione di una rappresentanza unitaria in Italia, ne sono il segno. Ma quello che mi preme sottolineare qui è che non dobbiamo scandalizzarci per queste difficoltà né considerarle un "fallimento" e imputarle alla pregiudiziale mancanza di volontà e di capacità di integrazione delle comunità musulmane. Tale fenomeno rispecchia solo la complessità e la variegata articolazione del mondo musulmano, realtà su cui occorre ancora una volta insistere e a cui non sfugge neanche la situazione dell'islam nel contesto italiano ed europeo.

6. L'islam italiano

Esiste una specificità dell'islam italiano? Sicuramente i musulmani in Italia costituiscono un insieme diverso da quelli presenti in Francia o in Germania, per citare solo due casi in Europa, e questo a motivo della diversità dei paesi di provenienza, legata a sua volta a motivi storici e culturali. Ma al di là di questa diversità esteriore, un quesito non privo di interesse sarebbe quello di rintracciare un profilo dell'islam specifico per la realtà italiana. Per far questo ci si dovrebbe calare nelle pieghe della società italiana e studiare i casi specifici di realtà nelle convivenze a livello locale, nonché le situazioni in cui al contrario è emerso uno scontro. Un esempio di approccio di questo tipo sono gli studi sulla realtà senegalese in Italia, legata alla confraternita mistica dei muridi, compiuti da Ottavia Schmidt di Friedburg¹⁵, brillante studiosa recentemente scomparsa. Un altro esempio sono i lavori di Magdi Allam¹⁶, di taglio giornalistico, o di Renzo Guolo¹⁷ e Stefano Allievi¹⁸, più sociologici, che intendono analizzare proprio la realtà dell'islam in Italia. Questi e altri studi ci permettono di aggiungere alcune tessere utili a decifrare il mosaico dell'islam in Italia, lavoro che tuttavia necessita di ulteriori approfondimenti.

Un aspetto non ancora del tutto indagato del particolare colore dell'islam in Italia è forse quello del rapporto con il cristianesimo e i cristiani, in particolare con la Chiesa cattolica e le sue varie espressioni, parrocchie, movimenti, gruppi di volontariato e così via. La presenza in Italia del centro mondiale della Chiesa cattolica la rende un osservatorio peculiare del rapporto tra le religioni, inteso non solo come dialogo teologico, ma anche come un laboratorio di una possibi-

¹⁵ Ottavia SCHIMDT DI FRIEDBURG, *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*, Fond. G. Agnelli, Torino 1994.

¹⁶ Magdi ALLAM, Roberto GRITTI, *Islam, Italia. Chi sono e cosa pensano i musulmani che vivono tra noi*, Guerini, Milano 2001; Magdi ALLAM, *Bin Laden in Italia. Viaggio nell'islam radicale*, Mondadori, Milano 2002; Magdi ALLAM, *Jihad in Italia: viaggio nell'islam radicale*, Mondadori, Milano 2003.

¹⁷ Renzo GUOLO, *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'islam*, Laterza, Roma-Bari 2003.

¹⁸ Stefano ALLIEVI, *islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino 2003.

le convivenza. Esiste un dato incontestabile costituito dal fatto che spesso la prima realtà sociale e umana con cui gli immigrati, e quindi anche gli immigrati musulmani, vengono in contatto al momento del loro arrivo, è l'espressione dell'assistenza e dell'accoglienza offerta dalla Chiesa e dalla comunità cristiana. Molto spesso una delle prime parole che gli immigrati apprendono in Italia è "caritas", che per essi identifica prima che una istituzione precisa, l'antico significato di carità, amore, accoglienza, espressa dalle varie forme in cui la comunità cristiana, cattolica in particolare, ma non solo, organizza il sostegno agli immigrati e ai rifugiati stranieri. Alla domanda «chi ti ha aiutato?», un immigrato risponde spesso "la caritas" senza distinguere se si tratta della Caritas o di una delle tante realtà di accoglienza animate dai cristiani. E in un certo senso hanno ragione loro quando vanno al fondo della motivazione religiosa e di fede che muove un tale atteggiamento di accoglienza nei loro confronti. Per molti immigrati musulmani il primo contatto positivo e costruttivo con la società italiana avviene proprio attraverso l'espressione della carità delle comunità cristiane. E questo è forse un punto più marcatamente italiano all'interno dei rapporti tra musulmani ed europei. Tutto questo non ha mancato di interrogare la realtà dei cristiani in Italia e a suscitare forme di approfondimento e prese di posizioni anche articolate, non sempre omogenee come le cronache recenti hanno testimoniato¹⁹.

