

**Facoltà Teologica dell'Emilia - Romagna**

***UNA CHIESA CHE ANNUNCIA IL VANGELO***

***A CONTATTO CON L'ISLAM***

***Alla ricerca di “ponti”***

***ESERCITAZIONE PER LA LICENZA***

**Studente: ZENEZINI RENATO**

**Docente: CASTELLUCCI EARIO**

**BOLOGNA, ANNO ACCADEMICO 2003/2004**

*A mio padre,  
nella comunione dei santi*

## SIGLE E ABBREVIAZIONI

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AG	<i>Ad Gentes</i>
DA	PONTIFICIUM CONSILIIUM PRO DIALOGO INTER RELIGIONES, <i>Dialogo e Annuncio</i> (1991)
DM	SEGRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS, <i>Dialogo e missione</i> (1984)
DJ	<i>Dominus Jesus</i>
DS	Denzinger-Schonmetzer, <i>Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum</i>
EN	<i>Evangeli Nuntiandi</i>
ES	<i>Ecclesiam Suam</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
NA	<i>Nostra Aetate</i>
RH	<i>Redemptor Hominis</i>
RM	<i>Redemptoris Missio</i>

## 1. INTRODUZIONE

### 1.1 Premessa

Il motivo principale che ha condotto lo studente ad intraprendere il percorso che tenta la ricerca su possibili vie di dialogo e di annuncio per una Chiesa che vive a contatto con l'Islàm, è anzitutto di ordine pastorale. Nel ministero di parroco, esercitato in un paese del basso mantovano sulle rive del fiume Po (Quingentole – 1250 ab), progressivamente si è presa coscienza della presenza di un centinaio di musulmani provenienti in parte dal Marocco e in parte dal Pakistan. Sulla piazza principale del paese è normale vedere passeggiare donne con il velo e si può affermare che la scuola elementare rimane aperta grazie alla loro presenza<sup>1</sup>. Già si sentono discorsi del tipo: ‘*Si devono adattare alle nostre tradizioni e non avere pretese!*’ oppure: ‘*Da noi vogliono fare delle moschee quando nei loro paesi non permettono di costruire delle chiese!*’. C’è anche l’occasionale richiesta di poter utilizzare gli ambienti parrocchiali per le loro preghiere o feste. Nel piccolo si può, dunque, già toccare con mano quello che oggi si chiama comunemente il ‘*pluralismo delle culture e delle religioni*’ e la questione della convivenza. Più che mai, anche grazie ad un movimento migratorio, gli uomini si scoprono diversi. Come vivranno questa sfida: accogliendosi o generando conflitti?<sup>2</sup> Da più parti si sente l’esigenza di riflettere sulla nuova situazione pluralista nella quale ci si trova a vivere. L’analisi sociologica, ad esempio, tenta di riflettere sul fatto che ormai viva accanto a noi, come caso normale lo straniero, con lingua cultura e religione diversa. Alcuni autori cercano di trovare aiuti per adattarsi a questa nuova situazione e a comprenderla, senza esercitare possesso sull’altro rinunciando ad incasellarlo entro nostri schemi<sup>3</sup>. L’incontro delle culture e delle

<sup>1</sup> La coordinatrice della scuola elementare di Quingentole (Sig.ra Bertolani Rita), che ringrazio per le collaborazioni, mi informa che nell’anno scolastico 2003/2004 la presenza di bambini di altre religioni è del 34%. Nella quasi totalità provengono da famiglie musulmane. In prima elementare su 16 bambini iscritti, 8 sono musulmani. Per l’anno scolastico 2004/2005 i bambini iscritti in prima elementare sono 10 dei quali 6 musulmani e 4 cristiani.

<sup>2</sup> Scrive M.Borrmans: *Sapranno forse superare la semplice coesistenza, oppure la generosa tolleranza, per tentare d’incontrarsi in realtà e poi riconoscersi in verità ed aiutarsi a vicenda? Potranno forse accontentarsi di rapporti pacifici oppure iniziare relazioni positive nell’accettarsi reciprocamente nelle loro profonde e varie differenze, allorché decidano nello stesso tempo d’ignorarsi nella loro profonda verità e di isolarsi nelle loro diverse singolarità? Può darsi che la pace sociale ed internazionale sia così garantita a basso prezzo, ma quanto precario sarebbe allora il suo futuro e quanto fragile verrebbe il suo consolidamento. Gli uomini di buona volontà dovrebbero interrogarsi sulla possibilità di incontri positivi e la probabilità di una felice convivenza nella grande diversità delle molteplici tradizioni religiose”* M.Borrmans, *Orientamenti per una dialogo tra cristiani e musulmani*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1991 pag.11.

<sup>3</sup> Theo Sundemeier, docente di missiologia e di storia delle religioni alla Facoltà di Teologia evangelica dell’Università di Heidelberg in Germania, in ‘*Comprendere lo straniero – una ermeneutica culturale*’, gdt 263, Queriniana, Brescia 1999, elabora la categoria della ‘comprensione’ come condizione e fondamento di ogni possibile comunicazione. L’autore intende suggerire modalità pratiche per esercitare la vicinanza nella convivenza interculturale, e per mantenere nello stesso tempo quella distanza che è presupposto per rispettare lo straniero ed assicurare a tutti la propria identità e la comune dignità umana. Interessante anche lo studio di Jacques Audinet, antropologo e sociologo, professore emerito

religioni, fatto sempre più concreto nelle nazioni del primo mondo, ha coinvolto anche la riflessione teologica facendo sì che il dibattito teologico sulle altre religioni divenisse un interesse primario all'interno delle stesse Chiese del mondo occidentale. La teologia è entrata così in una nuova fase detta del '*pluralismo religioso*' che viene fatto risalire agli ultimi vent'anni del secolo scorso. Andando al di là della problematica della salvezza delle persone all'interno e per mezzo delle loro tradizioni religiose, la nuova prospettiva cerca di penetrare più profondamente il mistero di Dio per l'umanità tentando di comprendere il ruolo delle tradizioni religiose nel progetto d'amore che Dio ha da sempre pensato per il mondo e la sua storia<sup>4</sup>. Ci sembra importante, anche se in modo sintetico, presentare una breve prospettiva biblica, post - biblica e del magistero prima di collocare la riflessione sulla frontiera che si è scelta, quella dell'Islàm.

## 1.2 Punti di aggancio biblici

L'Antico Testamento rende testimonianza del fatto che fin dall'inizio della creazione, Dio ha stretto un'alleanza con tutti i popoli<sup>5</sup>. Già questa prima constatazione, dimostra che la Bibbia intende presentare una sola storia di salvezza per tutta l'umanità. L'alleanza con Noé è il simbolo dell'intervento di Dio nella storia delle nazioni. Alcuni personaggi non israeliti dell'Antico Testamento, nel Nuovo sono considerati come facenti parte di quest'unica storia di salvezza<sup>6</sup>. E'

---

di teologia pratica All'Università di Metz e all'Istitut Catholique di Parigi. Nella sua opera, '*il tempo del meticcianto*', gdt 281, Queriniana, Brescia 2001, parte dalla constatazione che gli spostamenti delle popolazioni, la mondializzazione dell'economia e dell'informazione, provocano una mescolanza di persone dalle origini e dai modi di vita differenti, fenomeno senza precedenti nella storia umana. Come comprendere questo fenomeno e trovare punti di riferimento per vivere insieme in questa nuova realtà? Siamo avviati ad una guerra delle culture, ad uno sviluppo del comunitarismo o ad una società meticcia? Allo scontro delle culture l'autore propone di esplorare la storia e l'avvenire del meticcianto. '*la differenza, la mescolanza, e la violenza, sono in un certo senso ciò che l'umanità aborrisce. Gli individui come le società non cessano di scongiurarli, di canalizzare ogni relazione sociale per evitare i rischi. Ma nello stesso tempo non si dà un'esistenza degna di questo nome senza apertura all'universale, incontro dell'altro, rischio dell'ignoto. Il meticcianto è, allora, come l'indicatore di una via possibile. Esso, infatti, costituisce nell'umanità il luogo stesso in cui si rimettono incessantemente in discussione le identità, le frontiere, i progetti. Come un'onda che percorre un piano d'acqua, esso percorre i gruppi umani e le società ricordando le scosse che le colpiscono e che vorrebbero ignorare, inquiete, o anche terrorizzate da ciò che stanno per generare*'. (op. cit. pag. 200).

<sup>4</sup> "L'espressione <*pluralismo religioso*>, sebbene coniata soltanto di recente, è oggi largamente usata nel contesto della <teologia delle religioni>; la nuova espressione tende ormai a sostituire gradualmente quella precedente. Il cambiamento di terminologia segnala un mutamento di prospettiva teologica. La nuova prospettiva non è più limitata al problema della <salvezza> dei membri delle altre tradizioni religiose, e nemmeno a quello del ruolo di tali tradizioni nella salvezza dei loro membri. Essa ricerca più in profondità, alla luce della fede cristiana, il significato che la pluralità delle fedi viventi e delle tradizioni religiose da cui siamo circondati riveste all'interno del disegno di Dio per l'umanità". J. Dupuis, 'Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso', btc 95, Queriniana, Brescia 1997, pag. 18-19.

<sup>5</sup> Gen. 1-11.

<sup>6</sup> Abele, Enoch e Noé sono proposti quali modelli di fede in Ebrei 11,4-7. Melchisedek, il sommo sacerdote delle nazioni, benedice Abramo, il padre di tutti i credenti (Ebrei, 7,1-17), Giobbe nel momento della prova (Gb. 2,10).

questa storia di salvezza che vede il suo compimento in Gesù Cristo nel quale si stabilisce la nuova e definitiva alleanza per tutti i popoli. Porgendo l'attenzione al Nuovo Testamento, si vede chiaramente che Gesù ha manifestato un atteggiamento di apertura verso gli uomini e le donne che non appartenevano al popolo eletto d'Israele. Entra in dialogo con loro e riconosce ciò che di buono c'è in loro. Si è meravigliato della prontezza del centurione nel credere, dicendo che non aveva mai trovato una fede simile in Israele<sup>7</sup>. Ha compiuto miracoli di guarigione per degli stranieri e questi miracoli erano segni della venuta del Regno<sup>8</sup>. Si è fermato a dialogare con la samaritana e le ha parlato dell'ora in cui il culto non sarà limitato ad un luogo particolare, ma i veri adoratori 'adoreranno il Padre in spirito e verità'<sup>9</sup>. Gesù, dunque, schiude un orizzonte nuovo, oltre ciò che è puramente locale, verso una universalità che è cristologica e pneumatologica nel suo carattere. Il nuovo santuario è ora il corpo del Signore Gesù che il Padre ha risuscitato con la potenza dello Spirito<sup>10</sup>.

Nel Nuovo Testamento, i riferimenti alla vita religiosa delle nazioni possono sembrare contrastanti. Da un lato vi è il verdetto negativo della lettera ai Romani su coloro che non hanno riconosciuto Dio nella creazione e che sono caduti nell'idolatria e nella depravazione<sup>11</sup>. Dall'altro, gli Atti degli Apostoli mostrano l'atteggiamento aperto e positivo di Paolo verso i gentili tanto nel suo discorso in Licaonia<sup>12</sup> come in quello all'Areopago di Atene dove loda lo spirito religioso degli ateniesi e annuncia loro colui che senza conoscere adoravano come il 'Dio ignoto'<sup>13</sup>.

### 1.3 Tradizione post-biblica

Anche la tradizione post – biblica contiene dati contrastanti. Negli scritti dei Padri si riscontrano facilmente giudizi negativi sul mondo religioso del loro tempo. Eppure l'antica tradizione conserva una notevole apertura. In particolare alcuni autori del secondo secolo e dell'inizio del terzo, come Giustino, Ireneo e Clemente d'Alessandria, parlano in modo esplicito dei 'germi' sparsi dalla Parola

---

<sup>7</sup> Mt. 8,5-13

<sup>8</sup> Mc. 7,24-30; Mt. 15,21-28.

<sup>9</sup> Gv. 4,23.

<sup>10</sup> Gv. 2,21.

<sup>11</sup> Rm. 1,18-32.

<sup>12</sup> Atti 14,8-18.

<sup>13</sup> Atti 17,22-34.

di Dio tra le nazioni<sup>14</sup>. Si può quindi affermare che per loro, prima e al di fuori dell'economia cristiana, Dio si è manifestato, anche se in modo incompleto. Questi Padri dei primi secoli presentano quella che si potrebbe chiamare una ‘*teologia della storia*’. La storia si converte in storia di salvezza, nella misura in cui Dio, attraverso di essa, si manifesta progressivamente e si comunica all’umanità. Questo processo di comunicazione raggiunge il suo apice nell’incarnazione del Figlio di Dio in Gesù Cristo.

#### **1.4. Il Magistero recente**

##### ***Il Concilio Vaticano II***

E’ innegabile che è il Concilio Vaticano II , che ha reinnestato la teologia nella patristica, abbia cambiato completamente il modo di porsi della Chiesa cattolica nei confronti delle altre religioni. Si veniva così a chiudere definitivamente un pezzo di storia, che, si se pensa ai rapporti tra cristiani e musulmani, fu carico di non poche tragedie ed incomprensioni<sup>15</sup>. I principali testi del Concilio da considerare appartengono in ordine di pubblicazione alla costituzione *Lumen Gentium* (nn.16 e 17), alla dichiarazione *Nostra Aetate* (n.2) e al decreto *Ad Gentes* (nn.3, 9, 11). In ciascuno di essi il Concilio sviluppa tre temi: 1. la salvezza di coloro che sono fuori dalla chiesa; 2. i valori autentici rinvenibili nei non cristiani e nelle loro tradizioni religiose; 3. l’apprezzamento di questi valori da parte della chiesa, e l’atteggiamento che essa di conseguenza assume nei confronti delle tradizioni religiose e dei loro membri. *Lumen Gentium* 16 afferma che l’assistenza di Dio per la salvezza è

---

<sup>14</sup> “Giustino parla dei ‘germi’ gettati dal Logos nelle tradizioni religiose. Ma solo mediante l’incarnazione la manifestazione del Logos diviene completa (1Apol. 46,1-4; 2Apol. 8,1; 10,1-3). Per Ireneo, il Figlio, manifestazione visibile del Padre, si è rivelato agli uomini fin dall’inizio e pertanto l’incarnazione reca con sé qualcosa essenzialmente di nuovo (Adv.Haer. 4,6,5-7; 4,20,6-7). Secondo Clemente d’Alessandria la ‘filosofia’ fu data ai greci da Dio come ‘un’alleanza’, ‘una pietra d’attesa alla filosofia secondo Cristo’, un ‘pedagogo’ che condurrebbe lo spirito greco verso di Lui (Stromata, 1,5; 6,8; 7,2)” in *Dialogo e Annuncio*, Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, Congregazione per l’evangelizzazione dei popoli 1991, nota 26 in Regno Documenti 15/1991 ed. Dehoniane Bologna, pag. 468.

<sup>15</sup> Ad esempio citiamo il canone 25 del Concilio Ecumenico di Vienne (1311-12) che ingiunge ai principi cristiani di proibire nei loro territori dove vivono i musulmani che “i loro sacerdoti in determinate ore del giorno in luogo ben visibile invochino ed esaltino a gran voce il nome sacrilego di Maometto” (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, ed. Dehoniane, Bologna 1996, pag 380). Un pensatore così ponderato come Tommaso d’Acquino scriveva nella Summa contro i gentili: “Maometto allettò i popoli con la promessa di piaceri carnali e diede precetti conformi a codeste promesse, sciogliendo le briglie delle passioni del piacere. In più egli non diede altri insegnamenti all’infuori di quelli che qualsiasi persona mediocremente istruita può dare facilmente. Anzi le verità stesse che egli insegnò sono mescolate a favole e a dottrine falsissime. E neppure si servì di miracoli soprannaturali ma disse di essere stato inviato con la potenza delle armi, il quale contrassegno non manca neppure ai briganti e ai tiranni. Inoltre a lui inizialmente non credettero uomini pratici delle cose divine ed umane, ma uomini bestiali abitanti nel deserto, del tutto ignari delle cose di Dio; e servendosi poi del loro numero, egli costrinse gli altri ad accettare la sua legge con la forza delle armi”. (Summa contro i Gentili, I,1.cap.6, in *Cristianesimo e Islām, l’amicizia possibile*, Comunità di S. Egidio, Morcelliana, Brescia 1990 pag. 32 -33.

accessibile non soltanto a persone in situazioni religiose differenti, ma anche a coloro che “senza colpa da parte loro non sono ancora arrivati ad una conoscenza esplicita di Dio e si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta”<sup>16</sup>. Il testo prosegue: “tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione al Vangelo, e come dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita” (LG 16)<sup>17</sup>. La missione della Chiesa consiste nell’annunciare il Vangelo della salvezza per tutti in Gesù Cristo: “Con la sua attività, essa fa in modo che ogni germe di bene che si trova nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e nelle culture proprie dei popoli, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio, per la confusione del demonio e la felicità dell’uomo” (LG 17)<sup>18</sup>. La stessa combinazione si trova in *Ad Gentes*. Il numero 3 afferma: “Questo disegno universale di Dio per la salvezza del genere umano non si realizza soltanto in una maniera quasi segreta nella mente degli uomini o mediante iniziative, anche religiose, in cui essi in vari modi cercano Dio, <nello sforzo di raggiungerlo e di trovarlo, quantunque non sia lontano da ciascuno di noi> [cfr. AT 17,27]” (AG 3)<sup>19</sup>. In AG 9 il Concilio spiega l’attività missionaria della Chiesa in relazione al mondo non cristiano. L’attività missionaria della Chiesa purifica, eleva e perfeziona in Cristo tutto ciò che di buono si trova nelle persone e nelle tradizioni cui appartengono. “Tutto ciò che di verità e di grazia era già riscontrabile, per una presenza nascosta di Dio, in mezzo alle genti, [...] (l’attività missionaria) lo purifica dalle scorie del male e lo restituisce al suo autore, Cristo [...]. Perciò quanto di bene si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini, o nei riti particolari, o nelle culture dei popoli, non solo non va perduto, ma viene sanato, elevato e perfezionato, per la gloria di Dio, la confusione del demonio e la felicità dell’uomo [cfr. LG 17]” (AG 9)<sup>20</sup>. Dal riconoscimento di qualcosa di buono nel mondo non cristiano, AG 11 trae le seguenti conclusioni sul modo in cui deve operare la missione cristiana: “[...] Perchè essi (i cristiani) possano dare utilmente questa testimonianza di Cristo, stringano rapporti di stima e di carità con questi uomini, e si riconoscano membra del gruppo umano, in mezzo a cui vivono, e prendano parte, attraverso il complesso delle relazioni e degli affari dell’umana esistenza, alla vita cultuale e sociale; conoscano bene le tradizioni nazionali e religiose; scoprano con gioia e rispetto i germi del verbo

---

<sup>16</sup> Tutti i testi conciliari citati in questo e nei successivi capitoli sono riportati nella traduzione di *Enchiridion Vaticanum*, vol I: *Documenti del Concilio Vaticano II*, a cura del Centro Dehoniano, ed. Dehoniane, Bologna 1981 (12<sup>a</sup> edizione), qui 155. (d’ora in poi EV/I)

<sup>17</sup> EV/I, 155.

<sup>18</sup> EV/I, 157.

<sup>19</sup> EV/I, 611.

<sup>20</sup> EV/I, 629.

*in esse nascosti [...]. Come Cristo stesso scrutò il cuore degli uomini e li portò alla luce divina attraverso un colloquio veramente umano, così i suoi discepoli, profondamente animati dallo spirito di Cristo, devono conoscere gli uomini, in mezzo ai quali vivono, ed improntare le relazioni con essi ad un dialogo sincero e paziente affinché conoscano quali ricchezze Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli; ma nello stesso tempo devono tentare di illuminare queste ricchezze alla luce del Vangelo, di liberarle e riferirle al dominio di Dio Salvatore”* (AG 11)<sup>21</sup>. La dichiarazione *Nostra Aetate* colloca l’incontro della Chiesa con le altre religioni mondiali nel più ampio contesto dell’origine e del destino comune di tutte le persone in Dio. Il giudizio generale sulle religioni e sull’atteggiamento che la Chiesa deve di conseguenza assumere verso di esse è espresso dalla dichiarazione nei seguenti termini: “*La Chiesa Cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di 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. Essa però annuncia, ed è tenuta ad annunciare incessantemente Cristo che è – la via, la verità e la vita – (Gv. 14,6) in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a Sé tutte le cose [cfr. 2Cor. 5,18ss]. Essa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i beni spirituali e morali, e i valori socio-culturali che si trovano in essi.*” (NA 2)<sup>22</sup>.

In conclusione si può affermare che i testi del Concilio non prendono posizione su questioni dottrinali controverse ma presentano un’apertura verso le altre tradizioni religiose che non ha riscontri nei precedenti documenti ufficiali della Chiesa. Pur senza riconoscere mai formalmente nelle altre tradizioni religiose dei canali di salvezza per i loro membri, il Concilio sembra andare forse in questa direzione quando riconosce che in esse non esistono soltanto valori positivi, ma anche elementi “*di verità e di grazia*”, quale nascosta presenza, al loro interno dell’azione di Dio<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> EV/I, 633.

<sup>22</sup> EV/I, 479.

<sup>23</sup> “Nella dichiarazione *Nostra Aetate* il problema posto non è direttamente quello del rapporto verticale delle tradizioni religiose dell’umanità con il mistero di Gesù Cristo, ma quello della relazione orizzontale di queste stesse tradizioni con il Cristianesimo o con la Chiesa. Il primo problema avrebbe potuto portare al riconoscimento di una presenza nascosta del Cristo in queste stesse tradizioni e di una certa mediazione attraverso di esse del mistero stesso; il secondo problema non conduceva naturalmente in questa direzione. Non è forse questa la ragione per la quale il Concilio, nonostante la sua affermazione sulla presenza di valori e di elementi positivi in quelle tradizioni religiose, non si avventura esplicitamente [...] nella direzione di un riconoscimento di quelle stesse tradizioni in quanto vie legittime di salvezza per i loro membri, benché in necessario rapporto con il mistero di Cristo?”.(J. Dupuis, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella, Assisi 1991, (2<sup>a</sup> edizione), pag 131)

## ***Il magistero post – conciliare***

Il magistero post – conciliare ha visto anzitutto la posizione di Papa Paolo VI che già nella sua prima enciclica programmatica, *Ecclesiam Suam*, elabora la categoria del dialogo<sup>24</sup>. Il dibattito ha un importante seguito nel Sinodo dei Vescovi sull’evangelizzazione nel mondo contemporaneo del 1974<sup>25</sup>. Un anno dopo la pubblicazione dell’esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*. In questo testo, il papa Paolo VI, dopo aver ricordato la stima della Chiesa per le religioni non cristiane professata dai documenti del Concilio, così scriveva: “né il rispetto e la stima verso queste religioni, né la complessità dei problemi sollevati sono per la Chiesa un invito a tacere l’annuncio di Cristo di fronte ai non cristiani [...] Anche di fronte alle espressioni religiose naturali più degne di stima, la Chiesa si basa dunque sul fatto che la religione di Gesù, che essa annuncia mediante l’evangelizzazione, mette oggettivamente l’uomo in rapporto con il piano di Dio, con la sua presenza vivente, con la sua azione, essa fa così incontrare il mistero della Paternità divina che si china sull’umanità; in altri termini, la nostra religione istaura effettivamente con Dio un rapporto autentico e vivente, che le altre religioni non riescono a stabilire, sebbene esse tengano, per così dire, le loro braccia tese verso il cielo.” (EN 53)<sup>26</sup>. Negli anni del pontificato di Giovanni Paolo II

---

<sup>24</sup> Il secondo cerchio è quello “*Degli uomini anzitutto che adorano il Dio unico e sommo, quali noi stessi adoriamo*”. Si avverte, tuttavia, già una differenza rispetto i documenti conciliari. Il testo è più cauto. Scrive Paolo VI: “*Noi non possiamo evidentemente condividere queste varie espressioni religiose, né possiamo rimanere indifferenti, quasi che tutte, a loro modo, si equivalsero, 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 riconosciuto, amato e servito, ché anzi, per dovere di lealtà, noi dobbiamo manifestare la nostra persuasione essere unica la vera religione ed essere quella cristiana, e nutrire speranza che tale sia riconosciuta da tutti i cercatori e adoratori di Dio.*” Il papa, però afferma: “*Non vogliamo rifiutare il nostro rispettoso riconoscimento ai valori spirituali e morali delle varie confessioni religiose non cristiane, vogliamo con esse promuovere e difendere gli ideali che possono essere comuni*” ES 6 agosto 1964 – AAS 56 (1964), 654 – 655.

<sup>25</sup> Vale la pena riportare un bel intervento tenuto al sinodo del 1974 dall’arcivescovo indiano di Delhi Mons. Angelo Fernandes. “*Una teologia delle religioni mondiali ci impone di riconoscere appieno il fatto che nel passato Dio ha trattato con popoli diversi e in maniere diverse, e che continua a fare lo stesso ancora oggi. Formulare una teologia delle religioni mondiali viventi e del loro significato attuale nel disegno di salvezza universale di Dio è per noi un dovere urgente. Sarà compito di questa teologia mostrare che il Signore risorto è l’unico mediatore tra Dio e gli esseri umani, e nel cui nome soltanto essi possono trovare salvezza, è presente ed operante, mediante il suo Spirito, non soltanto nelle menti e nei cuori di coloro che possono non aver mai udito il suo nome, ma anche nelle concrete manifestazioni attraverso le quali, nel quadro delle loro tradizioni religiose e nel mezzo delle loro comunità religiose, trova espressione la loro vita religiosa. Affermare che le pratiche religiose degli altri, i loro libri sacri e le loro pratiche sacramentali, offrano un canale attraverso cui essi sono raggiunti dal Signore risorto non mette affatto a repentaglio l’unicità di Cristo e del suo messaggio. La nostra teologia chiarirà piuttosto che l’unicità del cristianesimo sta in questo, che esso non esclude nessuna religione, abbracciandole tutte. Le altre religioni, in cui Cristo è presente ma nascosto, operando segretamente il suo spirito al loro interno, sono destinate a trovare il loro compimento nel riconoscimento esplicito di Colui che è il Signore della storia. E’ dall’interno e non dall’esterno, che i membri di queste tradizioni religiose vengono messi in questione dal mistero di Gesù Cristo*”.

(*Evangelisation of the modern world*, NDLC, Bangalore, 1975, 129 – 34 in J.Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, bte, Queriniana, Brescia 2000, 3<sup>a</sup> ed., pag. 231).

<sup>26</sup> Testo in AAS 68 (1976), 41 – 42; trad. it. In AA.VV., *Evangelizzazione e promozione umana. Riflessione biblico – teologico pastorale*, AVE, Roma 1976, 175-227, qui 201-202.

la Chiesa ha progressivamente chiarito i rapporti tra dialogo ed annuncio<sup>27</sup>. Si può dire che Giovanni Paolo ha dato un suo particolare contributo alla teologia delle religioni attraverso l'enfasi con cui afferma la presenza dello Spirito Santo nella vita dei membri nelle altre tradizioni religiose. Già nella sua prima enciclica, la *Redemptor Hominis* del 4 marzo 1979, il papa vede nella ‘ferma credenza’ dei non cristiani un ‘effetto dello Spirito di verità’ e si domanda: “Non avviene forse talvolta che la ferma credenza dei seguaci delle religioni non cristiane, effetto anch’essa dello Spirito di verità, operante oltre i confini visibili del Corpo mistico, possa quasi confondere i cristiani, spesso così disposti a dubitare, invece, delle verità rivelate da Dio ed annunciate dalla chiesa? (RH 6)<sup>28</sup>. Nella sua enciclica *Dominum et vivificantem*, Giovanni Paolo II va ancora oltre ed afferma che l’azione universale dello Spirito Santo nel mondo prima dell’economia del Vangelo, a cui questa azione era ordinata e parla di questa stessa azione universale dello Spirito oggi, anche al di fuori del corpo visibile della Chiesa<sup>29</sup>. Uno degli insegnamenti più significativi lo troviamo nel discorso pronunciato ai membri della Curia Romana il 22 dicembre 1986 e completamente dedicato alla giornata mondiale di preghiera per la pace, che si era tenuta ad Assisi il 26 ottobre del 1986. Il discorso parla di un ‘mistero d’unità’ che unisce tutti i popoli per quanto diverse possano essere le circostanze delle loro vite<sup>30</sup>. Su un punto il papa si esprime più chiaramente: sull’attiva presenza dello Spirito Santo nella vita religiosa dei membri delle altre tradizioni religiose. Dopo aver osservato che ad Assisi tutti i partecipanti avevano pregato per la pace secondo le loro rispettive identità religiose e nella ricerca della verità, il papa osserva che vi era stata, nonostante ciò, una “manifestazione mirabile di quella unità che ci collega al di là delle differenze e divisioni a tutti note”. La spiega nel modo seguente: “Ogni preghiera autentica si trova sotto l’influsso dello Spirito – che intercede con insistenza per noi, perché non sappiamo che cosa sia conveniente domandare –

<sup>27</sup> Di particolare importanza un primo documento del Segretariato per i non cristiani del giugno del 1984 dal titolo *l’atteggiamento della chiesa nei riguardi dei seguaci delle altre religioni*. Un secondo documento, firmato congiuntamente dal Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e dalla Congregazione per l’evangelizzazione dei popoli dal titolo *Dialogo e Annuncio* della Pentecoste del 1991 a 25 anni dalla *Nostra Aetate*. Lo studente affronterà la riflessione di questi testi nel capitolo quarto della tesi.