¹⁹ Su questo vasto argomento si possono consultare, tra l'altro, Maurice BORRMANS, *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1988; COMUNITÀ DI SANT'EGIDIO, *Cristianesimo e islam: l'amicizia possibile*, Morcelliana, Brescia 1989; Carlo Maria MARTINI, *Noi e l'islam: dall'accoglienza al dialogo. Discorso alla città*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, Milano 1990; Luigi DI LIEGRO, Franco PITTAU, *Per conoscere l'islam: cristiani e musulmani nel mondo di oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991; Vittorio IANARI, *L'islam fra noi: conoscere una realtà vicina e lontana*, Elenici, Torino 1992; UFFICIO COMUNICAZIONI SOCIALI (Arcidiocesi di Milano), *Milano e l'islam: per una conoscenza che favorisca il dialogo*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, Milano [1996]; Innocenzo SIGILLINO, *I luoghi del dialogo: cristiani e musulmani in Italia*, CENS, Melzo (Milano) 1997; Giovanni FRANZONI, *Islam plurale*, Com nuovi tempi, Roma 2000; Davide RIGHI, "La cristologia dell'islam: punti di dialogo e di annuncio", in *In ascolto dell'islam per il dialogo e l'annuncio di Cristo nella carità*, Atti del convegno 17-21 giugno 2002, Cesena 2003, pp. 138-177; Maurice BORRMANS avec la collaboration éditoriale

7. Verso una conclusione

La presenza di musulmani all'interno della società italiana, come abbiamo visto da queste brevi note, è sicuramente un tema interessante che merita varie tipologie di approfondimento: da quelle culturali a quelle giuridiche, nonché quelle più specificatamente religiose. Tuttavia la constatazione che tale presenza è ormai una realtà dell'Italia dovrebbe forse spingere le componenti musulmane come la società ospitante in tutte le loro forme a considerare questo dato come un'opportunità da cogliere per far sì che i cittadini musulmani possano svolgere quella funzione di ponte tra la civiltà occidentale e l'islam, quella stessa funzione che da millenni hanno svolto e continuano a svolgere i cristiani arabi e orientali nel mondo musulmano²⁰. Questi ultimi, pur essendo una minoranza dal punto di vista statistico e nonostante tutte le difficoltà legate alla loro permanenza nei paesi di origine, hanno rappresentato spesso un'occasione di contatto e di mediazione tra mondi religiosi e culturali diversi. Ci auguriamo che la società italiana in tutte le sue componenti sappia mettere in atto iniziative che fungano da stimolo per aprire un processo di conoscenza, comprensione e, infine, integrazione tra le diverse componenti religiose e culturali della realtà italiana.

d'Annie LAURENT, *Dialogue islamo-chrétien: à temps et contretemps*, Saint-Paul, Versailles 2002.

²⁰ Sui cristiani nel mondo arabo si veda Andrea PACINI (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Fond. G. Agnelli, Torino 1996; Neophytos EDELBY, *op. cit.*