<sup>28</sup> Testo in *AAS* 71 (1979), 257-347; trad it. In *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979, 610-660, qui 617.

<sup>29</sup> “Dobbiamo anche guardare più ampiamente e andare al largo sapendo che il vento soffia dove vuole (Gv. 3.8). Il Concilio Vaticano II concentrato soprattutto sul tema della Chiesa, ci ricorda l’azione dello Spirito Santo anche al di fuori del corpo visibile della Chiesa. Esso parla appunto di – tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore opera invisibilmente la grazia [cfr. LG 16]. Cristo, infatti, è morto per tutti [cfr. Rm 8,32] e la vocazione ultima dell’uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò, dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti, nel modo che Dio conosce, la possibilità di essere associati al mistero pasquale [GS 22]. Lettera enciclica *Dominum et vivificantem*, 18.5.1986 n. 53. Testo in *AAS* 78 (1986), 809-900; trad. it. In *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol IX/1, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986, 1551-1623, qui 1602-1603.

<sup>30</sup> “Le differenze sono un elemento meno importante rispetto all’unità che invece è radicale, basilare e determinante” (n. 3).

*ma Egli prega in noi – con gemiti inesprimibili – e – Colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito – [Rm. 8,26-27]. Possiamo ritenere infatti che ogni autentica preghiera è suscitata dallo Spirito Santo, il quale è misteriosamente presente nel cuore di ogni uomo”* (n. 3)<sup>31</sup>.

Il tema della presenza e dell’attività universale dello Spirito ritorna anche nell’enciclica *Redemptoris Missio* del 7 dicembre 1990. Il testo afferma con grande chiarezza, che la presenza dello Spirito non riguarda soltanto le persone, ma le stesse tradizioni religiose<sup>32</sup>. Come scrive Jacques Dupuis: “*Giovanni Paolo II soprattutto per la sua enfasi sull’universalità dell’attiva presenza dello Spirito di Dio e di Cristo nelle stesse tradizioni religiose, appare più positivo e dimostra una più forte inclinazione verso una prospettiva più ampia*”<sup>33</sup>. In questi ultimi anni, in cui la scena internazionale si presenta complessa e problematica, Giovanni Paolo II vede nel dialogo e nell’incontro tra le religioni un contributo per la causa della pace tra i popoli<sup>34</sup>.

Concludiamo questa sintetica carrellata citando la posizione di due documenti del magistero: *Dominus Jesus* del 6 agosto 2000 della Congregazione della dottrina della fede e *Il Cristianesimo e le religioni* della Commissione Teologica internazionale del 30 settembre 1996. Nel primo testo viene ribadita l’unicità e l’universalità di Cristo e della Chiesa prendendo posizione nei confronti delle testi pluraliste, quali quella del teologo Jacques Dupuis. Viene ribadita la pienezza e definitività della rivelazione di Gesù Cristo per cui “*è contraria alla fede della Chiesa la tesi circa il carattere limitato, incompleto e imperfetto della rivelazione di Gesù Cristo che sarebbe complementare a quella presente nelle altre religioni*”(n. 6). Per il taglio della nostra ricerca, è di particolare interesse l’ultimo capitolo che ha come titolo “*la Chiesa e le religioni in ordine alla salvezza*”. Vengono ribadite due verità in tensione: la reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e la necessità della Chiesa in ordine alla salvezza. Dalla coniugazione di queste due verità si deduce che la Chiesa è sempre connessa alla salvezza di chiunque. Sebbene i modi di

---

<sup>31</sup> Trad. it. in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol IX/2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986, 2019-2030, qui 2027-2028.

<sup>32</sup> “*Lo Spirito si manifesta in modo particolare nella Chiesa e nei suoi membri; tuttavia la sua presenza ed azione sono universali, senza limiti né di spazio né di tempo. [...] Lo Spirito [...] è all’origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell’uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere. La presenza e l’attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture e le religioni*” (n. 28). Testo in *AAS* 83 (1991), 249-340; trad. it. in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol XIII/2, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 1487-1557.

<sup>33</sup> J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, btc, Queriniana, Brescia 2000 (3<sup>a</sup> ed.), pag. 240.

<sup>34</sup> “*Le confessioni cristiane e le grandi religioni dell’umanità devono collaborare tra loro per eliminare le cause sociali e culturali del terrorismo, insegnando la grandezza e la dignità della persona e diffondendo una maggiore consapevolezza dell’unità del genere umano. Si tratta di un preciso campo del dialogo e della collaborazione ecumenica e interreligiosa per un urgente servizio delle religioni alla pace tra i popoli. In particolare, sono convinto che i leader religiosi ebrei, cristiani e musulmani debbano prendere l’iniziativa mediante la condanna pubblica del terrorismo, rifiutando a chi se ne rende partecipe ogni forma di legittimazione morale o religiosa.*” (messaggio per la XXXV giornata mondiale della pace, 1.1.2002 n. 12 in Regno Documenti 1/2002, ed. Dehoniane Bologna, pag. 5).

questo processo siano lasciati all'approfondimento teologico, la Chiesa non può essere considerata come una via di salvezza accanto ad altre tradizioni religiose. Ne consegue la necessità della missione ad gentes<sup>35</sup>. La nota della Commissione teologica internazionale ‘*il cristianesimo e le religioni*’ permette di affermare prudentemente che la grazia e la salvezza di Dio in Gesù Cristo raggiungono i non cristiani all'interno e per mezzo della pratica delle loro tradizioni religiose che svolgerebbero “*a motivo dell'esplicito riconoscimento dello Spirito di Cristo[...], una certa funzione salvifica, (aiutando) cioè gli uomini a raggiungere il fine ultimo nonostante la loro ambiguità*” Ci riferiamo in modo particolare ai n. 84 e 85 che, data l'importanza, riportiamo integralmente in nota<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> “Innanzitutto deve essere fermamente creduto che la – Chiesa pellegrinante è necessaria alla salvezza. Infatti solo Cristo è il mediatore e la via della salvezza: ed egli si rende presente a noi nel suo corpo che è la Chiesa. Ora Cristo, sottolineando a parole esplicite la necessità della fede e del battesimo (Mc. 6,16;Gv 3,5), ha insieme confermato la necessità della Chiesa, nella quale gli uomini entrano per il battesimo come per una porta – [LG 14]. Questa dottrina non va contrapposta alla volontà salvifica universale di Dio (1Tm 2,4), perciò – è necessario tenere congiunte queste due verità, cioè la reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e la necessità della Chiesa in ordine alla salvezza – [RM 9]” (Congregazione per la dottrina della Fede, dichiarazione *Dominus Jesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa n. 20). “Con la venuta di Gesù Cristo Salvatore, Dio ha voluto che la Chiesa da lui fondata fosse lo strumento di salvezza per tutta l'umanità (Atti 17,30-31). Questa verità di fede non toglie niente al fatto che la Chiesa consideri le religioni del mondo con sincero rispetto[.....]. Se è vero che i seguaci delle altre religioni possono ricevere la grazia divina, è pure certo che oggettivamente si trovano in una situazione gravemente deficitaria se paragonata a quella di coloro che, nella Chiesa, hanno la pienezza dei mezzi salvifici. [...] La missione ad gentes anche nel dialogo interreligioso conserva in pieno oggi come sempre la sua validità e necessità.[...]La salvezza si trova nella verità. Coloro che obbediscono alla mozione dello Spirito di verità sono già sul cammino della salvezza, ma la Chiesa, alla quale questa verità è stata affidata deve andare incontro al loro desiderio offrendola loro. Proprio perché crede al disegno universale di salvezza la Chiesa deve essere missionaria” (Congregazione per la dottrina della Fede, dichiarazione *Dominus Jesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, 6 agosto 2000, n. 20 in Regno Documenti 17/2000 ed. Dehoniane Bologna, pag. 535).

<sup>36</sup> “A motivo dell'esplicito riconoscimento della presenza dello Spirito di Cristo nelle religioni, non si può escludere la possibilità che queste, come tali, esercitino una certa funzione salvifica, aiutino cioè gli uomini a raggiungere il fine ultimo nonostante la loro ambiguità. Nelle religioni viene messo in rilievo esplicitamente il rapporto dell'uomo con l'Assoluto, la sua dimensione trascendente. Sarebbe difficile pensare che abbia valore salvifico quanto lo Spirito Santo opera nel cuore degli uomini presi come individui e non lo abbia quanto lo stesso Spirito opera nelle religioni e nelle culture: il recente magistero non sembra autorizzare una differenza così drastica. Dall'altra parte, occorre notare che molti testi a cui ci siamo riferiti non parlano soltanto delle religioni, ma insieme ad esse nominano anche le culture, la storia dei popoli etc.: anche queste possono essere toccate da elementi di grazia”. [n. 84] - “Nelle religioni agisce lo stesso Spirito che guida la Chiesa; tuttavia la presenza universale dello Spirito non si può equiparare alla sua presenza particolare nella Chiesa di Cristo. Anche se non si può escludere il valore salvifico delle religioni, non è detto che in esse tutto sia salvifico, non si può dimenticare la presenza dello Spirito del male, l'eredità del peccato, l'imperfezione della risposta umana all'azione di Dio, etc. (Dialogo e annuncio nn. 30 e 31).Soltanto la Chiesa è il corpo di Cristo, e soltanto in essa è data con tutta la sua intensità la presenza dello Spirito: perciò non può essere affatto indifferente l'appartenenza alla Chiesa di Cristo e la piena partecipazione ai beni salvifici che si trovano soltanto in essa (*Redemptoris missio*, n. 55). Le religioni possono esercitare la funzione di preparatio evangelica, possono preparare i popoli e le culture ad accogliere l'evento salvifico che è già avvenuto;ma la loro funzione non si può paragonare a

## 1.5 Conclusione

In sintesi possiamo, dunque, affermare che il problema del rapporto tra cristianesimo ed altre religioni ha sempre interessato la riflessione della teologia della Chiesa che si radica sul dato biblico e sulla riflessione dei Padri. La panoramica del Concilio Vaticano II e del magistero post -conciliare ci mostra una dottrina della Chiesa non monolitica ma in continua evoluzione.

Dopo aver esplicitato le ragioni della ricerca del percorso che ci siamo proposti (la constatazione di un vissuto pastorale, ragioni di dialogo che evitino scontri culturali, e motivazioni di ordine teologico con tutte le precisazioni del caso (Cap 1), viene scelta una frontiera: quella dell'Islàm. In un primo momento ci chiederemo cosa significa dialogo e tolleranza nel mondo musulmano anche alla luce di un fruttuoso confronto teologico tra cristiani e musulmani che caratterizzò l'VIII° e il IX° secolo. La visione di alcuni manuali e commentari islamici permette di evidenziare alcuni nodi problematici sintetizzati in una valutazione critica (Cap 2). Proseguendo, è stato scelto un punto cruciale della fede cristiana (la croce) letto con gli occhi dell'Islàm. Partendo dal Corano e da alcune posizioni della teologia musulmana che non accettano la crocifissione di Gesù, si cerca di raccogliere alcuni stimoli che possano costituire dei “*ponti*” per una Chiesa che annuncia il Vangelo a contatto con l'Islàm (Cap 3). Si è passati, poi, a rivisitare alcuni documenti del magistero post - conciliare che hanno precisato il rapporto tra dialogo con religioni non cristiane e annuncio del Vangelo e alcune riflessioni dalle chiese locali in ordine al rapporto tra cristianesimo e Islàm (Cap 4). Nel capitolo 5 si cerca di riprendere la questione dell'annuncio a partire da possibilità concrete sondando altri possibili “*ponti*” ricavati dal confronto su quattro articoli del credo: l'unicità di Dio, il suo essere provvidente, il mediatore e l'esperienza di comunità. Di sottofondo anche alcune storie di conversione e di accesso al catecumenato nella chiesa francese<sup>37</sup>. Il capitolo 6 contiene le considerazioni finali e i problemi aperti.

---

*quella dell'Antico testamento, che fu la preparazione allo stesso evento di Cristo” [RM n. 85]. (Testo tratto da Regno Documenti 3/97, ed. Dehoniane Bologna, pag. 85).*

<sup>37</sup> Lo studente ha incontrato nell'ottobre 2003 Don Augusto Negri, direttore del Centro F. Peirone di Torino. Si tratta di un organismo della Diocesi di Torino nato nel 1995 con lo scopo di promuovere e di curare corrette relazioni fra la Chiesa cattolica e il poliedrico mondo islamico presente nella diocesi torinese. Il centro ha impostato la sua attività su due strade. La prima è quella della formazione e dell'informazione riguardo al mondo islamico in generale (dottrine, culto, riti, suddivisioni, tendenze) promuovendo conferenze e corsi. La seconda strada che il centro ha sperimentato è quella concreta di relazioni, dialoghi e approcci con i musulmani torinesi, con esiti discontinui e di diverso spessore. Don Negri ha tenuto nel febbraio del 2003 una relazione al Convegno Nazionale Migrazioni organizzato dalla Conferenza Episcopale Italiana dal titolo *L'annuncio cristiano e le esperienze di evangelizzazione nell'ambiente musulmano*. Ringrazio di cuore don Augusto per la disponibilità dimostratami e per i preziosi suggerimenti bibliografici.

## 2. IL DIALOGO CON I CRISTIANI NEL MONDO MUSULMANO

### 2.1 Premessa storica

L'uomo occidentale tende a guardare l'Islām con un certo pregiudizio. Non si deve tuttavia dimenticare che in una prima fase successiva alla nascita della religione musulmana c'è stato un confronto fruttuoso tra cristiani e musulmani<sup>38</sup>. Queste prime forme di dialogo partivano da questioni teologiche ed erano condotte con molto rispetto e con la preoccupazione di conoscere l'altro nella sua diversità religiosa. Si tratta di una fase che qualcuno ha definito <contraddittoria> “in cui l'asprezza politica dei dominatori musulmani era accompagnata in realtà da una grandissima vivacità intellettuale”<sup>39</sup>. Gli autori cristiani sapevano leggere il Corano in arabo e impostavano il dialogo e il confronto a partire anzitutto dalla Bibbia letta nella grande tradizione della Chiesa e da un percorso che richiedeva molta logica nei passaggi<sup>40</sup>. Poiché questa fase di rapporti tra cristiani e musulmani è particolarmente significativa anche per l'oggi<sup>41</sup>, procediamo ad una breve presentazione di alcune opere che sono state oggetto di lettura da parte dello studente.

- Al Kindi, *Apologia del cristianesimo*<sup>42</sup>.

Secondo la datazione più probabile l'opera è stata redatta durante il califfato di al-Ma'mun (813 – 833) durante il quale si respira una certa aria di liberalismo. “Contemporaneamente numerosi cristiani si convertono all'Islām. In questo contesto molti arabi cristiani scrivono delle apologie per sostenere i propri corrispondenti e difendere la fede. [...] Mentre la maggior parte di essi si limitano per lo più a prendere le difese della fede cristiana di fronte agli attacchi dei

<sup>38</sup> “L'epoca dell'incontro tra Islām e Cristianesimo, ebbe ripercussioni sia sul piano sociale che su quello religioso. Si tratta anche del periodo formativo del pensiero teologico islamico, che sembra essere stato fortemente influenzato dalla presenza cristiana e dall'elaborazione filosofica e teologica che era stata realizzata dai Padri della Chiesa nel corso di otto secoli di storia” (Introduzione di Paola Pizzi in Teodoro Abū Qurra, *La Libertà, Patrimonio Culturale Arabo Cristiano*, 6 Silvio Zamorani editore, Torino 2001, pag. 55).

<sup>39</sup> op. cit. pag. 46.

<sup>40</sup> Ci si riferisce alle opere che sono state tradotte in italiano e pubblicate dalla collana ‘patrimonio culturale arabo cristiano’ diretta da Samir Khalil Samir S. J. e curata dai membri dell’associazione gruppo di ricerca Arabo Cristiana. Tra le opere più interessanti segnaliamo : Teodoro Abū Qurrah, *La difesa delle icone*; Yahyā Ibn Adī, *Dei significati dell'uno, trattato sull'unità*; Abū Ra'īth Al-Takritī, *Due epistole in difesa della religione cristiana*; Yahya al-Antaki , *Cronache dell'Egitto Fatimide e dell'impero bizantino*; Ibn al-Munaggīm –Qusīā Ibn Lu'qā, *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'Islām*; Al – Kindi, *Apologia del cristianesimo*; Teodoro Abū Qurrah, *La Libertà ; Storia di Rawh Al – Qurāsī, un discendente di Maometto che scelse di divenire cristiano*.

<sup>41</sup> Il criterio della storia passata sarà richiamato anche nel paragrafo 6° del quarto capitolo quando sarà affrontato il documento della Conferenza episcopale dell'Emilia Romagna dal titolo “*Islām e cristianesimo*”.

<sup>42</sup> Ci si riferisce all'edizione del PCAC, 4, Jaca Book, Milano 1998.

*musulmani, Al Kindi fa eccezione. Passa all'attacco mettendo in questione l'Islam nelle sue convinzioni più sacre: la figura di Maometto e la rivelazione coranica*<sup>43</sup>. L'opera è costituita da due epistole. La prima è redatta dal musulmano che invita il cristiano a convertirsi all'Islam, mentre la seconda, molto più lunga e prolissa, è redatta dal cristiano che, usando anche toni ironici, risponde al suo interlocutore rifiutando di abiurare alla propria fede. Ciò che colpisce di quest'opera è anzitutto il rapporto tra il cristiano e il musulmano che è caratterizzato da una profonda stima e amicizia che porta a difendere le proprie posizioni sapendo che la controparte le può accogliere<sup>44</sup>. Una secondo aspetto che caratterizza l'argomentare, soprattutto del cristiano, è l'alta coerenza logica del ragionamento. La ragione è il vero criterio atto a verificare la fondatezza dei motivi portati a sostegno delle proprie tesi. Come scrive Laura Bottini nell'introduzione: “la ragione è dunque come il giudice ultimo che sentenza sulla falsità o verità di una delle due religioni, la cristiana o l'islamica”<sup>45</sup>. Un esempio è quando il cristiano deve analizzare gli argomenti teorici in base ai quali si può essere ritenuti profeti. Le condizioni sono due: la conoscenza di fatti accaduti nel passato e la predizione di eventi futuri. Poiché Maometto non ha raccontato nulla di sconosciuto (le storie dei profeti dell'antichità narrate dal Corano, erano già note al suo tempo) e non ha predetto alcunché, Al Kindi conclude che Maometto non può essere considerato un profeta perché non soddisfa le condizioni della profezia.

---

<sup>43</sup> op. cit. pag. 9.

<sup>44</sup> A titolo di esempio riportiamo il passo del musulmano che all'inizio della sua lettera indica i motivi che lo hanno portato alla stesura dell'epistola: “Mi spinge e mi incita a scriverti l'affetto che nutro per te ché il mio signore e Profeta, Muhammad, - su di lui la preghiera e la pace di Dio – diceva: <l'affetto del vicino è religiosità e fede>. [...] Ti scrivo per i consigli che ci offri, per l'affetto, per l'amicizia e per la simpatia che ci manifesti e per l'onore che ti mostra il mio signore e cugino, Principe dei credenti – Iddio lo sostenga – per il posto che, vicino lui, ti ha accordato, per la fiducia che ripone in te e per la buona opinione che ha di te” (op. cit. pag. 42). Al Kindi pur usando una sottile ironia, come ad esempio quella di chiamare Maometto ‘padrone’ e non ‘signore’, così scrive all'inizio della sua lettera di risposta: “Poi ti ringrazio, Iddio ti onori, per la cortese premura che mi mostri, per l'affetto amichevole che manifesti, e per l'amicizia con cui a me ti rivolgi. Già da tempo e da antica data ero a conoscenza di ciò, ma ora, per l'affettuosità familiare che mi hai mostrato, ne ho la certezza. Io, per questo tuo comportamento conforme alla liberalità della tua indole e alla nobiltà dei tuoi avi, mai potrò ringraziarti in maniera adeguata. Dunque, chiedo a Dio – Quegli nelle cui mani è riposto tutto il bene – di ricompensarti al posto mio, nella maniera più generosa, ché nulla Gli è impossibile, e di ripagare Egli stesso, adeguatamente, la tua intenzione” (op. cit. pag. 75 – 76).

<sup>45</sup> op. cit. pag. 16.

- Teodoro Abu Qurrah, *La libertà*<sup>46</sup>.

Il trattato sulla libertà è una delle opere arabe del vescovo melchita Teodoro Abù Qurrah (750 – 825 ca), colui che inaugurò una nuova stagione a livello teologico e filosofico per la Chiesa del vicino oriente impegnata al confronto con una nuova realtà: la religione islamica<sup>47</sup>. Il trattato rispecchia lo stile dell’epoca quanto ad argomentazioni, stile e linguaggio. Il problema della libertà umana, della responsabilità degli atti compiuti dall’uomo, della pena o della ricompensa per questi, così come il problema dell’origine del bene e del male, costituivano motivi di discussione tra i rappresentanti delle due religioni. Con quest’opera Abù Qurrah si leva in difesa della libertà contro il predestinazionismo sostenuto da alcune fazioni all’interno dell’Islām. Fin dall’apertura l’autore dichiara il suo intento: “*Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Amen. Trattato che assicura che l’uomo possiede una libertà certa stabilità da Dio nella sua creatura e che nella libertà dell’uomo non si insinua assolutamente la costrizione in nessun modo*”<sup>48</sup>. Molto interessante è l’impostazione dell’opera e il linguaggio usato. Per la maggior parte del trattato l’autore non si rivolge direttamente all’interlocutore musulmano ma al fondatore della religione manichea: Mani. Questo è un abile pretesto da parte di Abù Qurrah da un lato per creare un terreno comune tra Islām e Cristianesimo (per entrambe il manicheismo costituiva motivo di preoccupazione a causa della dottrina dualista); dall’altro lato per mostrare sottilmente come i musulmani, o meglio una parte di essi, negando il libero arbitrio umano e parlando di costrizione, errano dello stesso errore manicheo. Soltanto nell’ultimo capitolo l’autore si rivolge all’interlocutore islamico con un linguaggio molto più pacato a confronto del tono diretto e delle invettive usate nel capitolo precedente quando si rivolgeva a Mani<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Ci si riferisce all’edizione PCAC, 6, Silvio Zamorani editore, Torino 2001.

<sup>47</sup> “*Dal momento della conquista islamica della Siria e della Palestina, infatti, riscontriamo da parte della Chiesa un atteggiamento di condiscendenza nei confronti del potere dominante, dettato dalla necessità di trovare una dimensione riconosciuta all’interno del nuovo assetto politico e sociale. Allo stesso tempo, però, non era possibile rimanere indifferenti a livello ideologico di fronte all’Islām come religione e come sistema dottrinale. L’interazione di questi e di altri aspetti fece sì che ben presto si sentisse all’interno della Chiesa l’esigenza di comunicare con l’interlocutore islamico, utilizzando la sua stessa lingua e le sue categorie di pensiero. Abù Qurrah è in questo senso rappresentativo della sua epoca e del processo di arabizzazione della Chiesa cui assistiamo: un processo che potremmo definire sia spontaneo (ossia dettato dalle circostanze, come abbiamo visto), che determinato da un progetto ben definito da parte della classe dominante. Fu in particolare la Chiesa melkita ad essere interessata da questo processo, e ciò è indicativo della sua scelta di accettare una collaborazione leale con i nuovi governanti*”. (Introduzione di Paola Pizzi in op. cit. pag. 44 – 45).

<sup>48</sup> Op. cit. pag. 131.

<sup>49</sup> “*Abù Qurrah ha utilizzato questo espediente per introdurre un argomento che gli interessa molto di più del dualismo delle essenze: il tono pacato e il livello di discussione, puramente filosofico, stride fortemente col tono di scherno con cui ha affrontato tutta la questione del Manicheismo. E’ evidente più che mai il carattere <strategico> dell’inserimento di questa sezione [...] Nel volgere lo sguardo verso l’interlocutore islamico, ciò che si nota immediatamente è il recupero di un tono pacato che si distacca in modo deciso dalle note fortemente polemiche e dalle invettive del capitolo*

- *Storia di Rawh Al Qurasi, un discendente di Maometto che scelse di divenire cristiano*<sup>50</sup>.

Rawh al – Qurasi è conosciuto come S. Antonio Neomartire. Si tratta di un giovane originario di Damasco che era un qurasita, ossia un membro della parentela del califfo, il quale, come vuole la tradizione musulmana, discendeva dalle progenie di Maometto. Di religione islamica viveva a Damasco in un ex convento cristiano che i califfi avevano trasformato in residenza reale. Rawh non era un fervente musulmano e neanche un acceso persecutore dei cristiani. Si trattava, piuttosto, di un giovane viziato che si divertiva a dare fastidio ai fedeli cristiani della vicina chiesa ogni volta che ne aveva l'occasione. Profondamente toccato dai prodigi compiuti da San Teodoro, il giovane deciderà di abbandonare gli agi del mondo e di intraprendere un lungo viaggio fisico e spirituale che lo porterà al martirio per la fede in Cristo. Quest'opera è importante perché ha di sottofondo storico il quinto califfo della dinastia abbaside, Harun Al Rasid (786 – 809). Questo nuovo sovrano pose l'accento sul carattere religioso del califfato e la sua condotta nei confronti delle comunità arabo cristiane divenne più severa dei suoi predecessori. Harun diede l'incarico ad un suo giudice (un certo al-Ansari) di redigere un manuale di diritto nel quale venivano comprese anche le regole riguardanti i rapporti con i cristiani. Dal testo, noto come *Kitab al-Harag*, si viene a conoscenza che le comunità cristiane potevano riparare le chiese già esistenti ma non costruirne di nuove o che i cristiani dovevano portare abiti che li distinguevano dai musulmani e dovevano pagare una tassa. Tuttavia dal manuale si comprende che i cristiani ricoprivano posizioni sociali elevate che non avevano uguali nella scala sociale musulmana. Un grande numero di intellettuali, traduttori, linguisti, scienziati e letterati erano cristiani. Nonostante questo prestigio, le comunità cristiane erano piuttosto chiuse perché limitate alla politica imperiale che le sentiva come elementi estranei al califfato. Con il regno di Harun al Rasid si operò una svolta tragica del califfato che portò alla progressiva disgregazione dell'impero.

A partire dalla fine dell'VIII° secolo, e sempre più nei secoli successivi, il mondo musulmano e il mondo cristiano si proclameranno ognuno uniti nella lotta contro l'altro, ma si presenteranno di fatto entrambi dilaniati internamente da scissioni politiche e scismi religiosi. Da questo momento, a parere del mondo musulmano, il quadro che i cristiani tracciarono dell'Islam può essere definito per certi aspetti ‘distorto’ e questo orientò per secoli l'opinione occidentale con le conseguenze che tutti conosciamo. Contro il persistere di questa immagine deformata, Ahmed Kaftaro, negli anni 80

---

precedente, e che ci mostra un atteggiamento prudente e rispettoso da parte di Abù Qurrah nei confronti del suo destinatario” (note 499 e 500 in op. cit., pag. 197).