Bibliografia

- ALBERIGO Giuseppe, *La profezia di papa Giovanni*, Qiqajon, Vercelli 1983.
- ALLAM Magdi, *Bin Laden in Italia. Viaggio nell'islam radicale*, Mondadori, Milano 2002.
- *Jihad in Italia: viaggio nell'islam radicale*, Mondadori, Milano 2003.
- ALLAM Magdi, GRITTI Roberto, *islam, Italia. Chi sono e cosa pensano i musulmani che vivono tra noi*, Guerini, Milano 2001.
- ALLIEVI Stefano, *islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino 2003.
- BASETTI SANI Giulio, *Per un dialogo cristiano–musulmano*, Vita e Pensiero, Milano 1969.
- *Louis Massignon (1883–1962)*, La Nuova Italia, Firenze 1985.
- BORRMANS Maurice, “Le Pape Paul VI et les musulmans”, in *islamochristiana*, 4 (1978), pp. 1–10.
- BORRMANS Maurice, « Le Séminaire du Dialogue islamo–chrétien de Tripoli (Libye), 1–6 février 1976 », in *islamochristiana*, 2 (1976), pp. 135–170.
- *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1991.
- *Islam e cristianesimo, le vie del dialogo*, Edizioni Paoline, Milano 1993.
- BORRMANS Maurice avec la collaboration éditoriale d'Annie Laurent, *Dialogue islamo–chrétien : à temps et contretemps*, Saint–Paul, Versailles 2002.
- BRAUDE Benjamin, LEWIS Bernard, *Christian and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society*, 2 voll., Holmes & Meier, New York 1982.
- CALCHI NOVATI Gianpaolo, *La rivoluzione algerina*, dall'Oglio, Milano 1969.
- CARITAS/MIGRANTES, *Immigrazione. Dossier statistico 2004*, IDOS, Roma 2004.
- CERBELLA Gino, “L'azione dell'emiro Abd–el–Qader contro i drusi, massacratori, nel 1860, dei cristiani di Damasco”, in *Africa*, 3 (1973), pp. 51–63.
- CHABRY Laurent, CHABRY Annie, *Politique et minorité au Proche–Orient*, Maisonneuve et Larose, Paris 1984.
- CILARDO Agostino, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le associazioni islamiche italiane*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 2002.
- CNER et SRI, *Tous fils d'Abraham (Pour un regard chrétien sur l'islam)*, Chalet, Paris 1980.
- COMUNITÀ DI SANT'EGIDIO, *Cristianesimo e islam, l'amicizia possibile*, Morcelliana, Brescia 1989.

- *Il dialogo non finisce, Pietro Rossano e le religioni non cristiane*, Morcelliana, Brescia 1994.
- *La pace è possibile*, San Paolo, Milano 1993.
- CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Reconnaître les Liens Spirituels qui Nous Unissent, 16 ans de dialogue islamo-chrétien*, CPDI, Città del Vaticano 1994.
- COURBAGE Youssef, FARGUES Philippe, *Chrétiens et Juifs dans l'islam arabe et turc*, Fayard, Paris 1992.
- THE EARL OF CROMER, *Modern Egypt*, Macmillan, London 1908.
- CUOQ Joseph, *L'islam en Ethiopie : des origines au XVIème siècle*, Nouvelles Editions Latines, Paris 1981.
- *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, des origines à la fin du XVIème siècle*, Librairie Orientaliste Geuthner, Paris 1984.
- DÉDÉYAN Gérard, *Storia degli armeni*, Guerini, Milano 2003.
- AL-DEED ABU-SAHLEH Sami Awad, *Non-musulmans en pays d'islam. Cas de l'Égypte*, Friburg, Ed. Universitaires 1979.
- DI LEO Federico, "Il nostro islam in cifre", in *Limes*, 3 (2004).
- DI LIEGRO Luigi, PITTAU Franco, *Per conoscere l'islam: cristiani e musulmani nel mondo di oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991.
- DONINI Pier Giovanni, *Il mondo islamico. Breve storia dal Cinquecento ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- DUPUIS J., "Dialogue and Proclamation in two recent Documents", in *PCDIR Bulletin*, 80 (1992), pp. 165-172.
- DURAND Jean-Dominique, *Lo "spirito di Assisi"*, Leonardo International, Milano 2004.
- EDELBY Neophytos, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, a cura di Riccardo Cannelli, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.
- ETCHEGARAY Roger, "De Jérusalem aux extrémités de la terre, le défi de la paix" in Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso (PCDIR) *Pro Dialogo*, 91 (1996), pp. 33-35.
- EVENO Patrick, PLANCHAIS Jean (Eds.), *La guerre d'Algérie*. Laphomic, Alger 1990 (I ed. La Découverte et *Le Monde*, Paris 1989).
- FALLOUX, CONTE DE, *Mémoires d'un royaliste*, Paris 1925.
- FEDERICI T., *Il Concilio e i non cristiani, declaratio, testo e commento*, AVE, Roma 1966.
- FERRARI Silvio (a cura di), *L'islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, il Mulino, Bologna 1996.
- *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, il Mulino, Bologna 2000.
- FITZGERALD Michael L., "Où en est le Dialogue Interreligieux?", in *PCDIR Pro Dialogo*, 91 (1996), pp. 36-38.
- FRANZONI Giovanni, *Islam plurale*, Com nuovi tempi, Roma 2000.
- FRASER Thomas G., *Il conflitto arabo-israeliano*, il Mulino, Bologna 2002 (I ed. London 1995).