<sup>50</sup> Ci si riferisce all'edizione di PCAC, 5 a cura di E. Braida e C. Plissetti, Silvio Zamorani Editore, Torino 2001.

del secolo scorso gran mufti di Siria<sup>51</sup>, afferma che il Concilio Vaticano II ha preso posizione nella conclusione del n. 3 della dichiarazione *Nostra Aetate*: “*E poiché nel corso dei secoli non pochi dissensi ed inimicizie sono sorti tra Cristiani e Musulmani, questo sacro Concilio esorta tutti a dimenticare il passato e a cercare sinceramente la mutua comprensione, a difendere, a promuovere insieme la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà per tutti gli uomini*”(NA 3)<sup>52</sup>. La ragione profonda e la piattaforma dell'incontro tra cristiani e musulmani è la fede nel Dio unico, onnipotente e misericordioso, creatore del mondo e signore della storia, che giudica e ricompensa gli uomini secondo le loro opere. Il Concilio su questo punto è stato chiaro e i papi hanno cercato di sottolineare il vincolo che unisce i cristiani ai musulmani<sup>53</sup>. Nonostante questa affermazione sarebbe un errore ritenere che il dialogo e l'incontro sia una cosa facile. E' innegabile che c'è una piattaforma comune ma non si deve mai dimenticare che l'immagine di Dio è stata trasmessa a cristiani e musulmani attraverso la mediazione storica rispettivamente di Gesù e di Maometto e la mediazione dei fondatori ha caratteristiche irriducibili nonostante la struttura spirituale comune. Ci sembra particolarmente utile porsi sul versante musulmano chiedendoci che tipo di dialogo e di tolleranza religiosa conosce l'Islam nei confronti delle altre religioni e in modo particolare dei cristiani.

## 2.2 Islàm e tolleranza religiosa

Si legge nel Corano: “*O voi che credete! Se viene a voi qualche malvagio a portarvi una notizia, accertatevi prima della sua verità, perché non abbiate ad offendere qualcuno per ignoranza e a pentirvi poi di quello che avete fatto*” (49,6)<sup>54</sup>. Il richiamo coranico è indirizzato indistintamente a tutti i credenti, a qualsiasi religione o cultura appartengono. Se l'unicità di Dio è una delle caratteristiche dell'Islam e uno dei suoi principi fondamentali, l'indulgenza e la tolleranza in materia religiosa ne costituiscono due ulteriori importanti aspetti. L'Islam afferma con grande chiarezza che tutti gli uomini sono stati creati a partire da un solo essere. L'origine di tutti i membri

<sup>51</sup> Nella trattazione del tema si fa riferimento ad un articolo di Ahmed Kaftaro, gran mufū di Siria, *Islam e tolleranza religiosa in Cristianesimo e Islam, l'amicizia possibile* – Comunità di S. Egidio, Morcelliana, Brescia 1990 (pag 111 – 124).

<sup>52</sup> EV/I, 481.

<sup>53</sup> “*Credo che noi dobbiamo riconoscere con gioia i valori religiosi che abbiamo in comune e rendere grazie a Dio. Noi, gli uni e gli altri, crediamo in Dio*”. Discorso pronunciato da Giovanni Paolo II ai giovani musulmani a Casablanca il 19 agosto 1985 nel corso del terzo viaggio di Giovanni Paolo II in Africa., Pubblicato sull'Osservatore Romano il 21/8/1985 con il titolo *Testimonianza comune dell'unico Dio* (Regno documenti 15/1985, ed. Dehoniane Bologna, pag. 465 – 467.

<sup>54</sup> Tutte le citazioni del Corano di questo capitolo e di quelli che seguono sono tratte dalla traduzione di A.Bausani,*Il Corano*, Bur Pantheon, Rizzoli, Milano luglio 2001 ( 2<sup>a</sup> edizione ).

dell’umanità è dunque assolutamente unica. Afferma il Corano: “*O uomini! Temete Iddio, il quale vi creò da una persona sola. Ne creò la compagna e suscitò da quei due esseri molti uomini e molte donne*” (4,1). In armonia con questa visione universale, l’ottica coranica predicata da Maometto ha abbracciato tutte le missioni e le religioni anteriori, e ha dunque deciso che accanto all’unicità di Dio, c’è anche l’unicità della dottrina e della religione. C’è una sola religione, i cui messaggeri sono stati mandati da Dio<sup>55</sup>. Tutti i messaggeri sono venuti come rappresentanti di un’unica missione. I musulmani, allora, devono credere a tutti i messaggeri di Dio e a tutti i loro messaggi. “*Il messaggero di Dio crede in ciò che gli è stato rivelato dal suo Signore, e così tutti i credenti credono ciascuno in Dio, nei suoi angeli e nei suoi libri, nei suoi messaggeri. Non facciamo distinzione alcuna – essi professano – tra i messaggeri tutti che Dio ha inviato e dicono: - Abbiamo udito e obbediamo, perdono o Signore! Perché tutti a te ritorniamo*” (2,285). L’Islām, poi, non accetta che siano soltanto i suoi seguaci a poter esercitare la libertà di culto. Esso ha stabilito che venga riconosciuto questo diritto anche a coloro che seguono altre religioni, che i loro luoghi di culto vengano rispettati e ancor più chiede ai musulmani stessi di difendere e garantire questo diritto<sup>56</sup>. Concretamente le cose non vanno sempre così e in molti casi la libertà religiosa è davvero tale solo per i seguaci dell’Islām. Una delle manifestazioni della tolleranza religiosa dell’Islām consiste nel fatto che, ai suoi occhi, la diversità degli uomini in campo religioso non significa mai che il dialogo debba essere quella della forza violenta. Interessanti al riguardo sono tre citazioni coraniche. “*Non vi sia costrizione nella Fede: la retta via ben si distingue dall’errore*” (2,256). “*E non disputate con la Gente del Libro altro che nel modo migliore*” (29,46). “*Chiama gli uomini alla Via del Signore, con saggi ammonimenti e buoni, e discuti con loro nel modo migliore*” (16,125). L’autore che stiamo seguendo presenta anche come caso di tolleranza il fatto che nel Corano gli ebrei e i cristiani vengano menzionati con l’espressione ‘Gente del Libro’ o ‘O voi, gente della Torah e del Vangelo’. Nel corso della storia dei rapporti tra musulmani e cristiani non sono mancati eventi che testimoniano lo spirito di tolleranza dell’Islām. Ad esempio quando Maometto si recò a Medina, la prima iniziativa che prese fu proprio un’alleanza con non musulmani, Gente del Libro che vivevano in quella città. Le loro credenze sarebbero state rispettate e lo stato avrebbe garantito loro un buon trattamento alla pari di quello riservato ai musulmani: i

---

<sup>55</sup> Si legge sempre nel Corano: “*Dio ha prescritto a voi quella religione che già raccomandò a Noè e che rivelammo a te, e che raccomandammo ancora ad Abramo e a Mosé e a Gesù, dicendo: osservate la religione e non dividetevi in sette*” (42,13).

<sup>56</sup> “*E’ pertanto chiaro che l’Islām è un sistema di libertà che permette a tutti di vivere sotto la sua tutela in sicurezza, godendo di tutte le libertà religiose, in perfetta uguaglianza con i musulmani. Dio l’ha detto: < E certo se Dio non respingesse alcuni uomini per mezzo d’altri, sarebbero ora distrutti monasteri e sinagoghe, ed oratori e templi nei quali si menziona in nome di Dio di frequente>* (22,40). E’ evidente che si tratta dei luoghi di culto dei cristiani e degli ebrei ”. Ahmed Kaftaro, gran muftì di Siria Islam e tolleranza religiosa in Cristianesimo e Islam – Comunità di S. Egidio, Morcelliana, Brescia 1990, pag 113.

loro diritti erano quelli dei musulmani e i così pure i loro obblighi. Anche le due delegazioni di cristiani che arrivano da Maometto (quella dei cristiani etiopici e quella dei cristiani di Nagran) furono fatte alloggiare dal profeta nella sua moschea e consentendo, con gli ultimi, che vi celebrassero la loro preghiera. Così i cristiani pregavano da una parte, il messaggero di Dio e i musulmani pregavano dall'altra. Stando a questi atti e a questi pronunciamenti, l'Islàm non avrebbe lasciato la ‘*Gente del libro*’ al di fuori della vita sociale, accontentandosi di proteggerne la vita, i beni e la libertà. L'Islàm ha voluto dar loro spazio in mezzo ai suoi seguaci, perché potessero vivere come cittadini rispettati, legati ad altri uomini da vincoli di amicizia e di solidarietà. In nota la bella conclusione dell'articolo<sup>57</sup>.

### 2.3 Valutazione critica

Ci sembra importante non limitarci a questa voce ma allargare lo sguardo dando all'argomentazione uno spessore più teologico<sup>58</sup>. Occorre non dimenticare che le mediazioni storiche dei due fondatori (Maometto e Gesù) hanno determinato alcune caratterizzazione che occorre tenere presenti nel dialogo<sup>59</sup>. L'approfondimento di alcune di esse ci permette di leggere ‘criticamente’ l'idea di

---

<sup>57</sup> “Vorrei assicurare le sorelle e i fratelli cristiani, cui professo tanto rispetto, che la tolleranza appartiene alla sostanza della religione musulmana ed alla sua tendenza umanistica alla fratellanza. Questo fine esige che il musulmano creda in Dio e in tutti i suoi messaggeri, che ne faccia menzione con rispetto e reverenza e non tratti mai male coloro che li seguono. Egli deve avere verso di essi un buon comportamento, rapporti amichevoli, parole gentili, e inoltre dialogare, proteggere i loro luoghi di culto, non essere mai ingiusto nei loro confronti, difendere la loro dignità e la loro vita così come difende quella dei musulmani” (op.cit. pag. 117) – “E' venuto anche il momento di veder sorgere dei rinnovatori delle due religioni, l'Islàm e il Cristianesimo, per tornare alla predicazione autentica e vera del Messia e a quella di Maometto, dato che entrambi hanno chiesto che ci aiutassimo come fratelli per costruire, collaborando l'edificio della pace per tutti gli uomini del mondo. Il tempo non permette di stendere il velo sulla verità. I figli delle religioni celesti sono cugini e parenti tra loro. Gli uomini di religione sono chiamati, più che gli altri, a superare le barriere. Dobbiamo dunque, tutti noi, rinunciare a fossilizzazioni, a fanatismi e ad egoismi. Dobbiamo essere a fianco del diritto, invitando tutti gli uomini alla fede nel Dio unico, perché possano compiere il loro dovere di salvare i singoli e l'umanità dal pericolo generato dal materialismo moderno. Se gli uomini si conoscono meglio, si amano e collaborano. Se collaborano si chinano gli uni verso gli altri, e se fanno questo, diventano davvero fratelli. Se fraternizzano così, il mondo può raggiungere la pace, la felicità e la sicurezza”. (op.cit. pag 124)

<sup>58</sup> E necessario precisare che cosa s'intende per teologia nel mondo musulmano perché non c'è esatta corrispondenza con quello che noi intendiamo con questa parola nell'orizzonte cristiano. Poiché il Dio mostrato dal Corano è poco preoccupato di far conoscere se stesso quanto piuttosto la sua volontà, questo segnò fin dagli inizi gli studi al punto che per diverso tempo non esistette nel vocabolario arabo una parola per dire teologia. In un primo tempo le questioni di tipo teologico venivano definite dai dotti della legge musulmani. A partire dal IX secolo s'impone un termine specifico per la teologia: *kalàm* che significa solo parola, discorso. Si tratta di un termine che svela il senso di pudore e di esitazione, spia di una carenza di legittimazione di ogni discorso umano fatto su Dio.

<sup>59</sup> “I cristiani che si affacciano al dialogo si trovano spesso frustrati di fronte all'ambiguità della terminologia islamica e lo stesso avviene nei musulmani quando trattano con i cristiani. Vocaboli e concetti fondamentali come fede, rivelazione, libri sacri, libertà, diritti umani, etica, salvezza hanno connotazioni ed evocazioni diverse in contesto cristiano e musulmano. Da qui il rischio continuo di non intendersi e di irrigidirsi nella incomunicabilità” (Pietro Rossano, dalla presentazione del libro di M. Borrmans, *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1991, pag. 9).

dialogo abbozzata nel paragrafo precedente. Si tratta anzitutto di rendersi conto di come viene considerata la figura di Gesù nel contesto della rivelazione musulmana. Gesù per l'Islām è un pilastro della profezia. Prima di essere richiamato a Dio, annunciò ai suoi discepoli la venuta del messaggero dell'Islām che doveva rinnovare per l'umanità intera l'eterno messaggio di Dio e chiudere la profezia: Muhammad. I musulmani, ad esempio, vedono in un versetto della sura del rango l'annuncio fatto da Gesù della venuta del loro profeta, così come, un po' più avanti, Gesù e i suoi discepoli sono indicati come esempio alla nuova comunità. Si legge in 61,6: “*E quando Gesù, figlio di Maria disse – O figli, d’Israele, sono veramente il messaggero di Allah inviato a voi, a confermare ciò che nella Torah è anteriore a me, e ad annunciare un messaggero che verrà dopo di me, il cui nome sarà Ahmad*”<sup>60</sup>. E in 61,14 la posizione è ancora più esplicita: “*O voi che avete creduto! Siate gli alleati di Allāh, ad imitazione di ciò che Gesù, figlio di Maria, ha detto agli apostoli: - Chi sono i miei alleati [per la causa] di Allāh? – Gli apostoli dissero: - noi siamo gli alleati di Allāh -. Un gruppo dei figli d’Israele credette, mentre un gruppo negò. Noi aiutammo dunque coloro che crederanno contro il loro nemico, ed essi trionfarono*”. Questa posizione della teologia musulmana pone non pochi problemi nel dialogo con l'Islām che riconosce un posto ben preciso a Gesù nel dispiegarsi progressivo della rivelazione. Gesù è accettato come articolo di fede nell'Islām e nessun musulmano può disistimare o diffamare Gesù, o un qualsiasi altro profeta di Dio. Pur tuttavia Gesù rimane uno dei profeti che è venuto a connotare di universalità l'annuncio della rivelazione. Ci si trova, così di fronte a due religioni che presentano entrambi i tratti di universalità. Per la teologia islamica i cristiani hanno fatto una sopravalutazione del profeta Gesù arrivando a divinizzarlo ma questo è sbagliato. Da queste considerazioni nasce un’ulteriore riflessione della teologia musulmana: i cristiani sono coloro che hanno falsificato il Vangelo e gli ebrei la Torah. Le Sacre Scritture degli ebrei e dei cristiani non sono state trasmesse nel loro testo originale, né comunicate conformemente al volere divino. Si tratterebbe di testi rimaneggiati in cui il codice stesso del messaggio è stato alterato, e, a maggior ragione, il suo spirito. Si tratta allora di trovare il “vero Vangelo”, quello che il Corano chiama “*Injil*” (3,4 – 3,48 – 5,66 – 7,157 – 9,111).

---

<sup>60</sup> M. Borrmans, in un interessantissimo libro dal titolo *Gesù Cristo e i musulmani del XX secolo – testi coranici, catechismi, commentari, scrittori e poeti musulmani di fronte a Gesù*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 2000, riporta il commento che Muhammad Hamidullah fa a questo versetto nella sua traduzione e nel commento del Corano (*Le Saint Coran*, Amana Corporation, Maryland Usa 1989). “*La presente traduzione commenta, in nota - Ahmad in arabo ha quasi il significato di Muhammad; questo perché i due termini sono utilizzati nel Corano per designare la stessa persona: il profeta dell'Islam -. M. Hamidullah traduce – il Molto Glorioso – e aggiunge in nota: - Ahmad, in arabo. Muhammad diceva: Io mi chiamo Muhammad sulla terra, ma Ahmad in cielo – [...] Il senso dei due nomi è quasi identico. Questa predicazione che il Corano mette sulla bocca di Gesù si ricollega a quella che San Giovanni riporta (Gv. 14,16) – Pregherà il Padre ed egli vi donerà un altro direttore -. La parola Paraklētos, che i cristiani traducono con Consolatore, significa ugualmente direttore (Imām) e più propriamente nel contesto di Gv 16,13: - Quando il direttore sarà venuto, lo Spirito di verità, egli vi dirigerà....perché non parlerà da se stesso...-. La tradizione musulmana intende, dunque,, là, dalla bocca di Gesù, l'annuncio di Mohammad*”.

(M. Borrmans, op. cit. pag. 36, nota 69).

Ma dov'è oggi questo vero Vangelo? Per la teologia musulmana non esiste più. Esistono solo delle storie redatte dai discepoli di Gesù e da molti altri dove non mancano trasformazioni e falsificazioni. Il Vangelo di Barnaba, in compenso, sarebbe il Vangelo più indenne da tutte le falsificazioni e il più vicino alla vera religione in nome della quale Allāh inviò Gesù, il cui nome, scritto in cielo presso Dio, è Muhammad è l'ultimo dei profeti. Per la posizione islamica, la Chiesa si trovò ad un certo punto ad avere molti vangeli, scritti dopo che Gesù avrebbe terminato la sua missione. La Chiesa esaminò queste storie e scelse quelle che non si opponevano alla sua ideologia, scartando le altre tra cui il Vangelo di Barnaba. La Chiesa in tal modo considerò canoniche alcune storie senza prestare attenzione alle contraddizioni che si trovavano tra i vangeli che aveva scelto. Maometto vi viene citato in numerosi capitoli. In esso si proclama che Gesù non è il Messia atteso che Dio aveva promesso ad Abramo, ma che è il Messia e il profeta inviato dopo di lui, inviato dal sud della Palestina, e dunque dall'Arabia. Questa posizione sulle scritture, che inficia non poco il dialogo con il cristianesimo, è ancora oggi presente nelle produzioni teologiche della riflessione islamica. Vengono riportati alcuni esempi dal libro di M. Borrmans, *Gesù Cristo e i musulmani del XX secolo*, già citato in nota. In un manuale in uso nella scuola giordana per l'educazione islamica ad uso per la prima secondaria si legge: “*Il Corano viene come legge che abroga ciò che precede e si rivolge a tutta l'umanità: è stato autenticamente conservato tale e quale, senza cambiamenti, né trasformazioni, né falsificazioni, mentre constatiamo che alcuni libri sono andati perduti e ciò che ne resta è alterato dalla falsificazione e dalla trasformazione, cosicché le loro versioni attualmente in uso contrastano con la perfezione divina e accusano anche alcun inviato [di Dio] dei peccati più ignominiosi. Il Corano è l'ultimo libro e il più perfetto: è la prova della falsificazione degli altri*”<sup>61</sup>. Un ulteriore esempio lo cogliamo da un manuale marocchino di educazione islamica pubblicato nel 1985 dal Ministero dell'educazione nazionale. Nel manuale per la prima secondaria si legge: “*Il Vangelo fu rivelato a Gesù (4,469), ma vi sono state introdotte delle falsificazioni di cui parla il Corano in 2,79*”<sup>62</sup>. Anche i grandi commentari, che sono dei classici nella teologia musulmana, non si discostano da queste posizioni. Prendiamo ad esempio il commentario coranico del Manàr ad opera di Rashid Ridà. L'autore riporta pubblicato il commentario del suo maestro Muhammad Abduh, prima di esporvi la sua propria interpretazione<sup>63</sup>. L'opera è di carattere apologetico nei

---

<sup>61</sup> Tarbiya islāmiyya (al -Matabi' al markaziyya) lezione 6 pag. 48 (7<sup>a</sup> edizione 1980) in M. Borrmans, op. cit. pag. 70.

<sup>62</sup> Tarbiya islāmiyya (Dar al thaqāfa) Casablanca 1985, pag. 15 in M. Borrmans, op.cit. pag. 78.

<sup>63</sup> Muhammad Abduh, nasce nel 1849, di origine egiziana, ha seguito il ciclo tradizionale degli studi all'Università Islamica di Al Azhar, dove fu abbastanza deluso dell'insegnamento. Verso il 1875 incontra Jamāl al -dīn al -Afgani che gli comunica la sua preoccupazione per una rinascita musulmana. Nel 1882 coinvolto nella rivolta contro gli inglesi, venne esiliato in Siria e da lì a Parigi. Nel 1888, graziato, ritornò al Cairo e l'anno successivo fu nominato gran mufti d'Egitto. Fu allora che assicurò l'insegnamento del suo commentario coranico ad Al Azhar. Morì nel 1905.

confronti dei cristiani. Nel capitolo relativo alla falsificazione delle scritture troviamo una novità rispetto la tesi classica. Per Ridà è irragionevole pensare che vi sia stata da parte delle genti del Libro (ebrei e cristiani), una qualche falsificazione del testo<sup>64</sup>. Ne consegue una precisazione del concetto di falsificazione. La deformazione consiste anche nel fatto che chi articola una parola le dà un significato differente dal suo senso letterale. Se ne ha un esempio nelle espressioni messe sulle labbra da nostro Signore Gesù come “*Figlio di Dio*” o quando egli chiama Dio suo Padre e Padre degli uomini. Era questo un uso metaforico delle parole, ma alcuni ne hanno distorto il senso e sono passati dal senso metaforico a quello letterale. Un ulteriore esempio lo cogliamo dal ‘Trattato moderno di teologia islamica’ di Si Hamza Boubakeur, rettore onorario della moschea di Parigi. La sua opera è destinata ai francesi di cultura media e di tradizione cristiana. Così si esprime a proposito dei Vangeli: “*Si avrebbe diritto di aspettarsi dagli autori cristiani una narrazione autentica, chiara e completa della vita di Gesù. Ora, del testo del suo Messaggio non resta nulla. Ci sono certo i Vangeli ma sono delle biografie e non una dottrina omogenea come il Pentateuco o come il Corano. Vi sono certamente in queste biografie delle citazioni di parole attribuite a Gesù, il cui insieme è abbastanza coerente. Ma nulla prova che quelle parole fossero veramente di Gesù, poiché niente è così poco attendibile quanto le intenzioni che si attribuiscono a qualcuno, scomparso decine di anni prima*”<sup>65</sup>. L'autore più avanti prosegue scrivendo: “*La Torah inserita nell'Antico Testamento, non potrebbe rappresentare il messaggio affidato da Dio a Mosé e ciò vale anche per il Vangelo affidato a Gesù. Scrittura paradossale e curiosa, in verità il Nuovo testamento. Vi si trova tutto tranne il testo originario della buona novella. I cristiani hanno supplito a questa carenza con un'abile sostituzione della biografia di Gesù alla dottrina che era incaricato di trasmettere. Il Corano che denuncia tutte le falsificazioni di cui la Torah è stata oggetto nel corso dei secoli e sconsiglia gli ebrei a rispettare la verità, ne fa tuttavia un libro di buona direzione, di luce e di riferimento antitetico per l'Islam. Ciò che sembra d'ispirazione divina è il decalogo. Il resto costituisce un'opera umana di alta saggezza. Le sue lacune, le sue*

Rashid Ridà, è nato nel 1865 vicino a Tripoli (Libano). Incontrò il suo maestro a Beirut e poi lo seguì al Cairo. Per diffonderne le idee, creò nel 1898 la rivista al – Manar (il faro). Fece numerosi viaggi in Medio Oriente mostrandosi sempre più reticente verso la modernità occidentale. Morì nel 1935.

<sup>64</sup> “Non è possibile che le genti del libro si siano messe d'accordo in tutte le parti della terra per operare queste soppressioni. E nel caso in cui quelli dell'Arabia l'avessero fatto, la differenza tra il loro testo e quello che possedevano i loro fratelli della Siria o dell'Europa centrale, per esempio, si sarebbe resa manifesta”. “Il Corano è una guida sapiente per gli uomini, così è per la Torah, che Dio chiama luce e sapienza. Vi si trovano dei passaggi oscuri e confusi, che alimentano l'ambiguità, così che la luce della verità e della sapienza, attraverso il suo testo non brilla con la stessa luminosità del Corano. Lo stesso vale per i Vangeli. Vi troviamo i discepoli stessi di Cristo che non comprendono tutto ciò che Egli dice loro, che si tratti di esortazioni, di prescrizioni o di profezie.” (R. Ridà, *Commentario Coranico del Manàr*, (II, 49 e II, 159 - 160) in M. Borrman, op. cit. pagg. 97 – 98.

<sup>65</sup> M. Borrman, op.cit. pag 146.

*contraddizioni, le sue ineguaglianze sono imputabili a redazioni anonime. In ogni caso quello che il credente deve considerare come autentico e credibile nell'Antico Testamento, è la proclamazione dell'unicità di Dio, l'annuncio della vita futura e tutte le prescrizioni relative alla circoncisione, al matrimonio, alla famiglia e ad alcuni riti alimentari e igienici. Quello che deve considerare come apocrifo, è la perennità del privilegio del popolo eletto, il monopolio della profezia, e naturalmente le tesi ulteriori del giudaismo sulla Vergine Maria, Gesù e Muhammad, e il suo messianismo minato dalla caducità”*<sup>66</sup>.

## 2.4 Osservazioni conclusive al capitolo

Quanto è stato affrontato nel paragrafo precedente pone una serie di considerazioni importanti per il tentativo della ricerca che presentiamo ben espressa dal titolo: ‘*Una Chiesa che annuncia il Vangelo a contatto con l’Islām*’. Non sono, infatti, di poco conto le seguenti osservazioni di carattere sintetico

- a) Nella concezione musulmana Gesù e Maometto non si trovano l’uno di fronte all’altro come fondatori di due religioni. Per l’Islām, Gesù è inquadrato all’interno della visione musulmana, quasi come una tappa verso il sigillo della profezia che si è realizzato con Maometto. Il rispetto per i cristiani nasce proprio da questa convinzione . Agli antipodi la concezione cristiana che vede l’evento Cristo come l’apice di tutta la rivelazione salvifica
- b) La teoria islamica secondo la quale i cristiani non posseggono il vero Vangelo rivelato direttamente a Gesù a causa della loro opera di falsificazione, sembra non permettere un dialogo alla pari sulle scritture. L’Islām è venuto pur sempre a correggere qualcosa che la prima Chiesa cristiana ha distorto, primo tra tutti la sopravalutazione data a Gesù considerandolo di carattere divino. Ancor più distante è la concezione stessa della scrittura. Nell’Islām non c’è posto per il concetto d’ispirazione che considera il testo sacro come parola di Dio in parola di uomo. Il Corano non è parola umana.
- c) Di conseguenza l’Islām si presenta con un carattere di universalità di salvezza che logicamente deduce dalle premesse della propria teologia. Ma anche il cristianesimo ha in sé questa caratteristica come risulta dal mandato missionario (“*Andate e ammaestrate tutte le*

---

<sup>66</sup> M. Borrman, op.cit. pag. 152.

*nazioni battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro tutto ciò che vi ho comandato” – Mt. 28, 19-20)*

Istintivamente verrebbe da chiedersi: ma quale dialogo è possibile se ci si trova di fronte a nodi che toccano l’essenziale dell’evento Cristo che la chiesa è chiamata a trasmettere nella sua opera di evangelizzazione? La questione, che costituisce il fulcro della riflessione, verrà ripresa a partire dal capitolo quarto. Non possiamo non affrontare, ora, a livello sistematico un altro punto centrale per l’annuncio dell’evangelo da parte della Chiesa anche questo letto diversamente dalla teologia musulmana: la morte in croce di Gesù.

### **3. LA CROCE DI CRISTO NELLA VISIONE MUSULMANA**

#### **3.1 Analisi del testo coranico**

Più di uno sono i testi coranici che parlano della fine di Gesù. Per l’esattezza sono cinque:

3, 52 – 55 (dalla sura della famiglia di ‘Imràn)

4, 156 – 159 (dalla sura delle donne)

5, 117 (dalla sura della tavola bandita)

19, 33 – 34 (dalla sura di Maria)

43, 57 – 61 (dalla sura degli ornamenti d’oro)

Dei cinque testi segnalati ci soffermiamo in modo particolare su 4, 156 – 159 che è quello più importante perché nega chiaramente la crocifissione di Cristo<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Per il commento ai brani coranici si è fatto riferimento a Piero Coda – Mariano Crociata, *Il crocifisso e le religioni, compassione di Dio e sofferenza dell’uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, Roma 2002, pag 49 – 82. Il volume raccoglie gli atti del terzo convegno promosso dal Dipartimento di teologia delle religioni della Facoltà teologica di Sicilia.

4, 156 – 159:

- [156] “*Per la loro incredulità  
e per aver detto contro Maria calunnia orrenda*
- [157] *e per aver detto: Abbiamo ucciso il Cristo, Gesù Figlio di Maria  
Messaggero di Dio, mentre né lo uccisero né lo crocifissero,  
bensì qualcuno fu reso ai loro occhi simile a Lui  
(e in verità coloro la cui opinione è divergente a questo proposito  
son certo in dubbio né hanno di questa scienza alcuna,  
bensì seguono una congettura, che, per certo, essi non lo uccisero*
- [158] *ma Iddio lo innalzò a sé, e Dio è potente e saggio;*
- [159] *e non c'è nessuno della Gente del Libro che non crederà in lui,  
prima della sua morte, ed Egli nel dì della resurrezione  
sarà testimonio contro di loro”.*

Dal contesto si comprende che l'accusa è rivolta agli ebrei. Nei versetti 156 – 157, vengono presentati quelli che si possono considerare i tre motivi per cui Dio castiga gli ebrei:

il primo è la loro incredulità

il secondo è di aver accusato Maria di aver avuto una relazione con un uomo

il terzo è di aver preteso di aver ucciso Cristo.

Il primo motivo (per la loro incredulità) non si riferisce tanto all'incredulità verso Dio, visto che il Corano sa bene che gli Ebrei credono in Dio. Si riferisce invece al fatto che non credono che Gesù era profeta, anzi il Messia, visto che il Corano afferma che Cristo è profeta di Dio e che suo nome è *Al-Masih*, il Messia. Tuttavia quando il Corano dice “*Messia*”, non intende ciò che l'ebreo o il cristiano intende, ma indica semplicemente un nome proprio. Da questa inquadratura si comprende che anche le successive due accuse non sono rivolte ai cristiani ma contro gli ebrei accusati di non aver riconosciuto la santità di Maria, nell'uomo Gesù il Messia e di aver preteso di aver eliminato il profeta-messia, dicendo di aver crocifisso Gesù.

Con il versetto 157, il Corano nega chiaramente la crocifissione e la morte di Cristo, e ne dà una spiegazione dicendo: “*mentre né lo uccisero, né crocifissero, bensì qualcuno fu reso ai loro occhi simile a lui*”. L'affermazione non solo non è chiara ma conserva una certa misteriosità. C'è chi traduce ‘perché è sembrato a loro’ o “ma così parve a loro” o “un sosia ha preso il suo posto”. I

cristiani che affermano la morte di Cristo lo fanno senza prove e senza certezza, come afferma l'ultima parte del versetto 157. Chi pensa che Cristo sia stato ucciso segue solo un'ipotesi o una congettura non una certezza. Invece la cosa certa è che non l'hanno ucciso. Il Corano, dunque, su questo punto, nega chiaramente la crocifissione e la morte di Cristo, e polemizza indirettamente con i cristiani. L'ultima parte del versetto sembra confermare ciò che precede (“*Per certo essi non l'uccisero*”). Il versetto 158 introduce con tutta chiarezza la posizione musulmana. Gesù non è stato ucciso, ma Dio l'ha innalzato a sé, facendolo così sfuggire alla morte. Ecco la soluzione del problema: un intervento diretto e personale di Dio a favore del suo profeta. Questo innalzamento si dice nel Corano solo per Gesù. Tutta la tradizione musulmana che parla del viaggio notturno di Muhammad non ha mai preteso che sia stato presso Dio, ma solo trasferito da un luogo sacro ad un altro. Arriviamo così al versetto 159, l'ultimo oggetto del nostro studio a proposito della morte di Gesù. Il concetto “*prima della sua morte*” presenta un piccolo problema. La parola “*sua*”, infatti, a chi si riferisce? A Gesù o a “nessuno”? Cioè nessuno degli ebrei o dei cristiani non crederà in Lui prima della sua morte; in altri termini tutti crederanno in Gesù. Questo senso non regge. Perciò l'idea più comune è quella che dice: prima della morte di Gesù, tutti quanti, della gente del Libro, ebrei e cristiani, crederanno in Gesù.<sup>68</sup> La frase, dunque, non è da prendere in senso cristiano, ma in senso musulmano. Gesù non è morto, è innalzato presso Dio, poi tornerà, quando ci sarà la fine del mondo. Morirà e sarà resuscitato. Ma prima di morire proclamerà l'Islām come l'unica e vera religione, e così tutti quanti saremo uniti nell'Islām. Questa visione, che indubbiamente sorprende un cristiano, è costante nel Corano. Cristo, non ha fatto altro, dal giorno della sua nascita fino al giorno che sarà quello della sua morte (perciò, secondo la tradizione musulmana, egli è ancora vivo), che proclamarsi musulmano e annunciare l'Islām. Secondo la teologia musulmana anche Adamo era musulmano; cioè l'essere umano è per natura musulmano. In altri termini l'Islām è la religione naturale dell'umanità. Basta, in ogni caso, intendersi bene sui termini. La parola ‘*Islām*’, deve essere interpretata nel senso etimologico di sottomissione a Dio e di abbandono di sé a Dio. Da questo punto di vista si può anche affermare che Cristo è l'unico e vero musulmano.

Il versetto 159 si conclude indicando Gesù come il testimone contro i miscredenti nel giorno della risurrezione. E' interessante notare la distinzione tra testimone e giudice. Gesù nel Corano è unicamente testimone: solo Dio è giudice.

---

<sup>68</sup> Scrive Bausani: “In quest'ultimo caso, che sembra dal testo il più probabile, Gesù sarebbe ancora vivo in luoghi celesti, e prima della sua morte (quando tornerà sulla terra ad annunciare il giudizio universale) tutti gli ebrei crederanno in Lui (idea, questa, molto diffusa anche in ambienti cristiani) e – aggiungono i musulmani – anche i cristiani crederanno in Lui che predicherà allora l'Islām. [...] Anche in XIX, 15 e 33 si allude alla morte di Gesù, senza precisazione di tempo. Porre la morte di Gesù all'epoca della fine del mondo risolve tutte le contraddizioni apparenti” (A. Bausani, op. cit. pag. 532).

In sintesi, dunque, possiamo proporre il riassunto della dottrina musulmana tradizionale riguardo alla fine di Gesù:

- a) Gesù non è stato crocifisso.
- b) Qualcuno che gli somigliava è stato crocifisso al suo posto.
- c) Perciò non è morto, ma Dio l'ha innalzato a sé.
- d) Alla fine del mondo, Gesù tornerà sulla terra, combatterà l'Anticristo, e proclamerà la vera religione, cioè l'Islam.
- e) Annuncerà l'ora del giudizio e morirà.
- f) Sarà risuscitato a vita, il giorno della risurrezione.

Nella teologia musulmana permane una certa problematicità nel presentare l'interpretazione del dato coranico sulla morte in croce di Gesù. Il Commentario coranico del Manar (*Tafsir al-Manar*), diretto da Rashid Ridà, a proposito della morte in croce di Gesù si esprime con queste parole: “*Il dogma della crocifissione e della redenzione è una sequela del paganesimo. La sostituzione di un'altra vittima al posto di Cristo sulla croce non è per nulla una assurda leggenda. Si appoggia per questo gli errori giudiziari relativi al sosia (VI, 41, 44, 49, 51). Il Cristo (semplicemente svenuto e poi nuovamente cosciente) se ne sarebbe andato a morire solitario come Mosè; altri hanno preteso che la sua tomba fosse stata scoperta in India, a Srinagar, nel Kashmir (VI, 42 – 43)*<sup>69</sup>. Una posizione diversa è quella di Mawdudi espressa nella sua opera *Tafhim al-Qur'an* (comprensione del Corano).” Muwdudi rimane impreciso di fronte al mutawaffi-ka di 3,55, il cui senso originale è <prendere e ricevere, prendere l'anima di qualcuno><sup>70</sup>, [...] tanto che il Corano non afferma categoricamente che Gesù è morto, ma usa un'espressione che, per lo meno, può essere interpretata nel senso di una <ascensione senza morte>. Più avanti il Corano dice ai cristiani che Gesù, contrariamente alla loro credenza, non è stato crocifisso. Ciò significa che <l'uomo che ha gridato alla fine della sua vita ‘Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato’ (Mt. 27,46) e la cui immagine è contemplata sulla croce non era il Cristo. Dio lo aveva già elevato

---

<sup>69</sup> R. Ridà, *Commentario coranico del Manar*, in M. Borrmans, op. cit. pag. 95.

<sup>70</sup> 3,55: “Quando Dio disse: <O Gesù, io ti farò morire, e poi t'innalzerò fino a me, e ti purificherò dagli infedeli fino al dì della resurrezione; poi a me tutti tornerete e io giudicherò tra voi delle vostre discordie>”. Giulio Basetti Sani in *Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano*, Ila Palma, Palermo 1989, considera questo versetto come un testo che esplicitamente ammette che la morte di Gesù è nel piano di Dio. “Abbiamo qui un participio attivo della quinta forma del verbo wafâ, cioè mutawaffi, che si dovrebbe tradurre <Io sono colui che ti fa morire> (sottintendendo: e non sono gli ebrei che ti fanno morire). Il senso della radice è molto ricco, poiché significa compiere o soddisfare una promessa, soddisfare per una colpa commessa, pagare un debito, pagare a qualcuno tutto ciò che gli è dovuto. Quindi l'espressione ha un significato teologico più profondo di quanto i musulmani non vi possano leggere. Dio <fa morire Gesù> e la sua morte è un pagamento di un debito, la soddisfazione per le colpe di tutta l'umanità” (G. Basetti Sani, op. cit. pag. 178).

*al cielo> (I, 259). Muwdudi accetta <che il processo ci sia stato contro Gesù, che Pilato lo abbia condannato a morte e che gli ebrei abbiano riferito la liberazione di un ladro a quella di un essere puro come Gesù. E' allora che Dio lo elevò al cielo. La persona che gli ebrei crocifissero in seguito era qualcun altro che, per una ragione o per l'altra, fu confuso con la persona di Gesù. Ciò non toglie nulla alla responsabilità degli Ebrei per il loro crimine. Per loro era Gesù ad essere coronato di spine, schiaffeggiato e il cui corpo venne crocifisso> (II, 108) <sup>71</sup>. Come ultimo esempio guardiamo la posizione di Abd al-Wahhàab al -Najjar nel suo *Le Qisas al-anbiya* (racconto sui profeti). <L'autore si sforza di esporre tutti i punti di vista al riguardo della morte, della ascensione e del ritorno di Gesù. Scrive: “La fine del Messia, secondo i racconti del Corano, è meravigliosa e semplice, senza complicazioni. Con il suo insegnamento e le sue critiche il Messia aveva messo in difficoltà i sacerdoti e i farisei: aveva svelato la loro ipocrisia e la loro malizia. E' ciò che li spinse a rivoltarsi contro di lui e a fomentare un complotto per ucciderlo. Quando questo progetto fu maturo, si lamentarono di lui con il governatore [...] Accusarono Gesù di aver detto di essere il re degli Ebrei; affermarono di non aver altro re all'infuori del Cesare di Roma. Allora il governatore inviò i suoi soldati per arrestare il Messia, Gesù figlio d Maria [...]. Dio lo salvò dalle loro mani, lo purificò e proiettò la sua immagine su qualcun altro. Si è saputo, in seguito, che era il discepolo che lo aveva tradito: i Vangeli lo chiamano Giuda Iscariota [...]. Lo arrestarono, lo crocifissero e lo uccisero, Mentre il Messia sfuggiva alla loro malvagità” (Cfr. Corano 3,55; 4,157-158). Infine tra le otto interpretazioni possibili del *mutawaffi-ka* (3,55), al Najiàr opta per la seconda: “Porto a termine il tuo tempo [d'esistenza] e ti faccio morire di una morte naturale, senza dare a nessuno il potere d'ucciderti”. Gesù così sfugge ai suoi nemici e “Dio fa fallire il suo complotto” (3,54). Ma allora se Gesù è sano e salvo, dov'è andato? Secondo l'autore : “La maggioranza dei musulmani pensa che Dio lo ha elevato in cielo spirito e corpo”, tuttavia gli hadith che servono come prova di tale interpretazione sono più o meno criticabili. Secondo il *Commentario del Manàr* che al -Najjar cita, “Vi è stata anzitutto una morte naturale, poi l'ascensione con il solo spirito”><sup>72</sup>.*

---

<sup>71</sup> Tafhin al-Qur’àn di Mawdudi in M. Borrmans, op. cit. pag. 132 – 133.

<sup>72</sup> Abd al-Wahhàab al-Najjar, *Qisas al-ambiyà'* in M. Borrmans, op. cit. pag. 173 -174.

### **3.2 Approfondimenti sul perché il Corano nega la crocifissione di Gesù.**

Alcuni studiosi hanno cercato di vedere se l'eresia docetista, condannata dalla chiesa dei primi secoli, avesse influenzato l'elaborazione della teologia musulmana. Secondo questa corrente cristiana eretica, Cristo ha preso solo l'apparenza umana, ma in realtà non era veramente un uomo. Perciò non poteva essere crocifisso. Difficilissimo sapere se una lettura eretica della passione di Gesù sia potuta arrivare nel mondo arabo del VII secolo. Sappiamo anche pochissimo del cristianesimo in Arabia. Si può soltanto ipotizzare che parecchie tendenze giudeo-cristiane e gnostiche si siano rifugiate alla periferia dell'impero romano. Gli stessi riferimenti giudeo-cristiani sono talmente diffusi nel Corano che sembrano riflettere più che l'esistenza di comunità vere e proprie, idee generalizzate trasmesse oralmente. Ma ritorniamo alla domanda che pone il titolo a questo paragrafo: perché il Corano nega la crocifissione? Facciamo riferimento ad un contributo di Marcello Di Tora, della Facoltà Teologica di Sicilia<sup>73</sup>. Il primo motivo è che la crocifissione, per la teologia musulmana, è una sconfitta, mentre il Corano promette la vittoria. E' impensabile che il profeta finisca male. A tutti i popoli Dio ha mandato dei profeti anche se la reazione è sempre stata quella di rigettare il profeta. A differenza del Gesù del Vangelo che si lascia uccidere dai capi del suo popolo, Maometto si rifugia a Medina per poi passare all'attacco e vincere<sup>74</sup>. Nel Corano, Dio promette di non abbandonare i suoi messaggeri. Il trionfo del messaggero significa il trionfo di Dio, e la sconfitta del messaggero indica quella di Dio. Un secondo motivo che rende ragione del perché il Corano neghi la crocifissione è più di natura psicologica. Si può affermare che l'Islam è la religione del potere. Un detto sempre citato dai musulmani è '*l'Islam domina e non è dominato*'. Allora il modo di morire di questo Cristo non è coerente con il Corano. Da questo punto di vista il Gesù del Corano corrisponde poco al Cristo dei Vangeli o degli altri scritti del Nuovo Testamento<sup>75</sup>. Un terzo motivo è più strettamente teologico.

---

<sup>73</sup> M. Di Tora, *Perché il Corano nega la crocifissione*, in Piero Coda – Mariano Crociata, *Il crocifisso e le religioni, compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, Roma 2002, pag. 72 – 77.

<sup>74</sup> "Tutto nel Corano sembra posto in opera per persuadere i credenti che essi conosceranno la vittoria finale sulle forze del male che li assaltano, li tormentano, e possono momentaneamente avere la meglio sulla loro forza d'animo e la loro speranza [.....]. In quest'ottica la morte di Cristo sarebbe stata una smentita della dottrina costante del Corano. Inoltre, siffatta ipotesi avrebbe contraddetto tutto l'insieme dei dati coranici che, direttamente o indirettamente, si rapportano alla storia di Cristo. Infatti, Gesù morto sulla croce, avrebbe significato il trionfo dei suoi carnefici. Il Corano, invece, afferma categoricamente la loro sconfitta". (op. cit. pag. 73).

<sup>75</sup> "Il Corano afferma tante espressioni che riguardano Cristo, come quando afferma che Cristo è il Verbo di Dio; quando riconosce che tanti miracoli non sono stati concessi a nessun altro profeta, come risuscitare i morti, e addirittura creare insufflando il suo spirito esattamente come Dio. Eppure, coerentemente con il resto del Corano, esso svuota queste espressioni e questi miracoli del loro significato teologico. Aggiungendo, per esempio, dopo ogni miracolo 'con il permesso di Dio', fa di Gesù un semplice profeta che esegue gli ordini di Dio. Ancora una volta questa non è una critica ma una constatazione. E' necessario però essere consci di questo fatto. Purtroppo questa coscienza è

Per l'Islàm non c'è redenzione. “*Nessuno può portare il fardello di un altro*” afferma il Corano in 53,38. Nella teologia musulmana nessuno può essere redentore, né Cristo, né un altro, neppure Maometto. Non c'è intermediario tra Dio e l'uomo. Dunque la morte di Cristo sarebbe stata inutile, a che servirebbe, allora, questa morte?<sup>76</sup>. Un altro motivo teologico del rifiuto della croce è il fatto che la salvezza, per il musulmano non sta nella croce. Non perché non c'è il concetto di salvezza, ma perché la salvezza è frutto dell'obbedienza a Dio. Il modello è Abramo, che si è sottomesso a Dio con una sottomissione cieca, sperando contro ogni speranza. Come già si è sottolineato, musulmano vuol dire etimologicamente, ‘sottomissione di sé’ (sottinteso a Dio). Dunque da dove viene la salvezza? Dal sottomettersi a Dio. E come si fa a sottomettersi a Dio? Applicando tutta la legge. Solo applicando la legge divina in tutti i suoi particolari l'uomo si salva. Tutte le altre leggi essendo umane, non possono portare salvezza. Possiamo concludere questo paragrafo con le parole di Alì Merad <sup>77</sup>: “*L'immagine della passione nel Corano, è di fatto insostenibile. L'Islàm la rifiuta. Non solo perché non conosce il dogma della redenzione, ma perché la passione significherebbe per esso, in qualche modo, la sconfitta stessa di Dio. L'Islàm respinge l'idea della morte del Cristo. Questo atteggiamento salvaguarda insieme l'idea che il Corano offre della gloria di Dio e della dignità degli uomini. In Gesù, infatti, l'umanità ha raggiunto un grado supremo della sua dignità! La sconfitta del Cristo al momento della sua morte sulla croce e la sua negazione della sua elevazione a Dio avrebbero il significato di una terribile caduta e sarebbero la fine della speranza*”.

### **3.3. Le posizioni in alcune opere della teologia musulmana contemporanea**

Le posizioni musulmane recenti che possiamo trovare nei manuali per l'insegnamento della religione islamica nelle scuole o i commentari opera dei teologi del XX secolo, di fatto confermano la dottrina tradizionale che nega la morte in croce di Gesù. Basta presentare solo alcuni esempi che cogliamo dall'indagine di Maurice Borrmans nel suo studio già citato<sup>78</sup>. Partiamo dal Commentario

rara in Occidente, perché la gente prende il testo coranico e lo legge con occhi cristiani, mentre è da leggere secondo il punto di vista musulmano.” (op.cit. pag. 73).

<sup>76</sup> “Ai musulmani che chiedono a che serve la morte di Cristo, risponderanno i cristiani arabi, dicendo: questa morte è per testimoniare l'amore di Dio. Così il patriarca nestoriano Timoteo I (780 – 824), nel dialogo che ebbe nel 781 col califfo al Mahdī, alla domanda:- Perché voi vi prostrate davanti alla croce?- risponde: - Perché essa fu la causa di vita - . – Al contrario, risponde il califfo, essa fu causa di morte -. – Certo! Disse il patriarca. Ma la croce fu causa della resurrezione, e la resurrezione fu causa di vita; perché la croce fu causa di vita”. (op. cit. pag 75).

<sup>77</sup> A. Merad, *Il volto di Cristo nel Corano*, pag. 71 in Piero Coda – Mariano Crociata, *Il crocifisso e le religioni, compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, Roma 2002, pag. 77.

<sup>78</sup> M. Borrmans, *Gesù Cristo e i musulmani del XX secolo – testi coranici, catechismi, commentari, scrittori e poeti musulmani di fronte a Gesù*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 2000.

di Ben ‘Ashur. L’autore è uno dei migliori rappresentanti dell’Università musulmana di al – Zaytuna di Tunisi<sup>79</sup>. Spiegando 4, 156 – 159, l’autore dice che “*a proposito di Gesù, bisognava certo negare la crocifissione e la morte, poiché la crocifissione non trascina necessariamente alla morte. Essi pretendono che Gesù sia stato crocifisso e poi che il suo cuore sia stato trafitto da un colpo di lancia*”. Ma come interpretare il passaggio “*non era che una falsa somiglianza*”? Due sono le ipotesi da esaminare: “*è possibile che gli ebrei abbiano visto qualcuno che rassomigliava al Messia e che l’abbiano ucciso, mentre Dio salvava il [vero] Messia dall’orrore della morte; è anche possibile che gli ebrei pensassero che l’informazione che lo dava per crocifisso fosse vera, mentre nulla fu reso simile a lui. Si dice che è Giuda Iscariota che Dio rese simile a Gesù: è lui che venne crocifisso. E’ quello che riporta il Vangelo di Barnaba, uno dei discepoli di Gesù, il che corrisponde alla prima ipotesi. Si dice anche che Pilato, governatore della Palestina, venne interrogato da Roma a questo riguardo. Egli avrebbe risposto che non ne sapeva nulla ed è dunque per questo che si è creata una grande confusione circa la realtà della morte e della crocifissione di Gesù, il che corrisponde alla seconda ipotesi. La maggior parte dei cristiani sono di opinioni divergenti e non credono nella sua crocifissione, anzi, ne dubitano, ma fanno finta di esserne convinti*

<sup>80</sup>. Interessante, anche se sostanzialmente non cambia la dottrina tradizionale islamica, è l’opera di Hasan Khalid, gran mufti della Repubblica libanese. Guida spirituale della comunità sunnita del Libano e difensore coraggioso dell’unità del paese nel pluralismo delle sue comunità confessionali, il gran muftì fu assassinato il 16 maggio 1989. L’opera alla quale Borrmans fa riferimento ha per titolo ‘*Il punto di vista dell’Islām sul paganesimo, il giudaismo e il cristianesimo*’. Pubblicato a Beirut nel 1986, si tratta di un trattato di religioni comparate, scientificamente documentato. Nel capitolo ottavo si occupa del punto di vista dell’Islām sulle credenze cristiane. A proposito della crocifissione leggiamo: “*Certo gli ebrei hanno tradito l’alleanza, le sono stati infedeli e hanno ucciso i profeti ingiustamente. Il Corano nega sotto forma apodittica che Gesù sia stato ucciso e crocifisso*” e aggiunge: “*La crocifissione fa parte del paganesimo. Alcuni storici raccontano che l’idea di redenzione dell’umanità grazie all’offerta di un dio in riscatto di un peccato commesso da Adamo è molto antica*”. Dopo aver ricordato quanto dice il Commentario del Manàr, Hasan Khalid conclude scrivendo: “*Presentiamo tutto questo per*

<sup>79</sup> Membro illustre di una famiglia tradizionalmente votata all’insegnamento e alla ricerca delle scienze islamiche, ‘Ashur (1879 – 1973) fu professore sia all’università musulmana di al – Zaytuna che al collegio Sadici di Tunisi. Gran qadi malechita dal 1913 al 1927 divenne rettore dell’università di al – Zaytuna nel 1932 e vi introdusse molte riforme. Ne ridiventerà rettore dal 1945 al 1956. Membro di diverse accademie di lingua araba, ha pubblicato numerosi libri e innumerevoli articoli, sia sulle scienze religiose che sulla letteratura. Il suo commentario al Corano, in 30 volumi, ha cominciato ad essere pubblicato nel 1956.

<sup>80</sup> (VI, 22) in M. Borrmans, op. cit. pag 110-111.

*giustificare meglio il punto di vista dell'Islàm e per provare che Gesù è servitore e messaggero di Dio: è un errore pretendere con gli ebrei, che questi l'hanno crocifisso e ucciso*”<sup>81</sup>.

### 3.4. Osservazioni conclusive al capitolo

In quest'ultimo paragrafo ci chiediamo che cosa è possibile ricavare da questa presentazione sintetica del pensiero musulmano sulla crocifissione di Cristo. Le osservazioni critiche vengono fatte tenendo sempre presente il titolo della ricerca che riflette sulla chiesa chiamata ad annunciare il Vangelo a contatto con l'Islàm.

- a) E’ innegabile che per l'Islàm la crocifissione di Cristo è rigettata perché è considerata una disfatta mentre il Corano promette la vittoria. Potremmo leggere anche positivamente questo dato, chiedendoci se in questa posizione non ci sia da cogliere uno stimolo per noi cristiani. In altri termini, può darsi che la posizione musulmana ci porti a rivedere il modo da parte della Chiesa di presentare la croce di Cristo e la croce nella vita del cristiano. Per molto tempo la croce è stata guardata insistendo più sulla sofferenza fisica di Cristo che sulla gloria. E’ necessario recuperare il crocifisso della tradizione orientale e occidentale del primo millennio. Si contempla un Cristo glorioso anche sulla croce. In alcuni casi sembra non appeso alla croce, ma sopra la croce, come se fosse lui a sostenerla. I cristiani credono che la croce è sempre vittoriosa perché è sulla croce che Cristo vince la morte, il male e regna. D’altra parte molti inni della liturgia confermano questa posizione che andrebbe maggiormente recuperata a confronto con l'Islàm<sup>82</sup>. Una croce spoglia, senza simboli di vittoria, o un Cristo rappresentato come isolato e umanamente morto, non è un segno adeguato del mistero pasquale di Cristo. Sulla croce, infatti c’è un uomo ma anche e anzitutto Dio. Questo per aiutare un musulmano ad accogliere il mistero della morte in croce di Gesù è importantissimo.

---

<sup>81</sup> (pag. 685) in M. Borrmans, op. cit. pag. 161 – 162.

<sup>82</sup> “Adoriamo la tua croce, Signore, lodiamo e glorifichiamo la tua santa resurrezione. Dal legno della croce è venuta la gioia in tutto il mondo” – “Esulti ogni lingua nel canto, lo scontro e la grande vittoria, e sopra il trofeo della croce proclami il suo grande trionfo, poiché il Redentore del mondo fu ucciso e fu poi vincitore” – “Ti saluto, o croce santa che portasti il Redentore! Gloria e lode, onor ti canta ogni lingua ed ogni cuor! Sei vessillo glorioso di Cristo, sei salvezza del popolo fedel” – “Nella potenza misteriosa della croce tu giudichi il mondo e fai risplendere il potere regale di Cristo crocifisso” – “Nell’albero della croce tu hai stabilito la salvezza dell’uomo, perché donde sorgeva la morte di là risorgessee la vita, e chi dall’albero traeva vittoria dall’albero venisse sconfitto”.