- GIOVANNI XXIII, *1906: Viaggio in Terra Santa*, Massimo, Milano 1993.
- GIOVANNI PAOLO II, *Tertio Millennio Adveniente*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.
- S. GREGORII VII, *Epistola XXI ad Anzir, regem Mauritaniae*, PL 148, col. 450 s.
- GUOLO Renzo, *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'islam*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- HAYEK Michel, "L. Massignon face à l'islam", in *Cahier de l'Herne* 13 (1970), pp. 188–221.
- HORNE Alistair, *Storia della guerra d'Algeria 1954–1962*, Rizzoli, Milano 1980 (I ed. Macmillan, London 1977).
- IANARI Vittorio, *L'islam fra noi: conoscere una realtà vicina e lontana*, Elledici, Torino 1992.
- *Chiesa, coloni, islam. Religione e politica nella Libia italiana*, SEI, Torino 1995.
- IMPAGLIAZZO Marco, *Duval d'Algeria. Una Chiesa tra Europa e mondo arabo (1946–1988)*, Studium, Roma 1994.
- *Una finestra sul massacro. Documenti inediti sulla strage degli armeni (1915–1916)*, Guerini, Milano 2000.
- JOMIER Jacques, "Le Professeur Louis Massignon (1883–1962) et le dialogue islamo-Chrétien" in *SPNC Bulletin*, 68 (1988), pp. 161–168.
- JOERGENSEN Giovanni, *San Francesco d'Assisi*, Società Editrice Internazionale, Torino 1941.
- JUKKO Risto, *Trinity in Unity in Christian–Muslim Relations. The Work of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue*, Brill, Leiden–Boston 2007.
- LAVIGERIE C., *Souscription recueillé en faveur des Chrétiens de Syrie*, Paris s.d.
- LEWIS Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Oxford–New York 2002³ (I ed. 1961).
- MANTRAN Robert, *Storia dell'Impero ottomano*, Argo, Lecce 1999 (I ed. Paris 1989).
- MARTINI Carlo Maria, *Noi e l'islam: dall'accoglienza al dialogo. Discorso alla città*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, Milano 1990.
- MASSIGNON Louis, *La passion d'Al Hosayn Ibn Mansour: Al Hallaj, martyr mystique de l'islam exécuté a Bagdad le 26 mars 922: étude d'histoire religieuse*, Geuthner, Paris 1975.
- MBUKA C., "Annonce et Dialogue inter-religieux: une compréhension inclusive", in *PCDIR Bulletin*, 88 (1995), pp. 54–68.
- MC DONALD Kevin, "Dialogue and Proclamation: A Comment from an Ecumenical Perspective", in *PCDIR Bulletin*, 83 (1993), pp. 127–134.
- PACINI Andrea (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Fond. G. Agnelli, Torino 1996.
- PALLAVICINI Yahya S. Y., *L'islam in Europa. Riflessioni di un imam italiano*, Il Saggiatore, Roma 2004.
- *Dentro la moschea*, Rizzoli, Milano 2007.
- PIZZO Paola, *L'Egitto agli egiziani! Musulmani, cristiani e idea nazionale (1882–1936)*, Zamorani, Torino 2003.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Il dialogo interreligioso*