- b) Un secondo recupero è nel mistero dell'amore di Dio che si è manifestato sulla croce. Anche Maometto è stato rigettato dalla sua gente. Come già si è accennato in precedenza, Maometto in mezzo alla ‘sua croce’ si è ritirato. Nella notte tra il 15 e il 16 giugno del 622 fugge verso Medina. E’ da questa città che pian piano si organizzerà, che diventerà potente e al momento opportuno ritornerà alla Mecca come vincitore. Lo schema cristiano è completamente diverso! Come ci attestano i Vangeli, progressivamente Gesù si rende conto che c’è un’ostilità che sta crescendo nei suoi confronti arrivando a percepire che i capi religiosi hanno decretato la sua morte. Cristo non è stato vinto dagli ebrei, ha messo in gioco la sua libertà, che è quella di accettare liberamente di salire a Gerusalemme morendo per amore di tutti gli uomini, incluso l’amore per i suoi persecutori. Accettando liberamente di morire per amore, svela l’amore di Dio proprio nelle ore della croce.
- c) Un terzo recupero parte dal significato etimologico di musulmano, cioè di sottomissione di sé, chiaramente a Dio. La croce di Gesù può essere interpretata con questa chiave di lettura. Accettando liberamente di sottomettersi alla volontà di Dio, Cristo, sulla croce si rivela come il vero musulmano<sup>83</sup>.
- d) Un ultimo recupero parte dall’idea di sottomissione che si realizza osservando la legge, che di fatto coincide con il dettato coranico. Lasciando da parte i due opposti modi, direi diametralmente opposti, di considerare le scritture; lasciando da parte l’accusa rivolta ai cristiani di falsificazione del Vangelo rivelato direttamente a Gesù, la comunità dei discepoli di Gesù può mostrare la propria sottomissione a Dio, accogliendo di vivere concretamente la parola di Gesù. Si tratta, in altri termini di mostrare una Chiesa che è credibile perché mette in pratica l’insegnamento del Cristo. Interessante, al riguardo, è un passo di Hammudah Abdalati, dell’Associazione Internazionale della Gioventù Musulmana: “la missione che Dio affida a Gesù, non è quella di salvare mediante un riscatto totale con un sacrificio

---

<sup>83</sup> “Il vero muslim, ossia l’unico vero musulmano, è Cristo. Lo è stato proponendo al mondo un insegnamento che rovescia i valori del mondo, mettendo la non violenza al posto della violenza, l’amore al posto della giusta vendetta. Lo è stato rivelando al mondo un Dio che è anzitutto Padre, che si manifesta nell’amore più che nella potenza, che è si Onnipotente ma Onnipotente nell’amore. Lo è stato vivendo perfettamente questo insegnamento insolito, preferendo l’umiliazione alla gloria, la povertà alla ricchezza, per arricchirci con la sua povertà. Sì, il muslim per eccellenza è Cristo, quello che sulla croce si abbandona per amore all’amore di Dio Padre, per amore dell’umanità. – Dio, infatti, ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna – (Gv. 3,16). Cristo ci dà, attraverso la sua morte volontaria sulla croce, la possibilità e la forza (quando è necessario) di abbandonarci totalmente a Dio Padre, riproducendo in noi questo stesso modello. E quando dico: – Ci dà -, intendo: - Dà a tutta l’umanità, a tutti quelli che lo prendono per modello - , cristiani e musulmani, credenti e non credenti” (S. kh. Samir, *La vera religione è l’Islam*, intervento al convegno islamico-cristiano organizzato dal Circolo Culturale Palermitano. Palermo, 11 novembre 1989 in Piero Coda – Mariano Crociata, *Il crocifisso e le religioni, compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, Roma 2002 pag. 82).

*sanguinoso, ma di salvare per mezzo di una vita giusta e ben disciplinata risvegliando gli spiriti addormentati e addolcendo i cuori induriti per istaurare la vera religione di Dio e restaurare le rivelazioni precedenti*”<sup>84</sup>. Il commentario coranico del Manàr dedica alcune pagine alle relazioni tra cristiani e musulmani insistendo sui gesti concreti dei primi: “*Il profeta e quelli che credevano in lui hanno incontrato ai loro tempi, da parte dei cristiani, tanta amicizia e affinità quanto hanno invece incontrato ostilità da parte degli ebrei e degli associatori. [.....] La ragione di questa più grande vicinanza dei cristiani nell’amicizia risiede nel fatto che vi sono, tra di essi, dei preti che vegliano alla loro istruzione e alla loro educazione religiosa, e dei monaci, che vi sono testimoni della via ascetica, della rinuncia ai beni di quaggiù, del timore di Dio e di una consacrazione totale per meglio adorarlo. C’è anche il fatto che questi cristiani non si infiammano d’orgoglio per rifiutare di sottomettersi alla verità quando si presenta alla fine come tale: di fatto, le pratiche più note della loro religione consistono nell’umiltà e nell’abbassamento, nell’accettazione di qualsiasi potere temporale e nell’obbedienza ad ogni principe di questo mondo. Ancor più, una delle loro più note pratiche comanda l’amore per i nemici e di presentare la guancia sinistra a chi viene colpito sulla guancia destra*”<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> Hammadah Abdalati, *Islâm in Focus*, American Trust Publ:, Indianapolis (USA), 173 in M. Borrmans, *Gesù Cristo e i musulmani del XX secolo – testi coranici, catechismi, commentari, scrittori e poeti musulmani di fronte a Gesù*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 2000 pag. 63.

<sup>85</sup> (VII, 2 – 12) in M. Borrmans, op. cit. pag. 103 -104.

## 4. DIALOGO O ANNUNCIO?

### 4.1. Premessa

In questo quarto capitolo cercheremo di approfondire in che misura le parole dialogo e annuncio sono tra loro correlate. In altri termini tentiamo di rispondere ad una domanda: con i seguaci delle altre religioni (nel nostro caso specifico con gli appartenenti all'Islam) la Chiesa è chiamata solo a dialogare o anche a tentare di annunciare il Vangelo? Si potrebbe riformulare la questione nei seguenti termini: con i musulmani la Chiesa deve solo dialogare o può osare di più fedele al mandato missionario dell'annuncio del Vangelo? E' innegabile, come già si è accennato nei capitoli precedenti, che il Concilio Vaticano II ha segnato una svolta nelle relazioni della Chiesa con le altre religioni. Questo nuovo atteggiamento ha preso il nome di dialogo. Il papa Paolo VI con l'enciclica programmatica del suo pontificato *Ecclesiam Suam* del 6 agosto 1964, consacrava il dialogo come scelta metodologica della Chiesa<sup>86</sup>. Dialogo non indica solo il colloquio, ma anche l'insieme dei rapporti interreligiosi, positivi e costruttivi, con persone e comunità di altre fedi per una mutua conoscenza e un reciproco arricchimento. Questo nuovo modo di porsi della Chiesa ha dato origine a strutture di dialogo come il Segretariato per i non cristiani, oggi chiamato Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso<sup>87</sup>. La riflessione e il confronto ha permesso progressivamente negli anni del post concilio di comprendere il corretto rapporto tra dialogo e annuncio. Facciamo riferimento a due documenti dell'organismo pontificio. Il primo è del giugno del 1984 dal titolo *L'atteggiamento della chiesa nei riguardi dei seguaci delle altre religioni*. Il secondo, firmato congiuntamente dal Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e dalla Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli dal titolo *Dialogo e Annuncio* della Pentecoste del 1991 a 25 anni dalla *Nostra Aetate*.

<sup>86</sup> "Parlando in generale circa questo atteggiamento di collocatrice, che la Chiesa cattolica oggi deve assumere con rinnovato fervore, vogliamo semplicemente accennare che essa deve essere pronta a sostenere il dialogo con tutti gli uomini di buona volontà, dentro e fuori l'ambito suo proprio" (*Ecclesiam Suam* EV/2, ed. Dehoniane Bologna, 200). E a proposito del dialogo con gli ebrei e con i musulmani: "Poi intorno a noi vediamo delinearsi un altro cerchio, immenso anche questo, ma da noi meno lontano; è quello degli uomini innanzitutto 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 religione musulmana specialmente, meritevoli di ammirazione per quanto nel loro culto di Dio vi è di vero e di buono" (EV/2, 205).

<sup>87</sup> Il 12 settembre del 1963, papa Paolo VI, all'apertura della seconda sessione del Concilio Vaticano II, in una lettera al Card decano del sacro collegio, annuncia la sua intenzione di istituire un segretariato di questo tipo. Il 19 maggio del 1964, il papa mediante il documento *Progradient concilio*, istituisce il segretariato per i non cristiani per stabilire contatti con i credenti non cristiani, e nomina presidente il cardinale Paolo Marella. I compiti del segretariato vengono così definiti dalla costituzione *Regimini ecclesiae*: "Cercare il metodo e le vie per aprire un dialogo adatto con i non cristiani. Essa opera quindi perché i non cristiani vengano rettamente conosciuti e giustamente stimati dai cristiani e perché a loro volta i non cristiani possano adeguatamente conoscere e stimare la dottrina e la vita cristiana" (AAS. 59, 1967, pp 919 – 920).

Ritornando alla frontiera dell'Islàm, si porrà attenzione al già citato discorso tenuto da Giovanni Paolo II ai giovani musulmani a Casablanca nel 1985 e a quello pronunciato dal Card Martini alla città di Milano in occasione della ricorrenza del patrono S. Ambrogio del 1990 dal titolo: *Noi e l'Islàm*. Infine al documento della Conferenza episcopale dell'Emilia Romagna dal titolo “*Islàm e cristianesimo*” del novembre 2000.

#### **4.2. “La chiesa di fronte ai seguaci delle altre religioni” – documento del Segretariato per i non cristiani del 10 giugno 1984.**

Frutto di un lungo lavoro iniziato nel 1979, il documento esprime, in un certo senso, la linea metodologica del segretariato e anche delle comunità cristiane che devono continuamente affrontare rapporti interreligiosi<sup>88</sup>. La struttura del documento è molto semplice. In una prima parte vengono presentati i principi della missione, poi quelli del dialogo e, infine, si affronta la questione del rapporto tra missione e dialogo. La missione parte da Dio che è amore<sup>89</sup> e la Chiesa è chiamata ad essere un segno tangibile di questo amore<sup>90</sup>. La missione viene presentata come una realtà complessa e articolata. Vengono messi in evidenza gli elementi principali:

- a) La missione è costituita già dalla presenza e dalla testimonianza viva della vita cristiana
- b) La missione è anche l'impegno concreto per il servizio agli uomini e tutta l'attività di promozione sociale e di lotta alla povertà e alle strutture che la provocano.
- c) Missione è la vita liturgica, la preghiera e la contemplazione.
- d) Missione è l'annuncio e la catechesi, quando si proclama la buona notizia del Vangelo e se approfondiscono e conseguenze per la vita e la cultura.

Molti di questi elementi sono quelli che hanno caratterizzato la vita di Gesù come ci è attestato dai Vangeli<sup>91</sup>. La missione, infine, è necessario che si svolga nel pieno rispetto della libertà. Viene

---

<sup>88</sup> Il riferimento è al testo pubblicato da Regno Documenti 15/1984 ed. Dehoniane Bologna, pag 460 – 464.

<sup>89</sup> “Il suo amore salvifico è stato rivelato e comunicato agli uomini in Cristo ed è presente ed attivo nel mondo attraverso lo Spirito Santo.”(DM 6).

<sup>90</sup> “La sua è una missione di amore. In esso trova la sorgente, il fine e le modalità di esercizio. Ogni aspetto e ogni attività della Chiesa devono quindi essere impregnati di carità a colui che ha ordinato la missione e che continua ad animarla e a renderla possibile nella storia” (DM 6).

<sup>91</sup> “La vita di Gesù contiene tutti gli elementi della missione. Secondo i Vangeli egli si presenta con il silenzio, con l'azione, con la preghiera, con il dialogo e con l'annuncio. Il suo messaggio è inscindibile dall'azione; annuncia Dio e il suo regno non solo con le parole, ma anche con i fatti, e con le opere che compie. Accetta la contraddizione, l'insuccesso, la morte; la sua vittoria passa attraverso il dono della vita. Tutto in lui è mezzo e rivelazione di salvezza,

citato il passo della dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* che viene riportato in nota<sup>92</sup>. Il secondo capitolo del documento riguarda il dialogo. Anzitutto si precisano il fondamenti del dialogo:

- a) La Chiesa dialoga per la sua fedeltà all'uomo<sup>93</sup>.
- b) La Chiesa si sente impegnata al dialogo a motivo della sua fede.

Nel mistero trinitario la rivelazione ci fa intravedere una vita di comunione e di interscambio<sup>94</sup>.

E' quindi a motivo di Cristo che la Chiesa per darne testimonianza deve stringere legami di stima e di amore con tutti<sup>95</sup>. Di particolare interesse sono le quattro forme di dialogo che il documento presenta:

- a) Dialogo come stile di azione: "*Implica attenzione, rispetto, accoglienza verso l'altro, al quale si riconosce spazio per la propria identità personale, per le sue espressioni, i suoi valori*" (DM 29). "*Ogni seguace di Cristo, in forza della sua vocazione umana e cristiana è chiamato a vivere il dialogo nella sua vita quotidiana, sia che si trovi in situazione di maggioranza, sia in condizione di minoranza*" (DM 30).

---

tutto è espressione del suo amore. Così pure devono fare i cristiani: - da questo riconosceranno tutti che siete miei discepoli, se vi amerete gli uni gli altri – (Gv, 13,35)" (DM 15)

<sup>92</sup> "La verità, infatti si deve ricercare nella maniera propria della dignità della persona umana e alla sua natura sociale., con libera ricerca, con l'aiuto di un insegnamento o di una istituzione, della comunicazione e del dialogo, in cui gli uni esprimono agli altri la verità che hanno trovato o ritengono di aver trovato per aiutarsi vicendevolmente nella ricerca della verità; alla verità conosciuta poi si deve aderire fermamente con assenso personale (DH 3)" [EV/I, 583] – "nel diffondere la fede religiosa e nell'introdurre usanze, ci si deve sempre astenere da ogni forma di azione che possa sembrare costrizione o persuasione disonesta o non del tutto retta, specialmente quando si tratta di persone semplici e povere. Tale modo di agire deve essere considerato un abuso del proprio diritto o lesione del diritto degli altri" (D.H. 4) [EV/I, 587].

<sup>93</sup> "In ogni uomo e in ogni gruppo umano c'è l'aspirazione e l'esigenza di essere considerati e di poter agire da soggetti responsabili, sia quando si avverte il bisogno di ricevere, sia soprattutto quando si è consapevoli di possedere qualche cosa da comunicare [...] La dinamica dei rapporti umani spinge noi cristiani ad ascoltare e comprendere ciò che gli altri credenti possono trasmetterci onde trarre profitto dai doni che Dio elargisce" (DM 21).

<sup>94</sup> "In Dio Padre noi contempliamo un amore prevenente senza confini di spazio e di tempo. L'universo e la storia sono ricolti dei suoi doni. Ogni realtà e ogni evento sono avvolti dal suo amore. Nonostante il manifestarsi talora violento del male, nella vicenda di ogni uomo e di ogni popolo è presente la forza della grazia che eleva e redime. La Chiesa ha il compito di scoprire, portare alla luce, far maturare tutta la ricchezza che il Padre ha nascosto nella creazione e nella storia, non solo per celebrare la gloria di Dio nella sua liturgia ma anche per promuovere la circolazione tra gli uomini dei doni del Padre" (DM 22).

<sup>95</sup> "Come lo stesso Cristo, così i suoi discepoli devono conoscere gli uomini tra i quali vivono, ed entrare in rapporto con essi per conoscere con un dialogo sincero e paziente le ricchezze che Dio nella sua munificenza ha elargito ai popoli. Al tempo stesso si sforzino di illuminare tali ricchezze con la luce del Vangelo per liberarle e riferirle al dominio di Dio salvatore (AG 11, AA 14,29 ecc.)" (DM 27).

b) Dialogo delle opere: “*Dialogo delle opere e della collaborazione per obiettivi di carattere umanitario, sociale, economico e politico che tendano alla liberazione e alla promozione dell’uomo. Ciò avviene spesso nelle organizzazioni locali, nazionali ed internazionali, dove cristiani e seguaci di altre religioni affrontano insieme i problemi del mondo*” (DM 31).

c) Dialogo a livello di esperti: “*Sia per confrontare, approfondire e arricchire i rispettivi patrimoni religiosi, sia per applicarne le risorse ai problemi che si pongono all’umanità nel corso della sua storia. Tale dialogo avviene normalmente là dove l’interlocutore possiede già una sua visione del mondo e aderisce ad una religione che l’ispira ad agire. Si realizza più facilmente nelle società pluralistiche, dove coesistono e talvolta si fronteggiano tradizioni e ideologie diverse*” (DM 33).

d) Dialogo come condivisione di esperienze di preghiera, di contemplazione, di fede e d’impegno, espressioni e vie della ricerca dell’assoluto: “*Questo tipo di dialogo diviene arricchimento vicendevole e cooperazione feconda nel promuovere e preservare i valori e gli ideali spirituali più alti dell’uomo. Esso conduce naturalmente a comunicarsi vicendevolmente le ragioni della propria fede e non si arresta di fronte alle differenze talvolta profonde, ma si rimette con umiltà e fiducia a Dio: il cristiano ha così l’occasione di offrire all’altro la possibilità di sperimentare in maniera esistenziale i valori del Vangelo*” (DM 35).

Il documento conclude cercando di analizzare i rapporti tra dialogo e missione . La missione è anzitutto legata alla conversione, ha per fine la conversione: Conversione significa “*ritorno del cuore umile e contrito a Dio, con il desiderio di sottomettergli più generosamente la propria vita*” (DM 37). L’appello alla conversione è per tutti. E’ nell’accoglienza di questo invito a ritornare a Dio che può nascere la decisione di lasciare una situazione spirituale o religiosa per accoglierne un’altra. Non si deve tuttavia dimenticare, sottolinea il documento, che “*nell’ottica cristiana l’agente principale della conversione non è l’uomo, ma lo Spirito Santo. E’ Lui che guida il movimento dei cuori e fa nascere l’atto di fede in Gesù Signore. Il cristiano è semplicemente strumento e collaboratore di Dio*” (DM 38). Una seconda precisazione lega il dialogo all’edificazione del Regno. Dio continua a riconciliare gli uomini a sé attraverso lo Spirito. Di conseguenza la Chiesa “*va incontro agli uomini, ai popoli e alle loro culture, conscià che ogni comunità umana ha germi di bene e di verità e che Dio ha un disegno di amore per ogni nazione. La Chiesa quindi vuole collaborare con tutti per la realizzazione di questo disegno, valorizzando così tutte le ricchezze della sapienza infinita e multiforme di Dio, e contribuendo*

*all’evangelizzazione delle culture* - cf. EN 18-20 – “ (DM 41). In sintesi possiamo affermare che la testi di fondo del documento è quella di presentare una Chiesa che senza venir meno all’impegno missionario, ma rispettando la libertà e la coscienza di ogni essere umano, va incontro ai seguaci di altre religioni per realizzare insieme il Regno di Dio e per promuovere la pace universale.

#### **4.3. “Dialogo e annuncio” - documento del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso e della Congregazione per l’evangelizzazione dei popoli del 19 maggio 1991**

Il testo celebra i 25 anni della *Nostra Aetate* e rappresenta la continuazione del documento del 1984 dell’allora segretariato per i non cristiani su dialogo e missione. La giornata di preghiera di Assisi del 1987<sup>96</sup> e l’enciclica *Redemptoris Missio*, costituiscono la cornice e il riferimento di “*Dialogo e Annuncio*”<sup>97</sup>. Il testo<sup>98</sup> si apre con un chiarimento della terminologia circa alcune parole chiave quali evangelizzazione, dialogo, annuncio, conversione, religione e tradizioni religiose. L’evangelizzazione si riferisce all’azione della Chiesa nel suo complesso e nel documento è usata per indicare l’annuncio chiaro e inequivocabile del Signore Gesù. Per il dialogo si riprendono le forme già esplicitate dal documento del 1984 e si precisa che nel testo dialogo lo si intende come l’insieme dei rapporti interreligiosi, positivi e costruttivi, con persone e comunità di altre fedi per una mutua conoscenza e un reciproco arricchimento nell’obbedienza alla verità e nel rispetto della libertà. Per annuncio s’intende la comunicazione del messaggio evangelico, il mistero di salvezza realizzato da Dio per tutti in Gesù Cristo con la potenza dello Spirito. Per conversione si applica la definizione del documento del 1984: “*il ritorno del cuore umile e contrito a Dio con il desiderio di sottomettergli più generosamente la propria vita*”<sup>99</sup>. Infine i termini religioni e tradizioni religiose vengono utilizzati in senso generico e analogico. Comprendono quelle religioni che, insieme al

---

<sup>96</sup> “Con le religioni mondiali condividiamo un comune rispetto e obbedienza alla coscienza, la quale insegnava a noi tutti a cercare la verità, ad amare e a servire tutti gli individui e tutti i popoli, e perciò a fare pace tra i singoli e le nazioni [...] Anche se ci sono molte e importanti differenze tra noi, c’è anche un fondo comune, donde operare insieme nella soluzione di questa drammatica sfida della nostra epoca: vera pace o guerra catastrofica? Sì, c’è la dimensione della preghiera, che pur nella reale diversità delle religioni, cerca di esprimere una comunicazione con un Potere che è al di sopra di tutte le nostre forze umane” (dal discorso tenuto da Giovanni Paolo II ad Assisi il 26 ottobre 1986 ai rappresentanti delle chiese cristiane, e delle religioni mondiali convenuti ad Assisi. Testo tratto da *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX, 2 (1986), 1249-1273).

<sup>97</sup> “Il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa. Esso non è in contrapposizione con la missione ad gentes, anzi ha speciali legami con essa e ne è un’espressione. [...] Alla luce dell’economia di salvezza, la Chiesa non vede un contrasto tra l’annuncio del Cristo e il dialogo interreligioso; sente però la necessità di comporli nell’ambito della sua missione ad gentes. Occorre, infatti, che questi due elementi mantengano il suo legame intimo e, allo stesso tempo, la loro distinzione, per cui non vanno né confusi, né strumentalizzati, né giudicati equivalenti come se fossero interscambiabili” (*Redemptoris Missio* n. 55 in *Regno Documenti* 5/1991, 129 ed. Dehoniane Bologna).

<sup>98</sup> Il riferimento è al testo pubblicato da *Regno Documenti* 15/1991 pag 464 – 477 ed. Dehoniane Bologna.

<sup>99</sup> DM 37

cristianesimo, fanno riferimento alla fede di Abramo e le grandi tradizioni dell'Asia, dell'Africa e del resto del mondo. Il secondo paragrafo del primo capitolo si chiede che posto occupa nella missione evangelizzatrice della Chiesa il dialogo interreligioso<sup>100</sup>. E' richiamato il nesso tra Chiesa e regno di Dio. Il Regno è inseparabile dalla Chiesa, perché ambedue sono inseparabili dalla persona e dall'opera di Gesù. In questa contesto è più facile vedere in che senso il dialogo interreligioso sia un elemento integrante della missione evangelizzatrice della Chiesa. *"La ragione fondamentale dell'impegno della Chiesa nel dialogo non è puramente di natura antropologica, ma principalmente teologica. Dio, in un dialogo che dura attraverso i tempi, ha offerto e continua ad offrire la salvezza a tutta l'umanità. Per essere fedele all'iniziativa divina, la Chiesa deve quindi entrare in un dialogo di salvezza con tutti"* (DA 38). In questo dialogo di salvezza i cristiani sono chiamati a collaborare con lo Spirito del Risorto che agisce anche al di fuori delle strutture di appartenenza. In questa prospettiva il dialogo religioso può raggiungere un livello molto più profondo della mutua conoscenza: è il livello dello spirito dove *"lo scambio e la condivisione consistono in una testimonianza mutua del proprio credo e in una scoperta comune delle rispettive convinzioni religiose. Mediante il dialogo i cristiani e gli altri sono invitati ad approfondire il loro impegno religioso e a rispondere, con crescente sincerità, all'appello personale di Dio e al dono gratuito che egli fa di se stesso, dono che passa sempre, come proclama la nostra fede, attraverso la mediazione di Gesù Cristo e l'opera dello Spirito.* (DA 40). E' solo in questo processo che può accadere quello che già si diceva nel documento del 1984: *"può nascere la decisione di lasciare una situazione spirituale o religiosa anteriore per dirigersi verso un'altra"* (DM 37). Dopo aver presentato gli ostacoli al dialogo<sup>101</sup>, il documento passa ad analizzare l'annuncio del Vangelo come mandato affidato dal Signore Gesù ai suoi discepoli<sup>102</sup>. Di particolare interesse sono le modalità dell'annuncio che brevemente richiamiamo.

---

<sup>100</sup> Si tratta dei numeri dal 33 al 41.

<sup>101</sup> *"a) una fede scarsamente radicata. – b) Una conoscenza e una comprensione insufficienti del credo e delle pratiche delle altre religioni, conducono a una mancanza di apprezzamento del loro significato e alle volte anche a interpretazioni sbagliate. – c) Le differenze culturali che sorgono dai livelli diversi d'istruzione o dall'uso di lingue differenti. – d) Fattori socio-politici e certi pesi del passato. – e) Una comprensione erronea del significato di termini quali conversione, battesimo, dialogo, ecc. – f) autosufficienza, mancanza di apertura che conducono ad atteggiamenti difensivi e aggressivi. – g) La mancanza di convinzione circa il valore del dialogo interreligioso, che alcuni possono considerare come un compito riservato a specialisti e altri come un segno di debolezza o persino un tradimento della fede. – h) Il sospetto per le motivazioni dei partners per il dialogo – i) Uno spirito polemico, quando si esprimono convinzioni religiose. – j) L'intolleranza, spesso aggravata quando viene associata a fattori politici, economici, razziali ed etnici, e una mancanza di reciprocità nel dialogo che può condurre alla frustrazione. – k) Certe caratteristiche dell'attuale clima religioso: il crescente materialismo, l'indifferenza religiosa e il moltiplicarsi di sette religiose, che genera confusione e fa sorgere nuovi problemi.* (DA 52).

<sup>102</sup> Vengono elencati anche gli ostacoli all'annuncio che vengono suddivisi in difficoltà interne alle Chiesa e in difficoltà esterne. Tra quelle interne il documento precisa: *"a) Può succedere che la testimonianza cristiana non corrisponda a ciò che si crede: vi può essere una discrepanza tra parole e azioni. - b) I cristiani potrebbero trascurare*

- La Chiesa segue la guida dello Spirito<sup>103</sup>.
- La Chiesa cerca di scoprire la maniera adeguata di annunciare la buona novella<sup>104</sup>.
- L'annuncio deve essere caratterizzato da alcune qualità (fiducioso nella potenza dello spirito, fedele alla trasmissione dell'insegnamento ricevuto da Cristo e conservato nella Chiesa, depositaria della buona novella da annunciare, umile, rispettoso della presenza e dell'azione dello spirito di Dio nei cuori di coloro che ascoltano il messaggio, dialogante, inculturato).

Nella terza parte ci si interroga sul rapporto tra dialogo interreligioso e annuncio. I due termini vengono definiti come “*correlati ma non intercambiabili*”. Così ci si esprime al. n. 77: “*Il dialogo interreligioso e l'annuncio, sebbene non allo stesso livello, sono entrambi elementi autentici della missione evangelizzatrice della Chiesa. Sono ambedue legittimi e necessari. Sono intimamente legati ma non interscambiabili: il vero dialogo interreligioso suppone da parte del cristiano il desiderio di far meglio conoscere, riconoscere e amare Gesù Cristo e l'annuncio di Gesù Cristo deve farsi nello spirito evangelico del dialogo. Le due attività rimangono distinte, ma, come dimostra l'esperienza, la medesima Chiesa locale e la medesima persona possono essere diversamente impegnate in entrambe*”. Dialogo e annuncio possono essere considerati come due vie per compiere l'unica missione della Chiesa. Il dialogo, tuttavia, non esaurisce l'intera missione della Chiesa, non può sostituire l'annuncio. Il dialogo resta sempre orientato all'annuncio. “*Coinvolti nel*

---

*l'annuncio del Vangelo per negligenza, per paura, per vergogna. – c) I cristiani che mancano di apprezzamento e rispetto per gli altri credenti e le loro tradizioni religiose sono mal preparati ad annunciare loro il Vangelo. - d) In alcuni cristiani, un atteggiamento di superiorità che può manifestarsi a livello culturale, potrebbe far supporre che una cultura particolare sia legata al messaggio cristiano, e che debba essere imposta ai convertiti*”. (DA 73). Tra quelle esterne il documento precisa: “*a) Il peso della storia rende l'annuncio più difficile, giacché certi metodi di evangelizzazione nel passato hanno alle volte fatto sorgere timori e sospetti da parte dei seguaci di altre religioni. - b) I membri delle altre religioni potrebbero temere che il risultato della missione evangelizzatrice della chiesa sia la distruzione della loro religione e cultura. – c) Una diversa concezione o prassi dei diritti umani. – d) La persecuzione può rendere l'annuncio particolarmente difficile o quasi impossibile. – e) L'identificazione di una religione particolare con la cultura nazionale, o con un sistema politico, crea un clima d'intolleranza. – f) In alcuni luoghi la conversione è proibita dalla legge, o i convertiti al cristianesimo possono andare incontro a seri problemi, come l'ostracismo da parte della loro comunità religiosa d'origine, del contesto sociale o dell'ambiente culturale (E' proprio il caso dell'Islam nel caso un musulmano si converta al cristianesimo). – g) In un contesto pluralista, il pericolo dell'indifferentismo, del relativismo o del sincretismo religioso, crea ostacoli all'annuncio del Vangelo*”. (DA 74).