- nel magistero pontificio (documenti 1963–1993)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.
- RICCARDI Andrea, *Il potere del papa*, Laterza, Roma–Bari 1989.
- RICCARDI Andrea (a cura di), *Il Mediterraneo nel Novecento, Religioni e Stati*, Edizioni San Paolo, Milano 1994.
- RIGHI Davide, “La cristologia dell’islam: punti di dialogo e di annuncio”, in “*In ascolto dell’islam per il dialogo e l’annuncio di Cristo nella carità*”, Atti del convegno 17–21 giugno 2002, Cesena 2003, pp. 138–177.
- ROSSANO Pietro, “The Secretariat for Non-Christian Religions from the beginnings to the present day: history, ideas, problems”, in *SPNC Bolletín*, 41–42 (1979), pp. 110–129.
- SAINT-BLANCAT C. (a cura di), *L’islam in Italia. Una presenza plurale*, Ed. Lavoro, Roma 1999.
- SCARCIA AMORETTI Biancamaria, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Carocci, Roma 1998.
- SCHIMDT DI FRIEDBURG Ottavia, *Islam, solidarietà e lavoro. I murudi senegalesi in Italia*, Fond. G. Agnelli, Torino 1994.
- SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, *Le discours de S.S. Jean Paul II lors de sa rencontre avec les jeunes musulmans à Casablanca 1985*, Città del Vaticano.
- SHAW Stanford J., SHAW EZEL Kurd, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vv., Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, Melbourne 1976-1977.
- SIGILLINO Innocenzo, *I luoghi del dialogo: cristiani e musulmani in Italia*, CENS, Melzo (Milano) 1997.
- SIX Jean-François, *Itinerario spirituale di Charles de Foucauld*, Morcelliana, Brescia 1961 (I ed. Paris 1958).
- STEFANINI Maurizio, “Le forme degli islam nostrani”, in *Limes*, 3 (2004).
- TERNON Yves, *Gli armeni. 1915–1916: il genocidio dimenticato*, Rizzoli, Milano 2003 (I ed. Paris 1977).
- *Tutti i documenti del Concilio*, Massimo, Milano 1971.
- UFFICIO COMUNICAZIONI SOCIALI (Arcidiocesi di Milano), *Milano e l’islam: per una conoscenza che favorisca il dialogo*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, Milano [1996].
- WATT William M., WELCH A. T., *L’islam, Maometto e il Corano*, Jaca Book, Milano 1981.
- ZIZOLA Giancarlo, *L’utopia di papa Giovanni*, Cittadella, Assisi 1973.

Indice dei nomi

- ‘Abd al-Masih, 33
‘Abd al-Qādir, 8, 20, 22, 23
‘Ali, 33
Abramo, 28, 30, 34, 35, 36, 47, 48, 56,
57, 58, 59, 64, 69
Accra, 63
Adamo, 32
Adrianopoli, 12
Africa, 9, 23, 29, 37, 38, 41, 77
Ajaltoun, 63
Akbès, 40
al-Ayham, 33
Albania, 78, 80, 83
Alberigo, Giuseppe, 49
Al-Deed Abu-Sahlieh, Sami Awad, 15
Aleppo, 54
Algeri, 20, 23, 26, 55
Algeria, 19, 20, 26, 29, 37, 38, 41, 48,
55, 83
Ali, Mukti, 63
Allam, Magdi, 88
Allievi, Stefano, 88
Amastane, Moussa Ag, 43
Amman, 51, 66
Anawati, Georges, 56
Arinze, Francis, cardinale, 50
Assisi, 49, 65, 68, 70, 72, 73, 74
Atatürk, Kemal, 13, 61
Athenagoras I, 61

Baghdad, 31, 33, 63
Bangladesh, 83
Basetti Sani, Giulio, 27, 29, 31, 33, 34,
36

Bea, Agostino, cardinale, 55, 56
Beirut, 35, 65
Benedetto da Norcia, 41
Benedetto XVI, 44
Béni Abbès, 41, 42
Bergamo, 48
Bisanzio. *Vedi* Istanbul
Borrmans, Maurice, 27, 63, 64, 66, 89
Bosforo, 11
Bosnia, 12
Bosnia-Erzegovina, 83
Braude, Benjamin, 14
Broumana, 63
Bulgaria, 48
Bursa, 11

Cairo, 29, 30, 35, 56, 62, 63, 65
Calchi Novati, Gianpaolo, 20
Camp David, 65
Cannelli, Riccardo, 55
Carlo, fratel. *Vedi* de Foucauld, Charles
Casablanca, 68
Catania, 83
Cerbella, Gino, 23
Chabry, Annie, 14
Chabry, Laurent, 14
Chambésy, 63
Cilardo, Agostino, 79, 86
Colombo, 63, 65
Cordova, 63
Courbage, Youssef, 14
Crimea, 16
Cristo. *Vedi* Gesù
Cromer, Lord, 17, 19

- Cuoq, Joseph, 62, 77
 Damasco, 21, 22, 23, 25
 Damietta, 34
 de Castries, Henry, 38, 39, 41
 de Falloux, Conte, 21
 de Foucauld, Charles, 8, 29, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 68
 Dédéyan, Gérard, 19
 Deir Qunna, 31
 Di Leo, Federico, 80, 81, 83
 Di Liegro, Luigi, 89
 Donini, Giovanni, 11, 13, 15
 Durand, Jean-Dominique, 70
 Duval, Léon Etienne, 19, 26, 55

 Earl of Cromer, 17
 Edelby, Neophytos, 54, 55, 90
 Egitto, 13, 17, 19, 25, 79, 83, 85
 Ertogrul, 11
 Etchegaray, Roger, 73
 Europa, 9, 12, 17, 18, 19, 22, 23, 78, 79, 81, 82, 84, 87
 Eveno, Patrick, 20

 Falloux, conte, 21
 Fargues, Philippe, 14
 Fasi, Hassan Ibn Mohammed al-Wasan al, 29
 Fatima, 33
 Faysal, re, 25, 36
 Federici, T., 27
 Ferrari, Silvio, 79
 Fitzgerald, Michael, 50, 63, 75
 Francesco d'Assisi, 30, 32, 33, 34, 40
 Francia, 20, 22, 26, 38, 44, 78, 87
 Franzoni, Giovanni, 89
 Fraser, Thomas G., 25

 Galata, 13
 Galilea, 41
 Gardet, Louis, 62
 Germania, 78, 87
 Gerusalemme, 34, 36, 48, 51

 Gesù, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 58, 63, 69
 Ginevra, 62, 65
 Giordania, 51, 83
 Giovanni Paolo I, 65, 73
 Giovanni Paolo II, 9, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75
 Giovanni XXIII, 48, 55, 57
 Gran Bretagna, 78
 Grecia, 19, 48, 78
 Gregorio VII, 46, 47, 59
 Gritti, Roberto, 88
 Guolo, Renzo, 88

 Hallaj, al-Huseyn Ibn Mansur al-, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 37
 Hasan, 33
 Hassan II, re, 68
 Hoggar, 43
 Hong Kong, 63
 Horne, Alistair, 20
 Hoxha, Enver, 80
 Huntington, Samuel, 7
 Husayn, 33
 Hussein, re, 51
 Huvelin, don, 39, 42

 Ianari, Vittorio, 19, 89
 Ibn Ishaq, 33
 Impagliazzo, Marco, 19, 26, 55
 India, 61, 79
 Indonesia, 63, 83
 Iran, 83
 Iraq, 25, 83
 Isacco, patriarca, 30, 35
 Ismaele, 35, 47
 Istanbul, 12, 13, 61
 Italia, 29, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90

 Jadot, mons., 50
 Joergensen, Giovanni, 30
 Jomier, Jacques, 29
 Jukko, Risto, 49, 60

- Kerala, 80
 Kosovo, 12

 La Pira, Giorgio, 37
 Laurent, Annie, 14, 89
 Lavigerie, Charles Martial Allemande, cardinale, 23
 Lawrence, T. E., 36
 Lewis, Bernard, 11, 14
 Libano, 22, 25, 83
 Libia, 19, 83
 Losanna, 17
 Luciani, Albino. Vedi Giovanni Paolo I

 Macedonia, 37
 Mantran, Robert, 11
 Manouba, 61
 Maometto, 12, 28, 32, 33, 34, 35, 58, 63
 Maometto II, 12
 Marella, P., cardinale, 50
 Marita, 12
 Marocco, 29, 38, 42, 68, 83, 84
 Martini, Carlo Maria, cardinale, 89
 Mascara, 38
 Massignon, Louis, 8, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 45
 Mauritania, 46
 Maximos IV Saigh, 55
 Mbuka, C., 73
 Mc Donald, Kevin, 73
 Mecca, 48, 61
 Medina, 33, 35
 Milano, 19, 27, 28, 48, 66, 70, 73, 83, 85
 Mohajerani, Abbas, 63
 Montini, Giovanni Battista. Vedi Paolo VI. Vedi Paolo VI
 Mosè, 33
 Mulay Hassan, 37
 Murad I, 12