<sup>103</sup> “*La Chiesa evangelizzatrice deve sempre tener presente che questo annuncio non si compie nel vuoto. Perché lo Spirito Santo, lo Spirito di Cristo, è presente e agisce tra coloro che ascoltano la buona novella ancor prima che l'azione missionaria della Chiesa inizi. In molti casi essi possono già aver risposto implicitamente all'offerta di Dio di salvezza in Gesù Cristo; un segno di questo può essere la pratica sincera delle proprie tradizioni religiose, nella misura in cui esse contengono autentici valori religiosi. Possono essere già stati toccati dallo Spirito e, in certo modo, essere associati, a loro insaputa, al mistero pasquale di Gesù Cristo*” (DA 68).

<sup>104</sup> “*Gesù ha rivelato progressivamente a coloro che lo ascoltavano il significato del Regno, il piano di salvezza di Dio realizzato nel mistero della sua persona. [...] L'annuncio fatto dalla Chiesa deve essere sia progressivo che paziente, tenere il passo a coloro che ascoltano il messaggio, rispettando la loro libertà e anche la loro lentezza nel credere*” (DA 69).

*dialogo interreligioso, scopriranno i <germi del verbo> nei cuori delle persone e nelle tradizioni religiose a cui appartengono. Approfondendo il loro apprezzamento del mistero di Cristo, potranno discernere i valori positivi della ricerca umana del Dio sconosciuto o solo parzialmente conosciuto. Attraverso le fasi differenti del dialogo, gli interlocutori potranno avvertire un gran bisogno di informare e essere informati, di dare e di ricevere spiegazioni, di porsi reciprocamente quesiti. I cristiani impegnati nel dialogo hanno quindi il dovere di rispondere alle attese dei loro partners sui contenuti della fede cristiana e di rendere testimonianza di questa fede quando sono chiamati a farlo, di rendere ragione della speranza che è in loro (cf. 1Pt 3,15). Per poterlo fare i cristiani devono approfondire la loro fede, purificare i loro atteggiamenti, chiarire il loro linguaggio, rendere il loro culto sempre più autentico”* (DA n. 82). Nella parte finale è richiamato il pieno rispetto della libertà dell’altro<sup>105</sup> e la necessità che tutti i cristiani, ciascuno nel proprio ambito, siano preparati e incoraggiati per compiere il loro duplice impegno: dialogo e annuncio, compiti difficili, ma tuttavia assolutamente necessari. In sintesi si può affermare che il dialogo interreligioso è un elemento della missione della Chiesa. La proclamazione dell’opera salvifica di Dio in Gesù Cristo nostro Signore ne è un altro. Non si tratta riscegliere l’uno e di ignorare o rigettare l’altro.

#### **4.4. Discorso di Giovanni Paolo II ai giovani musulmani (Casablanca 1985)**

Il discorso pronunciato dal papa ai giovani musulmani nel contesto dell’anno della gioventù a Casablanca nel 1985, è una significativa esperienza di dialogo<sup>106</sup>. L’incontro, unico nel suo genere, fin dall’inizio viene presentato nello spirito del Concilio Vaticano II (“*La chiesa cattolica, venti anni fa, in occasione del Concilio Vaticano II, si è impegnata nella persona dei suoi vescovi, ossia dei suoi capi religiosi, a cercare la collaborazione tra i credenti. Essa ha pubblicato un documento sul dialogo tra le religioni, <Nostra Aetate>. Essa afferma che tutti gli uomini, specialmente gli uomini di fede viva, devono rispettarsi, superare ogni discriminazione, vivere insieme e servire la fraternità universale*” – 3). E’ molto interessante il metodo usato da Giovanni Paolo II per impostare il dialogo. Il papa individua tre motivi per cui la Chiesa manifesta una particolare attenzione per i credenti musulmani:

---

<sup>105</sup> “*Sia che l’annuncio sia possibile o no, la chiesa prosegue la sua missione nel pieno rispetto della libertà, mediante il dialogo interreligioso, testimoniando e condividendo i valori evangelici*” (DA 84).

<sup>106</sup> Discorso pronunciato a Casablanca il 19 agosto 1985 nel corso del terzo viaggio di Giovanni Paolo II in Africa., Pubblicato sull’Osservatore Romano il 21/8/1985 con il titolo *Testimonianza comune dell’unico Dio* (Regno documenti 15/1985 ed. Dehoniane Bologna). pag. 465 – 467

- “*Data la loro fede nell’unico Dio*”
- “*Il loro senso della preghiera*”
- “*La loro stima della vita morale*”<sup>107</sup>.

a) La fede nell’unico Dio. Nelle prime battute del discorso, Abramo è citato come modello di fede in Dio, di sottomissione alla sua volontà e di fiducia nella sua bontà per poi dichiarare: “*Noi crediamo nello stesso Dio, l’unico Dio, il Dio vivente, il Dio che crea i mondi e porta le sue creature allo loro perfezione. E’ dunque verso Dio che si rivolge il mio pensiero e che si eleva il mio cuore: è di Dio stesso che desidero parlarvi; di lui, perché è in lui che noi crediamo, voi musulmani e noi cattolici*” (1)<sup>108</sup>.

b) La preghiera. Davanti a Dio, definito come “*fonte di ogni gioia*” il papa invita cattolici e musulmani a testimoniare almeno due dimensioni:

- Il culto: “*Per questo dobbiamo testimoniare il nostro culto verso Dio, la nostra adorazione, la nostra preghiera di lode e di supplica. L'uomo non può vivere senza pregare, come non può vivere senza respirare*”.

- la nostra umile ricerca della sua volontà: “*E’ Lui che deve ispirare il nostro impegno per un mondo più giusto e più unito. Le vie di Dio non sono sempre le nostre vie. Esse trascendono le nostre azioni, sempre incomplete, e le intenzioni del nostro cuore, sempre imperfette. Dio non può mai essere utilizzato per i nostri fini, perché egli è al di là di tutto*”.

c) La stima della vita morale, viene presentata come testimonianza comune della dignità dell’uomo. Si legge al n. 5: “*La nostra convinzione è che <non possiamo invocare Dio come Padre di tutti gli uomini, se ci rifiutiamo di comportarci da fratelli verso alcuni tra gli uomini che sono creati ad immagine di Dio> (NA 5). Dobbiamo quindi rispettare, amare ed aiutare ogni essere umano perché è una creatura d Dio e, in un certo senso, sua immagine e suo rappresentante,*

---

<sup>107</sup> Il papa si richiama a *Nostra Aetate* 3 dove si legge: “*Benché essi non riconoscano Gesù come Dio, lo venerano tuttavia come profeta; 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 hanno in stima la vita morale e rendono culto a Dio, soprattutto con la preghiera, le elemosine e il digiuno*”.

<sup>108</sup> Toccante la sintesi di teologia di Dio fatta dal papa al n. 2: “*Invoco anzitutto l’ Altissimo, il Dio Onnipotente che è nostro creatore. Egli è all’origine di ogni vita, come è alla sorgente di tutto quello che è buono, di tutto quello che è bello, di tutto quello che è santo. Egli ha separato la luce dalle tenebre. Ha fatto crescere tutto l’universo secondo un ordine meraviglioso. Ha voluto che le piante crescano e portino i loro frutti, come ha voluto che si moltiplichino gli uccelli del cielo, gli animali della terra e i pesci del mare. Egli ha fatto noi, gli uomini, e noi siamo a lui ordinati. La sua santa legge guida la nostra vita. E’ la luce di Dio che orienta il nostro destino e illumina la nostra coscienza. Ci rende capaci di amare e di trasmettere la vita. Chiede a ciascun uomo di rispettare ogni creatura umana e di amarla come un amico, un compagno, un fratello. Egli invita ad aiutarla quando è ferita, quando è abbandonata, quando ha fame e sete, in breve quando non sa più come trovare la sua strada sui sentieri della vita. Sì, Dio chiede che ascoltiamo la sua voce. Egli attende da noi l’obbedienza alla sua santa volontà, in una libera adesione dell’intelligenza del cuore. [...] A lui, dunque, il nostro amore e la nostra adorazione. Per i suoi benefici e per la sua misericordia, noi gli rendiamo grazie, in tutti i tempi e in tutti i luoghi*”.

*perché è la strada che conduce a Dio, e perché si realizza pienamente solo se conosce Dio, se l'accetta con tutto il suo cuore e se gli obbedisce fin sulle vie della perfezione. Perciò questa obbedienza a Dio e questo amore per l'uomo devono condurci a rispettare i diritti dell'uomo, questi diritti che sono l'espressione della volontà di Dio e l'esigenza della natura umana come Dio l'ha creata. Il rispetto e il dialogo chiedono dunque la reciprocità in tutti i campi, soprattutto in ciò che concerne le libertà fondamentali e più particolarmente la libertà religiosa. Essi favoriscono la pace e l'intesa tra i popoli. Aiutano a risolvere insieme i problemi degli uomini e delle donne di oggi, in particolare quelli dei giovani”.*

Il terreno comune nel messaggio diventa l'uomo, in modo particolare la ricerca della sua dignità. In nome di quest'ultima cattolici e musulmani possono operare insieme. Diversi passaggi insistono su questa prospettiva. In nome della dignità dell'uomo, deve essere salvaguardata la libertà religiosa: “*Noi desideriamo che tutti accedano alla pienezza della verità divina, ma non possono farlo se non con la libera adesione della loro coscienza, al riparo dalle costrizioni eterne che non sarebbero degne del libero omaggio della ragione e del cuore che caratterizza la dignità dell'uomo*” - 4 – “*Gli uomini non accettano le differenze perché non si conoscono abbastanza. Essi respingono coloro che non hanno la stessa civiltà. Rifiutano di aiutarsi vicendevolmente. Non sono capaci di liberarsi dall'egoismo e dall'autosufficienza. Dio ha creato tutti gli uomini uguali in dignità, ma differenti quanto a doni e ai talenti. L'umanità è un tutto in cui ogni gruppo ha il suo ruolo da svolgere; bisogna riconoscere i valori dei diversi popoli e delle diverse culture. Il mondo è come un organismo vivente; ciascuno ha qualche cosa da dare loro*” -7-<sup>109</sup>. Nella parte finale del discorso il papa affronta con lealtà le differenze tra cattolici e musulmani e il modo con il quale le differenze devono essere considerate: “*La lealtà esige pure che riconosciamo e rispettiamo le nostre differenze. Evidentemente, quella più fondamentale è lo sguardo che posiamo sulla persona e sull'opera di 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 suoi doni, sebbene lo riconoscano e lo proclamino Signore e Salvatore. Queste sono differenze importanti, che noi*

---

<sup>109</sup> Ci pare di sentire in queste sottolineature l'enciclica programmatica di Giovanni Paolo II, la *Redemptor Hominis*: “*Grazie a questa unione possiamo insieme avvicinarci al magnifico patrimonio dello spirito umano, che si è manifestato in tutte le religioni, come dice la dichiarazione del Concilio Vaticano II Nostra Aetate. Grazie ad essa, ci accostiamo in pari tempo a tutte le culture, a tutte le concezioni ideologiche, a tutti gli uomini di buona volontà. [...] L'atteggiamento missionario inizia sempre con un sentimento di profonda stima di fronte a ciò che c'è in ogni uomo, per ciò che egli stesso, nell'intimo del suo spirito, ha elaborato riguardo ai problemi più profondi e più importanti; si tratta di rispetto per tutto ciò che in lui ha operato lo Spirito, che soffia dove vuole. [...] Tale comportamento sembra corrispondere ai bisogni particolari dei nostri tempi. Siccome non in tutto quello che in vari sistemi e anche singoli uomini vedono e propagano come libertà è la vera libertà dell'uomo, tanto più la Chiesa, in forza della sua divina missione, diventa custode di questa libertà, la quale è condizione e base della vera dignità della persona umana*” (*Redemptor Hominis* n. 12 in Regno Documenti 7/1979, ed. Dehoniane Bologna, pag 151-152).

*possiamo accettare con umiltà e rispetto, in una mutua tolleranza; in ciò che vi è un mistero sul quale Dio ci illuminerà un giorno, ne sono certo”* (10).

#### **4.5. “Noi e l’Islām” – discorso alla città di Milano per la festa di S. Ambrogio tenuto dal Card. C.M. Martini il 6 dicembre 1990<sup>110</sup>**

In questo discorso il Card. Martini tenta di rispondere a quattro domande: 1. Che cosa dobbiamo pensare noi cristiani dell’Islām come religione? 2. L’Islām in Europa sarà anch’esso secolarizzato entrando quindi in una nuova fase della sua acculturazione europea? 3. Quale dialogo e in genere quale rapporto sul piano religioso è possibile oggi in Europa tra cristianesimo e Islām? 4. La Chiesa dovrà rinunciare a offrire il Vangelo all’Islām? Per il taglio della nostra ricerca ci soffermiamo in modo particolare sulle domande 3 e 4. Per rispondere alla terza domanda, Martini si riferisce ai grandi orientamenti del Concilio e alle regole dell’allora Segretariato per il dialogo con i non cristiani (*l’atteggiamento della chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni*, 1984). Ai quattro tipi di dialogo già richiamati, il Cardinale spende una parola in più per quello che si svolge a livello quotidiano, di condivisione delle esperienze a contatto con i musulmani. Scrive: “*Va tenuto presente il fatto che non sempre la singola persona che si incontra incarna e rappresenta tutte le caratteristiche che astrattamente designano un credente di quella religione. Come avviene per i cristiani, così anche per i musulmani non tutti aderiscono in pratica e con piena coscienza ai precetti e alle dottrine prescritte e ciò probabilmente anche a causa dello scarso retroterra culturale di molti immigrati di recente. Il problema è cercare di capire quali sono i valori che realmente una persona incarna nel suo vissuto per considerarli con attenzione e rispetto. Si potranno così non di rado trovare più consonanze pratiche di quanto non avvenga in una disputa teologica. Ciò vale soprattutto per i valori vissuti della giustizia e della solidarietà*”<sup>111</sup>. Circa l’atteggiamento in generale della comunità ecclesiale verso l’Islām, il Card. Martini fissa l’attenzione su quattro punti.

- Accogliere motivando cristianamente l'accoglienza: “*Dicendolo in una lingua comprensibile, che è più spesso quella dei fatti e della carità, dando loro il senso dello spessore religioso che pervade la nostra accoglienza*”<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> Testo tratto da Regno Documenti 3/1991 ed. Dehoniane Bologna, pag. 88 – 92.

<sup>111</sup> (op.cit., pag. 91).

<sup>112</sup> (op.cit. , pag 91).

- Ricercare insieme un obiettivo comune di tolleranza: “*Occorre sfatare a poco a poco il pregiudizio in essi radicato che i non musulmani sono di fatto non credenti. Solo quando ci riconosceremo nel comune solco della fede di Abramo potremo parlarci con più distensione superando pregiudizi*”<sup>113</sup>.
- Far cogliere la coscienza critica dei cristiani verso l’indifferentismo e il degrado morale che c’è tra noi: “*Data la loro abitudine a vedere legate religione e società e anche in forza delle esperienze storiche delle crociate, i musulmani tendono ad identificare l’occidente con il cristianesimo e a comprendere sotto una sola condanna i vizi dell’occidente e le colpe dei cristiani. Dobbiamo far comprendere che siamo solidali con loro nella proclamazione di un Dio Signore dell’universo, nella condanna del male e nella promozione della giustizia*”<sup>114</sup>.
- Il dialogo con i musulmani come occasione per i cristiani di riflettere sulla laicità: “*Il dialogo con musulmani sarà in particolare per noi un’occasione per riflettere sulla loro forte esperienza religiosa che tutto finalizza alla riconsegna a Dio di un mondo a lui sottomesso. In questo anche il nostro giusto senso della laicità dovrà guardarsi dall’essere vissuto come una separazione o addirittura opposizione tra il cammino dell’uomo e quello del cristiano*”<sup>115</sup>.

Il Card. Martini conclude la risposta alla terza domanda citando San Francesco d’Assisi, che così scriveva nella sua *Regola*, al c. XVI “Di coloro che vanno tra i saraceni”: “*I frati che vanno tra i Saraceni col permesso del loro ministro e servo possono ordinare i rapporti spirituali in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano liti o dispute, ma siano soggetti a ogni creatura umana per amore di Dio e confessino di essere cristiani. L’altro è che, quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio....., e tutti i frati, ovunque sono, si ricordino che hanno consegnato e abbandonato il loro corpo al Signore nostro Gesù Cristo e che per suo amore devono esporsi ai nemici sia visibili che invisibili*”<sup>116</sup>. Quest’ultimo testo ci introduce alla risposta che Martini dà alla quarta domanda (la Chiesa dovrà rinunciare ad offrire il Vangelo all’Islām?). Viene precisato che cosa è dialogo e che cosa è annuncio. “*Il dialogo parte dai punti comuni, si sforza di*

---

<sup>113</sup> (op.cit. , pag. 91).

<sup>114</sup> (op.cit., pag. 91).

<sup>115</sup> (op.cit., pag. 91).

<sup>116</sup> San Francesco d’Assisi, *Regola non bollata* (1221), in Fonti Francescane, editrici Francescane, Assisi 1986 pag. 41-42 in op.cit., pag. 92.

*allargarli cercando ulteriori consonanze, tende all'azione comune sui campi in cui è possibile subito una collaborazione, come sui temi della pace, della solidarietà e della giustizia. L'annuncio è invece la proposta semplice e disarmata di ciò che appare più caro ai propri occhi, di ciò che non si può imporre né barattare con alcunché, di ciò che costituisce il tesoro a cui si vorrebbe che tutti attingessero per la loro gioia*<sup>117</sup>. Il Card. Martini ricorda che per il cristiano il tesoro più caro è la croce segno del mistero di un Dio che si dona nel suo figlio fino ad assumere su di sé il nostro male e quello del mondo perché noi ne usciamo fuori. Ricorda anche che non sempre questo annuncio può essere fatto in forma esplicita, sia nelle società chiuse ed intollerante ma anche nei paesi chiamati liberi quando ci si scontra con chiusure mentali. In questi casi si assume la forma della testimonianza quotidiana, semplice, fino al martirio secondo il principio di San Francesco. “*Questo non significa*”, continua il Card. Martini, “*che la Chiesa cattolica rinunci a proporre il Vangelo a chi ancora non lo possiede come anche ai musulmani non viene chiesto di rinunciare al loro desiderio di allargare la ‘umma, la comunità dei credenti’*”. Quello che allora conterà sarà lo stile, il modo cioè “*quelle caratteristiche di rispetto e di amore, quello stile di attenzione e il desiderio di comunicare la gioia nella pace che è proprio di chi accetta le beatitudini*”<sup>118</sup>. A sostegno di questo stile il Cardinale cita il Corano alla Sura XVI, 125 – 127: “*Chiama uomini alla via del Signore, con saggi ammonimenti e buoni, e discuti con loro nel modo migliore...pazienta, e sappi che il tuo pazientare è solo possibile in Dio....perciocché Dio è con coloro che lo temono, con coloro che fanno del bene*”. L'intervento chiude citando la situazione di Milano ai tempi di Ambrogio che vive due secoli prima di Maometto. La comunità cristiana era in una situazione minoritaria perché i due terzi della popolazione di allora era pagana. Eppure l'illuminato pastore non organizza un ministero per l'evangelizzazione dei pagani e tanto meno istruisce i suoi preti per la conversione de pagani. “*La via ordinaria per la quale i pagani venivano alla coscienza del cristianesimo era la frequenza libera alla predicazione, aperta a tutti, i colloqui con il vescovo come nel caso di Agostino e specialmente il contatto con i cristiani e la loro condotta esemplare*. Non dunque atteggiamenti di difesa o di chiusura o la rinuncia a predicare il Vangelo, quanto piuttosto “*l'immagine di una comunità plasmata dal Vangelo e dall'Eucarestia, zelate nella verità, libera e serena nel suo impegno civile quotidiano, coraggiosa nelle prove, sempre piena di speranza*”<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> (op.cit., pag. 92).

<sup>118</sup> (op.cit., pag. 92).

<sup>119</sup> (op.cit., pag. 92).

#### 4.6 “Islàm e cristianesimo” – Conferenza episcopale dell’Emilia Romagna, Bologna 27/11/’00

Il documento dei Vescovi dell’Emilia Romagna è stato concepito come un piccolo prontuario destinato anzitutto alle comunità cristiane ma anche ai responsabili della vita pubblica<sup>120</sup> perché “l’attenzione alla realtà islamica sia il più possibile oggettiva e non sia ridotta alla sollecitudine operativa di assistenza e di aiuto”<sup>121</sup>. Dopo la presentazione a firma dei vescovi, la riflessione vera e propria porta la firma di Don Davide Righi.

Nell’introduzione viene indicato un criterio molto importante: la storia passata da non dimenticare. Leggiamo dal testo: ”Non siamo i primi nella storia a doverci confrontare con questa <nuova> identità religiosa. Infatti l’incontro-scontro tra Islàm e Cristianesimo, tra cristiani e musulmani è già avvenuto nel corso della storia fin dal sorgere della comunità islamica. Sono in particolare le chiese orientali quelle che per prime hanno intessuto un approfondito confronto culturale e teologico con il mondo islamico. Da questo punto di vista dobbiamo riconoscere la necessità di recuperare tutta la tradizione culturale dell’incontro tra Islàm e Cristianesimo maturatasi in Oriente, tutta la letteratura arabo-cristiana, in gran parte misconosciuta in Occidente, nella quale dalla fine dell’ottavo secolo i cristiani orientali si sono confrontati con i musulmani a partire dal medesimo strumento linguistico, l’arabo, e con una conoscenza diretta del Corano e della tradizione e legislazione islamica. Proprio perché i problemi che noi oggi ci poniamo sono già stati posti in Oriente tanti secoli fa, penso in particolare che oggi, nei passi che la Chiesa cattolica è chiamata a fare in Occidente, debba essere fatto tesoro dell’esperienza delle Chiese orientali. Ritengo inoltre che quell’esperienza più che millenaria debba essere sottoposta ad un vaglio critico. [.....] La storia e le lezioni della storia non possono e non devono essere dimenticate ma studiate e valorizzate nella loro crudezza per evitare revisionismi o trionfalismi”<sup>122-123</sup>. Il corpo

---

<sup>120</sup> “Presentiamo questo piccolo strumento di informazione: è una sintetica e lucida esposizione dell’argomento, che offriamo prima di tutto ai sacerdoti, ai diaconi, e a tutti coloro che svolgono una funzione attiva nella vita ecclesiale; la offriamo poi a tutti i credenti, che tra l’altro ne potranno trarre motivi per confermarsi gioiosamente nella fede del Signore Gesù, Figlio unigenito del Padre e unico necessario Salvatore dell’universo; la offriamo infine a quanti hanno a cuore i problemi emergenti del nostro tempo e vogliono muovere ad occhi aperti incontro al nostro futuro, e segnatamente ai responsabili della vita pubblica italiana, che sono chiamati dalla storia ad affrontare con saggezza e lungimiranza, con realismo e senza precomprensioni ideologiche, una serie di inedite difficoltà nella conduzione del nostro Stato. (Islàm e Cristianesimo – Conferenza episcopale dell’Emilia Romagna, documenti chiese locali n. 99 ed. Dehoniane Bologna 2000 pag 5 - 6).

<sup>121</sup> (op.cit., pag. 5).

<sup>122</sup> Giovanni Rizzi nel breve excursus finale al termine dell’opera denominata *Controversia tra un Saraceno e un cristiano* attribuita a Giovanni Damasceno (collana Ecumenismo e dialogo, Centro Ambrosiano, Milano 1998), presenta le tre grandi controversie che hanno caratterizzato la storia dei rapporti tra Cristianesimo e Islàm. La prima controversia è quella bizantina (sec. IX – XIV), la seconda è la controversia latina in età medioevale (sec. XI – XIV), la terza è la controversia latina in età moderna (sec: XV – XVI). Senza addentrarci su cosa concretamente è accaduto nelle tre epoche, “ci pare si possano individuare due approcci distinti al dialogo cristiano-islamico da parte degli scrittori

della riflessione presenta i 6 tratti caratteristici che si possono ricavare come tipici dei musulmani messi a confronto con la fede cristiana<sup>124</sup>. Ci sembrano particolarmente importanti due sottolineature che vengono fatte alla Chiesa nel confronto con l'Islām: La prima riguarda il punto 2 (Islām: Inconoscibilità di Dio e verità del Corano/ Cattolicesimo: inconoscibilità e rivelazione di Dio). Scrive Don Righi: “*Di fronte a queste posizioni penso che il dato dell'inconoscibilità di Dio debba essere accolto e recuperato dalla nostra stessa tradizione che, in parte influenzata dalla mentalità illuministica, ha recentemente sopravalutato la capacità della ragione umana e ha messo in secondo piano alcuni dati propri della stessa tradizione cristiana: [.....] Solo se recuperiamo questi dati, quali l'inconoscibilità di Dio nella sua essenza, - senza ovviamente dimenticare l'insegnamento del Vaticano I, che, alla luce di Sap 3,1-9 e di Rm 1,20, afferma la capacità della ragione umana di conoscere l'esistenza di Dio – e se ci spogliamo di un'interpretazione illuministica ed esclusivamente razionale del <conoscere> biblico, possiamo vedere appieno la grandezza della rivelazione, cioè che Dio in Gesù Cristo si è voluto far conoscere*”<sup>125</sup>. Un secondo motivo di riflessione lo possiamo ricavare nel punto 6 (Islām: l'Islām è religione e stato/ cattolicesimo: la Chiesa non si identifica con lo stato: la laicità). In modo particolare per quello che riguarda un corretto concetto di laicità o della autonomia delle realtà terrene già riconosciuto dal Concilio Vaticano II (GS 36). Osserva Don Righi: “*Da questo punto di vista perciò si può constatare come l'ingresso di numerosi musulmani in Europa abbia costretto o possa costringere a rivedere un concetto di laicità nel senso laicistico del termine, dove ogni*

*cristiani: il primo approccio è caratterizzato da una netta chiusura nei confronti della controparte ed è incentrato esclusivamente sulla difesa della propria fede; il secondo, che in realtà ha pochi rappresentanti per ogni epoca (Damasceno per la controversia siriana, Raimondo Lullo, nell'età medioevale e Nicola Cusano nell'età moderna), è quello in cui si trova il tentativo di fondare un vero e proprio dialogo sulla base del rispetto e della tolleranza [...]. E' innegabile che l'opera del Damasceno è il frutto della singolare integrazione esistente tra le due comunità nella Damasco degli ommayyadi, e dall'altro figure come Raimondo Lullo e Nicola Cusano pervengono ad un certo tipo di visione del rapporto con l'Islām a seguito di un lungo percorso personale di ricerca*” (op.cit. pag. 74). Questi autori, dunque hanno intuito il modo giusto di avvicinarsi all'Islām: non si dà vero dialogo, che comporta il riconoscimento della controparte, senza una profonda conoscenza anzitutto della propria specificità e poi di quella altrui, e senza un'attitudine interiore all'apertura e all'ascolto di ciò che è altro da sé. Lo spirito che animava questi autori lo troviamo nel decreto conciliare *Nostra Aetate* ma ogni tanto emergeva anche in uomini di chiesa come ad esempio Gregorio VII (1073 – 1085), in una lettera spedita nel 1076 al principe musulmano d'Algeria An-Nasir: “*Ma a tale carità noi e voi siamo obbligati reciprocamente, in modo più particolare che verso altri popoli, poiché noi, anche se in differente maniera, crediamo e confessiamo il Dio unico, e ogni giorno Lo lodiamo e adoriamo come Creatore dei secoli e rettore del mondo*” (San Gregorio VII, *Epist: III, 2 ad Anazir re di Mauritania*, ed. E. Caspar, in MGH, Ep.sel. II, 1920, I, p 288, 11 – 15; PL148,451 A).