 Najran, 33
 Nasir, Ibn 'Alennas al-, 46, 47, 59

 Nasr, Sayyid Hossein, 63
 Nazareth, 40, 41, 42, 43, 69
 New York, 61
 Nicea, 11
 Nicopoli, 12
 Nour Dachan, Mohammad, 84

 Olanda, 78
 Orano, 20, 38
 Osman, 11

 Pacini, Andrea, 90
 Pakistan, 83
 Palacios, Miguel Asin y, 28
 Palestina. Vedi Terra Santa
 Pallavicini, Abdel Wahid, 85
 Pallavicini, Yahya S. Y., 85
 Paolo VI, 49, 50, 51, 54, 56, 57, 59, 61, 64, 65, 76
 Parigi, 48
 Peguy, 36
 Peloponneso, 13
 Pera, 13
 Pignedoli, Sergio, cardinale, 50, 63
 Pittau, Franco, 89
 Pizzo, Paola, 19, 25, 85
 Planchais, Jean, 20

 Rashid Pacha, 15
 Radouane, Abdullah, 84
 Razi, Fakhr, 36
 Riccardi, Andrea, 25, 27, 49, 50, 54
 Righi, Davide, 89
 Roma, 11, 19, 27, 35, 48, 50, 61, 62, 63, 66, 74, 83
 Roncalli, Giuseppe. Vedi Giovanni XXIII
 Rossano, Pietro, 27, 49, 76
 Rum, sultanato di, 11
 Russia, 24

 Sahara, 29
 Saint-Blancat, C., 80
 Salonicco, 13

- Scarcia Amoretti, Biancamaria, 11
Schimdt di Friedburg, Ottavia, 88
Selim I, 12
Senegal, 83
Serbia, 13, 83
Sigillino, Innocenzo, 89
Sigismondo, 12
Siria, 13, 22, 25, 36, 40, 83
Shaw Ezel Kural, 11
Shaw Stanford J., 11
Somalia, 83
Spagna, 18, 87
St. Pierre, sorella, 22
Stefanini, Maurizio, 80
Sudan, 83
- Tamanrasset, 37, 42, 43
Temimi, A.J., 22
Teresa d'Avila, 40
Ternon, Yves, 19
Terra Santa, 25, 39, 48, 51, 61, 65
- Tracia, 12
Tripoli, 63, 64, 72
Tunisi, 56, 61, 63, 65, 68
Tunisia, 79, 83
Turchia, 16, 18, 20, 48, 78, 79, 83
- Uganda, 61
Ungheria, 12
Valacchia, 12
Vaticano, 63, 66
Veneto, 80
Venezia, 48
Verna, 34
Versailles, 25, 89
- Watt, William M., 27, 28
Welch, A.T., 28
- Yavouz, Fikri, 61
- Zizola, Giancarlo, 49

AREE SCIENTIFICO-DISCIPLINARI

Area 01 – Scienze matematiche e informatiche

Area 02 – Scienze fisiche

Area 03 – Scienze chimiche

Area 04 – Scienze della terra

Area 05 – Scienze biologiche

Area 06 – Scienze mediche

Area 07 – Scienze agrarie e veterinarie

Area 08 – Ingegneria civile e Architettura

Area 09 – Ingegneria industriale e dell'informazione

Area 10 – Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche

Area 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

Area 12 – Scienze giuridiche

Area 13 – Scienze economiche e statistiche

Area 14 – Scienze politiche e sociali

Le pubblicazioni di Aracne editrice sono su

<http://www.aracneeditrice.it>

Finito di stampare nel mese di febbraio del 2008
dalla tipografia «Braille Gamma S.r.l.» di Santa Rufina di Cittaducale (Ri)
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma

CARTE Copertina: *Patinata opaca Bravomat* 300 g/m²; plastificazione opaca
Interno: *Usomano bianco Selenia* 80 g/m²

ALLESTIMENTO Legatura a filo di refe / brossura

STAMPA realizzata in collaborazione con la Finsol S.r.l. su tecnologia Canon Image Press