<sup>123</sup> (op.cit., pag. 10 – 11).

<sup>124</sup> 1) Islām: unità e unicità di Dio/cattolicesimo: unità e trinità di Dio. 2) Islām: inconoscibilità di Dio e verità del Corano/Cattolicesimo: inconoscibilità e rivelazione di Dio. 3) Islām: l'uomo deve mettere in pratica il Corano/ Cattolicesimo: conoscenza e amore di Dio nello Spirito. 4) Islam: rivelazione di Dio nel Corano/ Cattolicesimo: rivelazione del verbo incarnato. 5) Islām: la comunità difende il singolo/ Cattolicesimo: la dignità della persona umana. 6) Islām: l'Islām è religione e stato/ Cattolicesimo: la chiesa non si identifica con lo stato: la laicità.

<sup>125</sup> (op.cit., pag. 16 – 18).

*riferimento a Dio o a una norma morale fondata su una visione cristiana dell'uomo viene sentito come aggressione alla legittima autonomia delle istituzioni. > (.....). La domanda che si pone tuttavia è la seguente: il <fondamentalismo> o il <radicalismo> islamico al quale abbiamo assistito nel corso del XX secolo è espressione di una deviazione dal vero Islām oppure è l'espressione di una corrente che intende essere <musulmana> nel senso più genuino del termine? <sup>126</sup>*. Nella parte finale del documento viene dato uno sguardo alla situazione attuale e vengono presentati alcuni problemi che necessitano di riflessione da parte della comunità cristiana:

- Il confronto con l'Islām fa emergere una certa debolezza delle comunità ecclesiali, formate da battezzati che “*non condividono più il triplice vincolo di comunione*”<sup>127</sup> (la comunione sacramentale, la comunione del vincolo nell'unica fede, la comunione con i vescovi e con il successore di Pietro). Provocati dal digiuno e dalla preghiera praticati da gruppi di immigrati “*si auspica che i cristiani riscoprano le loro tradizioni cristiane come la domenica, giorno del Signore e giorno di incontro nella comunità; la Quaresima come periodo dedicato al digiuno, alla penitenza, alla preghiera, in cui si vive un momento diverso dal resto dell'anno; la penitenza e l'astinenza dalla carne il venerdì nel ricordo settimanale della morte del Signore Gesù*”<sup>128</sup>.
- Coniugare la carità con l'annuncio: “*Gli operatori della carità di fronte ai musulmani non solo siano capaci di solidarietà, ma anche di una testimonianza verbale della propria fede, di una serena evangelizzazione e talvolta anche di nette prese di posizione di fronte a inopportune pretese*”<sup>129</sup>. Molti dei musulmani che arrivano da noi pensano di sapere che cos'è il Cristianesimo. In realtà le loro informazioni si basano soltanto su quello che il Corano dice di Gesù o sui catechismi musulmani ad uso nelle loro scuole dei paesi d'origine.

---

<sup>126</sup> (op.cit., pag. 25).

<sup>127</sup> (op.cit., pag. 27).

<sup>128</sup> (op.cit., pag. 30).

<sup>129</sup> (op.cit., pag. 31).

- La necessità che anche la predicazione e la catechesi ai cristiani metta in luce i tratti essenziali dell'identità cattolica, “*anche in contrapposizione esplicita alla fede islamica qualora se ne ravvisasse la necessità*”<sup>130</sup>.
- Il confronto culturale che significa la necessità di investire in formazione perché ci siano all'interno delle comunità operatori in grado di dialogare. “*Il rischio è che la comunità cristiana si trovi completamente sguarnita dal punto di vista culturale e concettuale, per poter rispondere adeguatamente in un confronto con esponenti musulmani su questioni storiche, filosofiche, giuridiche e teologiche*”<sup>131</sup>.

#### **4.7. Osservazioni conclusive al capitolo**

Quello che ci proponiamo di fare in quest'ultimo paragrafo è di raccogliere gli stimoli più significativi relativi alla questione “dialogo e annuncio” emersi dalla lettura critica dei 5 documenti presentati nel corso del capitolo. Questo lavoro ci permette di presentare alcune coordinate entro le quali muoversi in sede di sintesi e di proposta finale.

- a) La necessità di recuperare le ragioni del dialogo: La Chiesa dialoga per la sua fedeltà all'uomo e a motivo della sua fede. Nel mistero trinitario la rivelazione ci fa intravedere una vita di comunione e di interscambio. La Chiesa va incontro ai seguaci delle altre religioni a motivo della costruzione del Regno di Dio.
- b) L'importanza di precisare il livello di dialogo sul quale ci si sta impegnando: dialogo come stile d'azione, dialogo delle opere, dialogo a livello di esperti, dialogo come condivisione di esperienze di preghiera, di contemplazione, di fede e d'impegno, espressioni e vie della ricerca dell'assoluto.
- c) La necessità di tenere presente che dialogo e annuncio non sono in opposizione ma intimamente legati anche se non intercambiabili. Dialogo e annuncio sono due vie dell'unica missione della Chiesa. Il dialogo non esaurisce l'intera missione della Chiesa ma deve essere orientato all'annuncio<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> (op.cit., pag. 29).

<sup>131</sup> (op.cit., pag. 34).

<sup>132</sup> L'insegnamento di San Francesco a questo riguardo è illuminante: “*I frati che vanno tra i Saraceni col permesso del loro ministro e servo possono ordinare i rapporti spirituali in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano*

- d) La missione della Chiesa è una realtà complessa che comprende la presenza e la testimonianza viva della vita cristiana; l'impegno concreto per il servizio agli uomini e tutta l'attività di promozione sociale e di lotta alla povertà e alle strutture che la provocano; la vita liturgica, la preghiera e la contemplazione; l'annuncio e la catechesi, quando si proclama la buona notizia del Vangelo e se approfondiscono le conseguenze per la vita e la cultura.
- e) Dialogo e annuncio siano fatti nel rispetto della libertà religiosa e della dignità della persona umana.
- f) L'annuncio, che deve essere fatto tenendo presente di alcune qualità fondamentali (fiducioso nella potenza dello spirito, fedele alla trasmissione dell'insegnamento ricevuto da Cristo e conservato nella Chiesa, depositaria della buona novella da annunciare, umile, rispettoso della presenza e dell'azione dello spirito di Dio nei cuori di coloro che ascoltano il messaggio, dialogante, inculturato).
- g) Nel cercare le vie per il dialogo e l'annuncio, la Chiesa deve tenere presente del criterio dell'imparare dalla storia la risoluzione di problemi che oggi si presentano per il dialogo interreligioso. In modo particolare per il caso dei musulmani la Chiesa si è già trovata nel corso della storia ad affrontare questioni simili a quelle odierne.
- h) La necessità di iniziare il dialogo a partire da dimensioni comuni.
- i) Il dialogo porta alcune provocazioni per la comunità ecclesiale che vanno accolte: la ricerca di una propria identità per poter dialogare, la formazioni di operatori che sappiano dialogare, il saper prendere, se necessario posizione, il recupero di alcune dimensioni messe in luce dalla tradizione religiosa con cui si sta dialogando.

---

*liti o dispute, ma siano soggetti a ogni creatura umana per amore di Dio e confessino di essere cristiani. L'altro è che, quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio....., e tutti i frati, ovunque sono, si ricordino che hanno consegnato e abbandonato il loro corpo al Signore nostro Gesù Cristo e che per suo amore devono esporsi ai nemici sia visibili che invisibili”* (Regola, al c. XVI “*Di coloro che vanno tra i saraceni*”), San Francesco d’Assisi, *Regola non Bollata* (1221), in Fonti Francescane, editrici Francescane, Assisi 1986, pag 41- 42.

## **5. ALLA RICERCA DI PUNTI DI CONTATTO PER IL DIALOGO IN VISTA L'ANNUNCIO DEL VANGELO**

### **5.1 premessa**

In questo capitolo prendiamo come punto di partenza un'opzione metodologica per annunciare il Vangelo. Dalla testimonianza di Paolo è possibile schematicamente intravedere due metodi d'annuncio. Il primo lo possiamo chiamare ‘diretto’ tendente a sfidare la cultura, il secondo più indiretto nel senso che cerca punti di contatto con la cultura alla quale ci si rivolge per svelarne il mistero cristiano<sup>133</sup>. L'opzione è per il metodo indiretto nel senso che si tenterà di cercare punti d'aggancio, “*ponti*” con il credo islamico per il dialogo in vista dell'annuncio del Dio di Gesù Cristo. Si sono scelti i seguenti capitoli di studio:

L'unicità di Dio

La provvidenza di Dio

L'idea di mediatore

La dimensione della comunità.

Ogni capitolo sarà così affrontato:

prospettiva biblica

riferimenti ai testi del Concilio Vaticano II

prospettiva coranica

l'esplicitazione delle differenze e dei possibili “*ponti*” in ordine al dialogo e all'annuncio

conclusione sintetica.

---

<sup>133</sup> “In 1Cor 1-2 Paolo non mostra l'intenzione di ‘mediare’ il messaggio evangelico della croce , ricercando nella cultura e religione ellenistica <punti d'aggancio> per potervelo calare; egli annuncia integralmente il Vangelo ponendo gli interlocutori davanti un'alternativa secca: o accettare tutto o rifiutare tutto. <Quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo e questi crocifisso> (2,1-2). Paolo offre qui il brano più antirazionalista del Nuovo Testamento in una netta contrapposizione tra la <stoltezza di Dio>, che è la <vera sapienza> (la parola della croce) e la <sapienza del mondo>, che è la vera stoltezza (i ragionamenti degli uomini: in concreto la filosofia e la religione pagana). D'altro avviso è il Paolo di Atti 17,22-34. Nel famoso discorso all'aeropago di Atene, Paolo tenta di mostrare come già il paganesimo contenga germi di verità che il cristianesimo porta a compimento: egli ricerca, questa volta, un aggancio con la cultura e la religione dei greci e lo trova nel < Dio ignoto>; <passando infatti e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione al Dio Ignoto. Quello che voi adorate senza conoscere, io ve lo annunzio> (17,23)”. (da Erio Castellucci, *Teologia delle religioni*, dispense per il corso, Vangelo e Cultura 43, Studio Teologico Accademico Bolognese 2000).

## 5.2. L'unicità di Dio

*“Credo in un solo Dio,  
Padre Onnipotente,  
creatore del cielo e della terra,  
e di tutte le cose visibili e invisibili”*

### La Bibbia

La Bibbia proclama la fede nell'unità e nella unicità di Dio. Tutto l'Antico Testamento è pieno di professioni di fede nel Dio unico. Fondamentale il testo di Esodo 20, 1-2: *“Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù. Non avrai altri dei di fronte a me”* e di Dt 6,4: *“Ascolta, Israele – il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo”*. Gesù non ha portato un nuovo Dio. Alla domanda di uno scriba, quale fosse per lui il comandamento più importante, Gesù risponde con la prima frase dello *Shemà Israèl* (Mc. 12,29) , cui acclude il comandamento dell'amore. Per tutto il Nuovo Testamento la problematica monoteismo/politeismo rimane in secondo piano. Il Secondo Testamento, tuttavia, mostra la specificità del Dio cristiano nei confronti dell'Islām e dell'ebraismo nello stretto legame con la persona di Gesù Cristo. E' il lieto messaggio del Nuovo Testamento, in base al quale Dio si è donato definitivamente e irrevocabilmente in Cristo, nella sue esistenza e nel suo *<morire per noi>*. Il Dio cristiano è uno (1Cor 8,6 ; Ef. 4,6; Gc. 4,12) ed è l'unico Dio (Gv. 17,3; Rm 16,27; Mt 4,10; 1Tm 6,15)<sup>134</sup>. Egli è l'Altissimo che ha potere su tutto essendo il sovrano con il trono nei cieli (Ebrei 8,1; Ap. 4,2-6)<sup>135</sup>. L'idea dell'unicità e della maestà di Dio viene fondata nell'essere creatore di Dio. Egli è il creatore di tutta la realtà, *“Colui che ha creato il cielo e la terra”* (Atti 4,24).

---

<sup>134</sup> Per l'unità di Dio: *“Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, dal quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui”* (1Cor 8,6) – *“Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti”* (Ef. 4,6) - *“Ora, uno solo è legislatore e giudice, Colui che può salvare e rovinare; ma chi sei tu che ti fai giudice del tuo prossimo?”* (Gc. 4,12) Per l'unicità di Dio: *“Questa è la vita eterna: che conoscan te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo”* (Gv. 17,3) – *“A Dio che solo è sapiente, per mezzo di Gesù Cristo, la gloria nei secoli dei secoli. Amen.* (Rm 16,27) – *“Ma Gesù gli rispose: <Vattene Satana! Sta scritto: Adora il Signore Dio tuo e a lui solo rendi culto>”* (Mt, 4,10) – *“Che al tempo stabilito sarà a noi rivelata dal beato e unico sovrano, il re dei regnanti e signore dei signori”* (1Tm 6,15)

<sup>135</sup> *“Il punto capitale delle cose che stiamo dicendo è questo: noi abbiamo un sommo sacerdote così grande che si è assiso alla destra del trono della maestà dei cieli”* (Ebrei 8,1) – *“Subito fui rapito in estasi. Ed ecco, c'era un trono nel cielo, e sul trono uno stava seduto. Colui che stava seduto era simile nell'aspetto a diaspro e cornalina. Un arcobaleno simile a smeraldo avvolgeva il trono. Attorno al trono, poi, c'erano ventiquattro seggi e sui seggi stavano seduti ventiquattro vegliardi avvolti in candide vesti con corone d'oro sul capo. Dal trono uscivano lampi, voci e tuoni; sette lampade accese ardevano davanti al trono, simbolo dei sette spiriti di Dio. Davanti al trono vi era come un mare trasparente simile a cristallo. In mezzo al trono e intorno al trono vi erano quattro esseri viventi pieni d'occhi davanti e dietro”* (Ap. 4, 2-6).

## Testi del Concilio

Fondamentalmente i testi del Vaticano II che richiamano l'unicità di Dio come possibilità per un dialogo tra cristiani e musulmani, sono due: *Lumen Gentium* 16 e *Nostra Aetate* 3. “*Ma il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il creatore, e tra questi in primo luogo i musulmani, i quali, professando di tenere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso, che giudicherà gli uomini nel giorno finale*” (LG 16)<sup>136</sup>. “*La Chiesa guarda con stima anche 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 anche di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti nascosti di Dio, come si è sottomesso Abramo, al quale volentieri la fede islamica si riferisce*” (NA3)<sup>137</sup>.<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> EV/I, 153.

<sup>137</sup> EV/I, 481.

<sup>138</sup> Importanti riferimenti all'unicità di Dio in dialogo con i musulmani, si trovano anche nel magistero di Giovanni Paolo II. Ci limitiamo al già citato discorso ai giovani musulmani riuniti a Casablanca dell'agosto 1985. Tra i motivi che il papa dichiara per la necessità di un fruttuoso dialogo tra cristiani e musulmani c'è quello della comune fede nel Dio unico. Di seguito il passaggio del discorso: “*Noi crediamo nello stesso Dio, l'unico Dio, il Dio vivente, il Dio che crea i mondi e porta le sue creature alla loro perfezione. E' dunque verso Dio che si rivolge il mio pensiero e che si eleva il mio cuore: è di Dio stesso che desidero parlarvi; di lui, perché è in lui che noi crediamo, voi musulmani e noi cattolici*” (n. 1). Il tema è oggetto di riflessione anche a livello ecumenico. Nello spirito della *Charta oecumenica*, firmata nel 2001, il comitato ‘*Islām in Europa*’ del Consiglio delle Conferenze Episcopali dell’Europa (CCEE) e della Conferenza delle Chiese Europee (KEK) ha reso noti nel corso del 2003 due documenti di studio, l’uno intitolato *Incontrare i musulmani e l’altro Cristiani e musulmani: pregare insieme?* Nel secondo testo leggiamo: “*Nello sviluppo del pensiero protestante recente, la relazione con le altre religioni può essere descritta in un modo nuovo. Innanzitutto sia i cristiani sia i musulmani affermano che esiste un solo Dio. I cristiani imparano dalla Bibbia che Dio vuole la salvezza di tutte le genti. Dio agisce non solo tra i cristiani ma anche nel mondo intero. Perciò Egli agisce anche attraverso le religioni non cristiane. Dobbiamo accettare che i musulmani, secondo la propria autocomprendizione, ritengano di fare riferimento al Dio della Bibbia. Perciò dobbiamo sempre nuovamente chiarire che, in quanto cristiani, possiamo adorare solo il Dio trinitario, creatore attraverso il Figlio nello Spirito. Allo stesso tempo dobbiamo riconoscere che i musulmani pregano il Dio misericordioso pur non accettando il nostro concetto di Dio trinitario [....]. La teologia della chiesa ortodossa è permeata dalla certezza che lo Spirito Santo opera in modi che trascendono il pensiero e l’immaginazione umana e, perciò, non possono essere confinati entro nessun sistema teologico, né rispondere ad alcuna descrizione o realtà preconcetta. Tutto ciò che è nobile ed essenzialmente buono è opera dello Spirito Santo il cui frutto <amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fiducia, padronanza di sé> (Gal. 3,22) è essenziale per una coesistenza armonica. Da questa assicurazione di San Paolo siamo stati condotti a pensare che ovunque troviamo questo frutto possiamo percepire l’azione dello Spirito Santo. Ed è evidente che tale frutto si può trovare nella vita di molti musulmani. Tuttavia, finora, gli abitanti cristiani e musulmani delle regioni dell’Europa tradizionalmente ortodosse non hanno optato per la preghiera in comune [....]. Tra le motivazioni teologiche di questa scelta troviamo la diversa considerazione dell’incarnazione del Verbo di Dio e la fede nella santa Trinità*”. (da *Cristiani e musulmani: pregare insieme?* CCEE – KEK, Comitato *Islām in Europa* in Regno Documenti 1/2004, ed. Dehoniane Bologna, pag 40 – 41).

## Il Corano

Sfogliando l'indice del Corano con la traduzione e il commento di Alessandro Bausani alla voce Dio si rimane impressionati dal numero di citazioni alla caratteristica ‘*unico, senza eguali, né figli*’<sup>139</sup>. Tra le tante riportiamo alcune citazioni “*O uomini! Adorate dunque il vostro Signore che ha creato voi e coloro che furono prima di voi, a che possiate divenire timorati di Dio, il quale ha fatto per voi della terra un tappeto e del cielo un castello, e ha fatto scendere dal cielo acqua con la quale estrae dalla terra quei frutti che sono il vostro pane quotidiano; non date dunque a Dio degli eguali, mentre voi sapete tutto questo!*” (dalla sura della vacca 21-22).

“*Iddio stesso è testimonio che non c'è altro Dio che Lui, e gli angeli e i testimoni della scienza testimoniano ancora <Non c'è altro Dio che Lui, il Governatore con giustizia, il Potente, il Saggio>*” (dalla sura della famiglia di ‘Imràn, 18). “*E non mandammo prima di te alcun Messaggero per rivelargli: <non c'è altro Dio che Me: adorateMi!>*” (dalla sura dei profeti, 25).

Ma la sura fondamentale è la CXII (denominata la sura del culto sincero), brevissima, in cui Dio si rivolge come al solito a Maometto in tono perentorio *<Di': Egli, Dio, è uno, Dio l'eterno, non generò né fu generato e nessuno gli è pari>*. Si tratta della formulazione classica, secca e precisa del monoteismo islamico in cui probabilmente già si può vedere una contestazione dei fondamentali dogmi cristiani. Come se fosse la ripresa degli arabi dello Shemà Israel di Dt 6,4, il Corano ripete dunque con insistenza che Dio c'è e che Egli è unico. Sembra dunque che l'insegnamento di Maometto sia la continuazione della rivelazione biblica del Dio unico degli ebrei e dei cristiani. Abramo, il padre della fede, è presentato dal Corano come il difensore del monoteismo per eccellenza. Sottomesso a Dio si rivela fedele a quella religione delle origini, cioè quella che Mosé e Gesù avrebbero ricevuta e trasmessa dopo di lui (che purtroppo gli ebrei e i cristiani hanno falsificato cambiandone la sostanza). Si trattrebbe di quella vera religione senza misteri che l'Islam pretende di averla trovata da Maometto e trasmessa, tramite il Corano, a tutta l'umanità. Abramo di fronte alla sua gente è il difensore del monoteismo e il distruttore dei loro idoli. Riportiamo alcune citazioni. “*Disse a suo padre <O padre mi è stata data una scienza che tu non hai avuto, seguimi e ti condurrò sulla retta via>*” (19,42-43). E ai suoi avversari pagani dichiara: “*Volete polemizzare con me in merito ad Allah, quando è lui che mi ha guidato?*”(6,80). E in un altro passo: “*Il vostro Signore è il Signore dei cieli e della terra, è lui che li ha creati e io sono tra coloro che lo attestano. e (giuro) per Allah che tramerò contro i vostri idoli non appena volterete le spalle*” (21, 56-57).

---

<sup>139</sup> in II,22 116; III, 18; IV, 48, 117-119, 171; V,72; VI, 19, 100-101; X, 28-36, 68; XII, 38; XVI,22, 51; XVII, 42,111; XIX, 36; XXI, 25, 92, 108; XXIII, 91-92; XXV, 2; XXVI, 213; XXVII, 59-64; XXVIII, 70; XXX, 113; XXXVII, 4; XXXIX, 3-4, 36-38; XLI, 36; XLII, 6, 21; XLIII, 15, 81; XLIV, 8; LXXII, 18-20; CXII, 1-4.

Nel paragrafo successivo, facendo emergere alcune differenze tra il Dio cristiano e il Dio del Corano, si farà notare che l'Abraomo biblico non coincide con l'Abraomo considerato dai musulmani sulla base del loro testo sacro. C'è, infine, la professione di fede, la *shahada*, la quale fa di ogni uomo che la pronuncia con adesione dell'intelletto e convinzione del cuore un vero musulmano: “*Non vi è altro Dio che Allah*”. A questa *shahada* maggiore segue quella minore: “*e Maometto è l'inviato di Allah*”<sup>140</sup>. Non possiamo fare a meno di ricorrere anche a quello che dice la teologia musulmana su questo primo punto di confronto. Ci serviamo dell'opera di Cheikh Si Hamza Boubakeur<sup>141</sup>. Il trattato si apre con il capitolo dedicato all'Islam considerato come religione monoteista universale. Si legge: “*L'Islam, rivelazione divina è una religione monoteista[...]. comprende in sé la fede nel Dio unico e assoluto (Allah) e nella missione del Suo Inviato, Maometto che ha scelto per la trasmissione del suo messaggio [...]. Il Corano esclude tutte le dottrine religiose o filosofiche basate sul politeismo, la trinità, l'incarnazione [...]. Proclamando l'unicità e la trascendenza divina, il Corano condanna tutte le associazioni a Dio di un'altra divinità, di qualcun altro parente*”<sup>142</sup>. Al paragrafo relativo a Dio l'autore prosegue: “*Essere supremo, vivente, sussistente, trascendente, Dio è la causa prima e la causa finale di tutto quello che esiste. L'Islam insegnava che la sua essenza è misteriosa, ineffabile, inaccessibile alla ragione, come nei suoi sublimi attributi. Dio sfugge a tutte le concezioni elaborate dall'uomo, a tutte le rappresentazioni figurate e fabbricate*”<sup>143</sup>, “*Giudaismo, Cristianesimo e Islam, tutte e tre si rifanno alla dottrina di Abramo sulla concezione di Dio ma è necessario sottolineare i tratti essenziali. La concezione troppo stretta di un Dio personale, del giudaismo, è stata allargata e universalizzata dal cristianesimo [...]. Per il cristianesimo Dio è universale, è il Dio di tutto il genere uomo. Si è fatto per amore uomo e si è sacrificato*”<sup>144</sup>.

---

<sup>140</sup> Scrive Borrmans: “*A questa affermazione corrisponde il ritornello del pellegrino diretto verso la Mecca, il quale non cessa di ripetere <Eccomi, Dio mio, eccomi> aggiungendo subito <non hai associati, eccomi>. E ogni musulmano sa benissimo che gli basta, prima di morire, alzare l'indice della mano destra verso il cielo e pronunciare questa intera shahada per essere sicuro di entrare, perdonato, nel giardino o paradiso da Dio promesso, poiché l'unico peccato irremissibile è quello di dare a Dio degli associati, e dunque negare che Dio sia l'unico*” M. Borrmans, *il monoteismo islamico e l'immagine trinitaria di Dio* in Associazione teologica italiana, *Monoteismo cristiano e monoteismi*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 2001, pag. 102.

<sup>141</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, *Traité Moderne de Théologie Islamique*, Maisonneuve & Larose, Parigi 1993. (12^ edizione). L'autore è il Rettore onorario della Moschea di Parigi. Il volume mi è stato prestato da Don Davide Righi che ringrazio di cuore anche per l'opera di revisione dell'elaborato.

<sup>142</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 21 (testo in francese, propria traduzione).

<sup>143</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 53.

<sup>144</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 61 – 62.

## Differenze sostanziali e possibili “ponti”

In questo paragrafo cerchiamo di fare sintesi attorno ad alcune differenze sostanziali tra l’unicità di Dio attestata dalla Bibbia e quella coranica per cercare dei punti di contatto, dei “*ponti*” per il dialogo in vista dell’annuncio.

- a) Una prima differenza radicale è sul modo di concepire il discorso su Dio, sul fare teologia. Come si è già osservato nella valutazione critica posta alla fine del secondo capitolo, il Dio coranico è poco preoccupato di far conoscere se stesso quanto piuttosto la sua volontà. Questo ha segnato lo studio al punto che per diverso tempo non esistette nel vocabolario arabo una parola per dire teologia. Soltanto a partire dal IX secolo s’impone un termine specifico per la teologia: *kalām* che significa solo parola, discorso. Si tratta di un termine che svela il senso di pudore e di esitazione, spia di una carenza di legittimazione di ogni discorso umano fatto su Dio. Ci si può allora chiedere quale posto occupa la ragione nel Corano. Ad essa è richiesta di riflettere sui segni di Dio per dedurne l’esistenza e la sua signoria. La natura e il creato, afferma diverse volte il Corano, sono cosparsi di segni del divino per l’uomo che sano ragiona. Le meraviglie del mondo animale e vegetale parlano un loro chiaro linguaggio per l’uomo di sano intelletto<sup>145</sup>. Ma quando il discorso della ragione si distacca dai segni per tentare un suo discorso su Dio, ecco cosa risponde il Corano: “*E’ Dio che guida al vero! E chi è più degno di essere seguito, colui che guida al vero o chi non può guidare se non è guidato? [...] Ma i più di loro non seguono che una congettura, ma nulla serve la congettura di fronte alla verità*” (X, 35-36). Da questo testo emerge una conseguenza fondamentale. Per l’Islām solo Dio produce verità, l’uomo al massimo solo delle congetture e secondo l’Islam classico il pensare per congetture è una via pericolosa. Il pensiero umano pone solo ipotesi, non giunge alla verità. Questa gli può essere data solo dall’esterno nel senso che è calata direttamente dall’alto. La parola-verità (il Dio coranico dichiara di aver fatto scendere un libro alla fine di ogni era, da Adamo, ai profeti biblici sino a Gesù e a Maometto) non si cala nella storia presupponendo quindi un ambiente culturale, una filosofia in cui inserirsi o di cui portare a compimento le promesse inespresse. Ci sembra, tuttavia, che qui si possa stabilire un buon punto di contatto per il dialogo in vista

---

<sup>145</sup> “Il termine arabo che indica segni (*ayat*) è lo stesso termine che indica versetti coranici, coincidenza che non è certo sfuggita ai teologi dell’Islam per i quali il discorso divino che si snoda lungo i segni coranici fa da contrappunto al discorso dei segni naturali, ovvero al libro di Dio si affianca da sempre un libro della natura” C. Saccone, Allora Ismaele s’allontanò nel deserto.....i percorsi dell’Islam da Maometto ai nostri giorni, EMI, Padova 1999, pag. 166.

dell'annuncio del Dio di Gesù Cristo. Rileggendo l'itinerario di conversione di molti musulmani che hanno chiesto il battesimo, si rimane colpiti dalla sete di verità che c'è in essi. Lo sbocco nel cristianesimo, da questo punto di vista viene considerato come l'aver completato una ricerca di verità che da tanto tempo si sentiva dentro e che rimaneva al livello insufficiente nelle coordinate dell'Islam<sup>146</sup>. Si puo' sostenere che mentre l'ebraismo e il cristianesimo fondano la loro fede soprattutto sugli avvenimenti storici (meditando sull'uscita dall'Egitto il popolo ebreo comprende che Dio è Onnipotente e Salvatore, guardando i gesti e i fatti di Gesù, soprattutto la sua Pasqua, il cristiano scorge il mistero dell'amore di Dio), il Corano, invece, tende ad offrire un universo coerente. A poco a poco si forma un gusto per la verità anche se l'uomo non la può produrre. Riportiamo in nota l'itinerario di conversione partito da una ricerca di verità tratto dal testo di Jean Marie Gaudeul: *Vengono dall' Islām chiamati da Cristo*<sup>147</sup>. Il riflettere sui segni come dice il

---

<sup>146</sup> Si fa riferimento ad un bellissimo libro che raccoglie storie di musulmani che hanno chiesto il battesimo nella chiesa di Francia: Jean-Marie Gaudeul, *Vengono dall' Islām chiamati da Cristo*, EMI, Bologna 1995. Testo segnalatomi da Don Augusto Negri direttore del Centro F. Peirone di Torino.

<sup>147</sup> Si tratta della storia di Steven Masood, giovane pakistano di origine ahmadi. "Nato nel 1951. All'età di dieci anni sa che i musulmani dei dintorni insultano le persone del suo villaggio trattandole da infedeli, pagane, impure. Un giorno tocca a lui farne esperienza. Avendo udito un anziano dichiarare nella moschea: <Se qualcuno ha fede nella formula, può camminare sulle acque>, Masood si getta nel fiume e rischia di annegare. È tirato su dall'acqua dai pescatori della zona che ascoltano le sue spiegazioni e scoppiano a ridere dicendo: <Figlio di pagani: tuo padre è pagano, tua madre è pagana; tutta la tua famiglia è ahmadi. Come puoi credere che Dio ti ascolti, tu essere immondo.....via di qua, infedele, dì alla tua famiglia di farsi musulmana prima di tornare qui a provare>. Di ritorno a casa egli piange e chiede ai suoi genitori: <Ma papà, noi siamo musulmani....crediamo nel Corano, preghiamo cinque volte al giorno: perché quell'uomo ha detto che noi siamo pagani?>. Tutte le spiegazioni date di genitori, dai capi religiosi della comunità ahmadi e dalle altre comunità musulmane non basteranno a placare a sua inquietudine. Ciascuno degli interpellati è sicuro di avere ragione, ciascuno ha i suoi argomenti che gli altri confutano. Crescendo è sempre più assetato di conoscere la verità, e sempre più ribelle al fatto che la sua famiglia e la sua comunità si accontentino d'imporgli, d'autorità, le risposte stereotipate della loro verità. [...] A vent'anni Masood diventa domestico presso una famiglia musulmana ortodossa. Egli impiega il proprio tempo libero a leggere il Corano e a studiare dei commenti. Anch'egli è colpito da quei versetti coranici che parlano della Scrittura rivelata ai cristiani e agli ebrei. <Improvvisamente provai un grande desiderio di leggere la Bibbia, di cominciare con un nuovo atteggiamento, una nuova partenza. Sì lo sapevo, si diceva che la Bibbia era stata falsificata e alterata. Lo sapevo: gli eruditi musulmani mi avvertivano che lo studio della Bibbia avrebbe potuto corrompere e dissolvere la mia fede. Ma nel mio cuore sapevo che non era così. Se la mia fede avrebbe avuto un qualche valore, sarebbe sopravvissuta. Decisi seduta stante di lanciarmi in questo studio: avrei confrontato il Corano e la Bibbia. Dopotutto, mi dicevo, il Corano mi chiede di avere fede nella Bibbia. Allora è evidente che essa non poteva essere stata cambiata prima del tempo di Maometto>. Man mano che questo studio si sviluppa, Masood scopre il messaggio della Bibbia, quello del Cristo, della sua morte e resurrezione, della sua divinità. Davanti ad ogni nuova scoperta di una dissonanza tra la Bibbia e l'Islām ufficiale, Masood rilegge il Corano per scoprire la verità: vi scopre ogni volta una conferma della Bibbia. Il che significa che egli interpreta il testo coranico dandogli un senso diverso da quello che gli danno gli ulema musulmani. D'altra parte è disgustato dall'autoritarismo di questi ultimi che sembrano chiedere una fede cieca nella loro interpretazione. Vediamo, per esempio, come egli riflette sui miracoli di Cristo: <La sera dopo aprii la Bibbia a caso, e lessi - Molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome - . Quelle parole sembravano essere state scritte proprio per me, ma ancora una volta non riuscivo a mandare giù la divinità di Gesù, non potevo accettarla. I miracoli, la fede, la vita eterna! Chi era dunque Gesù? Il Corano parla dei miracoli di Gesù ma non di quelli della Bibbia. Le tradizioni dicono che Maometto avrebbe spacciato la luna in due [...], ma il Corano diceva esplicitamente che Maometto non aveva fatto miracoli... Recitai mentalmente Corano 13,7 : - Gli increduli dicono: perché non è stato fatto scendere un segno da parte del suo Signore? Tu sei soltanto un ammonitore - . Più avanti in Corano 29,50 si dice di Maometto: - Essi dicono: se almeno dei segni venuti dal suo Signore, fossero scesi su

Corano richiama anche l'inizio della lettera ai Romani dove Paolo parlando dei pagani scrive: “*Poiché ciò che di Dio si puo' conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità*” (Rm 1, 20). Un primo ponte, dunque, può far leva su questa sete di verità che si può tradurre in cammini di ricerca verso chi sinceramente si mette sulla strada della verità.

- b) Come si è già detto, nel Corano Abramo viene presentata come il vero musulmano, difensore del monoteismo. Ci chiediamo ora se l’Abramo biblico è l’Abramo del Corano. Oltre i testi coranici già citati, Abramo è presentato come colui che ha restaurato e purificato il Tempio (Ka’ba) della Mecca con l’aiuto del figlio Ismaele, il quale ormai precede Isacco nella lista dei profeti. Parecchie volte viene ricordato che Abramo “*fu un modello di fede obbediente ad Allah e sincero: egli non era affatto un politeista*” (16,120). L’Abramo coranico non è del tutto quello biblico: gli mancano le promesse di una terra e di una discendenza in cui “*saranno benedette tutte le nazioni della terra*” (Genesi 22,18)<sup>148</sup>. A proposito di Abramo Cheikh Si Hamza Boubakeur così si esprime nel suo trattato di teologia: “*Innanzitutto Abramo non è nato come giudeo [...]. Le tre religioni monoteiste si richiamano a giusto titolo ad Abramo e lo considerano come l modello perfetto del monoteismo. Ma divergono sul suo ruolo, la sua genealogia e la sua prima discendenza*”<sup>149</sup>.

L’autore insiste molto su Abramo che lotta contro il politeismo. Viene narrato il suo pellegrinaggio all’età di 17 anni ad un santuario babilonese. Mentre i partecipanti facevano

*di lui! Di: i segni sono unicamente presso Dio; io sono soltanto un ammonitore esplicito - . In altre parole il profeta Maometto non ha mai preteso di fare dei miracoli. Ma era chiaro che in Gesù i miracoli erano naturali come la respirazione! Provavo disagio nel pensare a tutto questo. Solo Dio poteva fare dei miracoli. Il Cristo faceva dei miracoli. Avrei osato trarre la conclusione logica che il Cristo era Dio?>. [...] A poco a poco questo studio della Bibbia, costantemente confermato dalla lettura del Corano, porta Masood alla certezza di aver trovato finalmente la verità. Si rivolge ad una Chiesa cristiana per esservi ammesso, non senza sperimentare la diffidenza che incontrano spesso i convertiti. Ma la sua certezza è ora tale che egli può affrontare, nello stesso tempo, la rottura definitiva con i suoi amici musulmani e la solitudine nella quale lo lascia la comunità cristiana freddamente ripiegata su se stessa*”.

(op.cit. pag. 63. 82 -83).

<sup>148</sup> “Per di più il suo monoteismo assume talvolta aspetti filosofici: argomenta con suo padre e rifiuta di adorare le stelle, la luna e il sole, perché non si può adorare qualcosa che viene ad apparire e poi tramontare. In fin dei conti, conclude il Corano, <Abramo non era né giudeo né cristiano, ma piuttosto credente e musulmano. E non era uno degli associatori> (3,67). L’Abramo coranico, araldo del puro monoteismo, appare così come l’antenato di Maometto. Come scriveva L. Massignon: <quest’ultimo profeta ritrova la fede di Abramo il suo più grande antenato>[...] Monoteismo intransigente, dunque, il quale suppone una quasi <semplicità aritmetica dell’unicità divina> ma un monoteismo che si distingue da quello dei filosofi dell’illuminismo razionalizzante perché <rivelato>, <ricordato> e <confermato> da una rivelazione permanente del Dio delle misericordie, come se la ragione umana fosse incapace di raggiungere il suo proprio fine da sola”. (M. Borrman, *il monoteismo islamico e l’immagine trinitaria di Dio* in Associazione teologica italiana, *Monoteismo cristiano e monoteismi*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 2001, pag. 105).

<sup>149</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 135-136.

il giro di tutti gli idoli per pregare e per offrire doni, “*ad Abramo ripugnava di praticare l’idolatria [...] con il pretesto di avere male ai piedi, si fermerà all’inizio del santuario giurando che non avrebbe mai reso onore a queste statue che costituivano ai suoi occhi delle bestemmie all’unico vero Dio*”<sup>150</sup>. Una delle differenze citate nel trattato con l’Abramo della tradizione ebraico-cristiana, è quella relativa ai figli. Dio ha chiesto ad Abramo di sacrificare il proprio figlio. “*Secondo la Genesi il candidato all’immolazione sarebbe stato Isacco mentre secondo la tesi musulmana si trattrebbe di Ismaele*”<sup>151</sup>. Secondo l’autore i capitoli dal XIV al XX della Genesi sarebbero stati rimaneggiati. Questo depone a favore della tesi classica dei musulmani: quella della falsificazione. Il compito fondamentale d’Ismaele sarebbe stato quello di purificare dagli idoli politeisti il “*mio tempio*” che secondo la tradizione musulmana corrisponde alla Ka’ba presso la Mecca.

La visione ebraico cristiana dice di certo di più di Abramo. Più che un antenato o modello per eccellenza del monoteismo, la Bibbia presenta Abramo come padre della fede che si fida delle promesse del Dio unico. Su questo punto permane una differenza e non ci riesce facile un punto d’aggancio che vada oltre il riconoscimento nel Corano di Abramo difensore del monoteismo comune ad ebrei cristiani e musulmani. Ma una comunanza non identica.

- c) Un terzo punto che prendiamo in considerazione in questo tentativo di cercare differenze e *ponti* d’aggancio, è l’idea di Dio Creatore. Il Dio coranico è certamente un Dio creatore ma in un modo radicalmente diverso rispetto la concezione ebraico-cristiana. In quest’ultima Dio crea il mondo in sette giorni e poi lo lascia alle sue leggi naturali ad esso proprie. Il Dio coranico, viceversa, è un Dio che crea in continuazione, da cui anzi tutto il creato dipende direttamente. In LV, 29 si legge: “*Ogni giorni lavora ad opera nuova*” e in L,15: “*Ci siam forse noi esauriti con la prima creazione?*” e ancora in XXXV,1: “*Lui aggiunge al creato ciò che vuole*”. Tutto il creato appare come appiattito dall’azione propulsiva di Dio. Dio spinge avanti le nubi, così come i vascelli sul mare, è l’artefice dell’alternarsi del giorno e della notte così come dell’alternarsi delle umane fortune. Dio può fare e disfare il mondo umano così come il mondo inanimato. Anche il trattato di Boubakeur si occupa di questo punto parlando della concezione di Dio: “*Per i giudei e i cristiani Dio è l’architetto e il sovrano della creazione. Per la sua costruzione come per la sua direzione, dona la sua persona, il suo lavoro e ordina il bisogno per sè di riposarsi [...] Tutta diversa è la*

---

<sup>150</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 138.

<sup>151</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 139.

*concezione nell'Islam. Alla luce dei suoi nomi Dio appare certamente infinito, universale, onnipotente, eterno, libero e personale ma il suo ruolo è di decidere e di ordinare [...] Quando crea è sufficiente che dica <sii> e la cosa è”<sup>152</sup>* Siamo dunque davanti ad un Dio estremamente interventista ma anche ad un Dio piuttosto diverso da quello rivelato dal cristianesimo. L'uomo non è collaboratore di Dio nella creazione; la stessa nozione biblica di 'alleanza' è inadeguata. Nella concezione coranica Dio detta le sue condizioni e l'uomo vi si deve adattare. E' difficile su questo punto stabilire un *ponte*, un aggancio anche se ci siamo sforzati di trovarlo. Dal Dio interventista che tuttavia è sempre 'altro' dal mondo, 'trascendente il mondo' (anche se nel corano si legge *Dio ti è più vicino che l'arteria*) ci si può agganciare, anzitutto, al Dio cristiano che, pur nella sua onnipotenza, è capace di condividere, può condividere, abbassarsi. Se Dio davvero è il donatore non si può sottrarre a questo processo e la conseguenza stessa è l'incarnazione. Il punto nodale che tiene insieme, senza contraddizione infinito e finito, è sempre Gesù Cristo. Su questo discorso i musulmani non potranno starci ma qui si tratta di cercare agganci per l'annuncio. In secondo luogo si nota che nella visione cristiana Dio crea di nuovo nel suo Figlio Gesù Cristo, facendo partecipare gli uomini al mistero della Pasqua. Si tratta in altri termini di tutta la visione paolina legata al concetto di "nuova creatura"<sup>153</sup>. Anche se nella visione musulmana non esiste il concetto di inabitazione divina. In Rom 8,19-23 c'è un passaggio molto interessante: "*La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità, non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa, e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo*". Anche il mondo materiale creato per l'uomo partecipa al suo destino. Maledetto a causa del peccato dell'uomo (Gn 3,17), si trova attualmente in una situazione di caducità. Come il corpo dell'uomo è destinato alla gloria, così anche il mondo sarà oggetto di redenzione. E' chiaro che ci sono differenze sostanziali tra le due concezioni! Nella teologia musulmana non esiste il concetto di redenzione e gli interventi di Dio sulla creazione sono ben diversi, ma, come andiamo ripetendo, qui si tratta di fare emergere un *ponte* d'aggancio che potremo sintetizzare così: sulla creazione il Dio

---

<sup>152</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 62.

<sup>153</sup> Si veda, ad esempio, 2Cor 5,17: “Se uno è in Cristo è una creatura nuova”

del Corano interviene ma anche nella concezione cristiana sulla creazione Dio interviene per renderla nuova attraverso la Pasqua del suo Figlio nella dinamica del ‘*già e del non ancora*’.

- d) La vera questione sulla quale cercare degli agganci è il nodo della concezione cristiana del Dio uno e trino. Su questo problema c’è un contenzioso tra cristiani e musulmani che pian piano si dovrà con pazienza superare. Se stiamo ai testi del Corano ci si rende conto che la concezione trinitaria non è quella tipicamente cristiana. Nella sura delle donne leggiamo: “*O gente della scrittura non eccedete nella vostra religione e non dite su Allah altro che la verità. Il Messia Gesù, figlio di Maria, non è altro che un messaggero di Allah, una sua parola che Egli pose in Maria, uno spirito da lui (proveniente). Credete dunque in Allah, nei suoi messaggeri. Non dite <tre>, smettete! Sarà meglio per voi. Invero Allah è un Dio unico. Avrebbe un figlio? Gloria a Lui! A lui appartiene tutto quello che è nei cieli e tutto quello che è sulla terra. Allah è sufficiente come garante*” (4,171). Il versetto riporta la tesi tradizionale dell’Islām con il rifiuto di qualsiasi dimensione sovrumana della sua identità. I versetti più interessanti sono verso la conclusione della sura della mensa. In 5,116-117 leggiamo: “*O Gesù, figlio di Maria, hai forse detto alla gente <Prendete me e mia madre come due divinità all’infuori di Allah?>, risponderà <Gloria a Te! Come potrei dire ciò di cui non ho il diritto? Se lo avessi detto, Tu certamente lo sapresti, che tu conosci quello che c’è in me e io non conosco quello che c’è in Te.*<sup>154</sup> *In verità sei il supremo conoscitore dell’inconoscibile. Ho detto loro solo quello che tu mi avevi ordinato di dire: - Adorate Allah mio Signore e vostro Signore - . Fui testimone di loro finché rimasi presso di loro; da quando mi hai elevato, Tu sei rimasto a sorveglierli. Tu sei testimone di tutte le cose>*”. Scrive Borrmans<sup>155</sup>: “*Si può così pensare che l’insegnamento coranico di Maometto abbia malinteso la fede dei cristiani in un Dio uno e Trino, pensando erroneamente che si trattasse di una triade in cui Gesù sarebbe <il terzo dei tre>, perché sua madre, Maria, sarebbe la compagna di Dio stesso. A conferma di tale visione sbagliata si può ricorrere ai due versetti che proclamano che <in verità Egli, esaltata la sua maestà, non si era preso né compagna né figlio> (72,3); e <come potrebbe avere un figlio, se non ha compagna, Lui che ha creato ogni cosa e che tutto conosce? Ecco il vostro Signore! Non c’è altro Dio che Lui, il creatore di tutte le cose. AdorateLo dunque. E’ Lui che provvede ad ogni cosa>* (6,

<sup>154</sup> Si noti il linguaggio che immediatamente fa venire alla mente il testo di Gv 10,14-15: “*Io sono il buon pastore, conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me, come il Padre conosce me e io conosco il Padre; e offro la mia vita per le pecore*”.

<sup>155</sup> M. Borrmans, *Monoteismo cristiano e monoteismi*, in Associazione Teologica Italiana, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 2001, pag 114.

101 – 102) ”. In conclusione si può affermare che il Corano dimostra che Maometto si è fatto delle rappresentazioni non corrette della fede trinitaria dei cristiani. Pur con lo scoglio dell’identità di Gesù, il tentativo di correggere la triade coranica per annunciare il Dio uno e trino cristiano potrebbe essere un’ulteriore *ponte d’aggancio*<sup>156</sup>. Questo impone anche compiti ulteriori alla riflessione dogmatico cristiana che Antonio Staglianò illustra nella raccolta di saggi dell’Associazione Teologica Italiana<sup>157</sup>.

## Conclusione

Facciamo sintesi dei “*ponti*” trovati esaminando la questione dell’unicità d Dio:

1. “Una condizione favorevole”: far leva sulla sete di verità che caratterizza la struttura di un musulmano e che si può tradurre in cammini di ricerca verso chi sinceramente si mette sulla strada della verità.
2. Nella riflessione sul Dio creatore che nella concezione coranica è sbilanciato sull’interventista pur sempre ‘altro’ dal mondo, ‘trascendente il mondo’ (anche se nel Corano si legge *Dio ti è più vicino che l’arteria*) ci si può agganciare, anzitutto, al Dio cristiano che, pur nella sua onnipotenza, è capace di condividere, può condividere, abbassarsi. Se Dio è il donatore è logico che non si possa sottrarre alla dinamica dell’incarnazione. Sulla creazione il Dio del Corano interviene ma anche

---

<sup>156</sup> “Il monoteismo cristiano si trova nelle energiche parole di K. Barth: <Viva Iddio, non per questa insensata gioia per il numero uno. Non si tratta del numero uno, ma di questo soggetto nella sua assoluta unicità e diversità nei confronti di ogni altro ente, diverso da tutte le ridicole divinità inventate dall’uomo> (*Dogmatik in Grandrib*, 1947, pag 51). In tal modo Barth ha fatto risultare esattamente ciò che monoteismo significa per ebrei e musulmani. Quanto vi è di specifico nel monoteismo cristiano sta nel fatto che la fede cristiana si richiama al Dio uno ed unico che è contemporaneamente il Dio trino. Le radici di questo problema si trovano nella necessità che i cristiani hanno di darsi ragione di Gesù Cristo e del suo rapporto con il Dio eterno e unico. [...] Quando i cristiani affermano e annunciano questo Gesù come consustanziale Figlio di Dio e assieme allo Spirito Santo, lo pongono a formare un’unica Trinità, per gli ebrei e i musulmani ciò deve essere qualcosa di blasfemo. Il monoteismo cristiano quale monoteismo trinitario non è un politeismo o, per meglio dire, un triteismo (fede in tre dèi diversi). <Non si tratta di tre dèi, di un Dio spaccato e in sé diviso. La Trinità non parla di tre dèi, ma proprio la Trinità, così come la Chiesa cristiana l’ha sempre intesa, né le sarebbe possibile trovare altro nella scrittura, parla ancora una volta, e davvero a ragione, dell’uno e unico Dio. Si tratta dell’unica opera dell’unico Dio, ma dell’unica opera in intimo movimento. Tre volte l’unico e il medesimo, triplice ma soprattutto trino, egli il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, in se stesso e nell’alto dei cieli e nella sua rivelazione> (op. cit pag 53)” U. Tworuschka in *Islam, cristianesimo ed ebraismo a confronto*, Piemme, Casale Monferrato, voce *Monotesimo* pag. 477.

<sup>157</sup> “Le sfide dei monoteismi per il ripensamento della dottrina trinitaria: prospettive sistematiche” in op. cit. pag 121 – 151.

nella concezione cristiana sulla creazione Dio interviene per renderla nuova attraverso la Pasqua del suo Figlio nella dinamica del ‘*già e del non ancora*’.

3. Nel nodo della Trinità cercare di correggere un malinteso che ha segnato non poco i rapporti tra cristiani e musulmani relativo alla triade coranica per annunciare il Dio uno e trino cristiano<sup>158</sup>.

### 5.3. La provvidenza di Dio

#### La Bibbia

Nella Bibbia il concetto esplicito di provvidenza è testimoniato a partire dalla letteratura sapienziale<sup>159</sup>. Anche se il concetto di provvidenza non si trova nel Nuovo Testamento, l’idea di una provvidenza divina è implicitamente una componente della teologia neotestamentaria. Solo in base alla cura provvidente di Dio è possibile per l’uomo orientarsi completamente verso l’ultimo fine della provvidenza del Signore, vale a dire il regno di Dio<sup>160</sup>. Secondo la prospettiva neotestamentaria la storia della salvezza non si distacca dalla storia del mondo, anzi in questa si compie. La vita e la morte di Gesù sono componenti essenziali della provvidenza divina. Questo è il

---

<sup>158</sup> Su questo punto nella lettera di risposta al musulmano da parte del cristiano Al Kindi, contenuta nell’opera *Apologia del cristianesimo*, troviamo un passaggio interessante: “*In questo ultimo passaggio Dio rinnovò chiaramente la menzione del monoteismo e alluse alla Trinità delle persone quando disse: < Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe >. Così facendo egli enumerò le tre persone dopo aver menzionato il monoteismo che fu così restaurato come era nell’antichità. Dunque Dio è assolutamente uno in tre persone poiché ha detto insieme, < Dio dei vostri antenati > poi ha ripetuto la parola < Dio > tre volte. Possiamo forse dire che sono tre dèi o un solo Dio ripetuto tre volte? Se noi diciessimo che sono tre dèi cadremmo nel politeismo, e produrremmo affermazioni deformi e insidiose. Se noi diciessimo che si tratta di un solo Dio ripetuto tre volte, non riconosceremmo al Libro la sua verità perché egli avrebbe potuto dire: Dio dei vostri antenati: Abramo, Isacco, Giacobbe. Dunque il testo cela un’altra spiegazione, sulla quale già ci siamo interrogati, e che così riassumiamo. Ripeto la parola Dio tre volte nell’affermazione < Dio dei vostri antenati, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe > affinché il lettore sappia che vi è contenuto un mistero cioè che egli è un solo Dio in tre persone. Quindi le tre persone sono un solo Dio, e un solo Dio è tre persone*” (op. cit. pag. 82).

<sup>159</sup> Sap 14,3: “*Ma la tua provvidenza, o Padre, la guida [la barca] perché tu ha predisposto una strada anche nel mare, un sentiero sicuro anche tra le onde*” – Sap 17,2: “*Gli iniqui credendo di dominare il popolo santo, incatenati nelle tenebre e prigionieri di una lunga notte, chiusi nelle case, giacevano esclusi dalla provvidenza eterna*”.

<sup>160</sup> Mt 6, 25-34: “*Perciò vi dico nella vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete; la vita forse non vale più del cibo e il corpo più del vestito? Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non contate voi forse più di loro? E chi di voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un’ora sola alla sua vita? E perché vi affannate per il vestito? Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. Eppure io vi dico che neanche Salomone, in tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. Ora se Dio veste così l’erba del campo, che oggi c’è e domani verrà gettata nel forno, non farà assai più per voi gente di poca fede? Non affannatevi dunque dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo? Di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta. Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena*”.

tema della predicazione del cristianesimo primitivo<sup>161</sup>. Secondo la concezione neotestamentaria, dunque, la storia del mondo è permeata in maniera determinante dalla provvidenza di Dio. Collegato a questo discorso si pone quello sulla ‘grazia di Dio’. Nell’Antico Testamento questo termine, nel contesto dell’alleanza tra Jahwè e il suo popolo, indica la dedizione salvifica liberamente donata all’uomo dall’amore di Dio<sup>162</sup>. Nel Nuovo Testamento la grazia indica la salvezza donata da Dio agli uomini per il tramite di Gesù Cristo. E’ soprattutto la teologia paolina che coniuga la grazia con l’evento Cristo. Intendere l’opera della redenzione come un evento salvifico dovuto alla grazia è quanto Paolo nella lettera ai Romani sviluppa nei suoi concetti fondamentali<sup>163</sup>.

### La riflessione della teologia e il Concilio Vaticano I

Nel corso della storia della teologia il dato biblico è stato esplicitato. Si fa larga l’opinione che la grazia è l’aiuto diretto di Dio offerto per la salvezza dell’uomo indebolito dal peccato originale. La vera questione diventerà quella dell’incontro delle due libertà: quella divina e quella umana, il rapporto tra l’amore di Dio che si dona liberamente e la responsabilità dell’uomo. Si può ben dire che la libertà di Dio che in Cristo dona la salvezza all’uomo è la condizione di possibilità della libertà dell’uomo. Il Concilio Vaticano I ha definito la realtà della provvidenza divina per metterla al riparo dalle false interpretazioni panteistiche, dualistiche, deistiche e fatalistiche. Accanto a questa esplicita dogmatizzazione, da parte cattolica soltanto poche asserzioni dottrinali fanno implicitamente riferimento alla provvidenza di Dio (ad esempio nella condanna delle eresie di Priscilliano, dei Valdesi e di Wicliff). Ma la prassi vissuta della fede dimostra la convinzione cristiana di una provvidenza divina e dell’intervento di Dio nella storia<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> Atti 2,23: “[Gesù di Nzaareth] dopo che, secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, fu consegnato a voi, voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empi e l'avete ucciso”.

<sup>162</sup> 1Re 8,23 – Is. 55,3

<sup>163</sup> Rm 3, 21-24: “Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c’è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Gesù Cristo”.

<sup>164</sup> “La Santa Chiesa Cattolica Apostolica Romana crede e confessa che vi è un solo Dio vero e vivente, Creatore e Signore del cielo e della terra, onnipotente, eterno, immenso, incomprensibile, infinito per intelligenza e volontà e per ogni perfezione; il quale, essendo una singola, semplice del tutto e immutabile sostanza spirituale, si deve dire distintamente ed essenzialmente dal mondo, in sé e da sé beatissimo, e ineffabilmente eccelso sopra tutte le cose, che sono al di fuori di Lui e che si possono pensare” [DS 3001] – “Questo solo vero Dio per sua bontà e <per sua virtù onnipotente>, non per crescere né per acquisire la sua beatitudine, ma per manifestare la sua perfezione attraverso i beni, che impartisce alle creature, con disegno liberissimo insieme dall’inizio del tempo creò dal nulla l’una e l’altra creatura, spirituale e corporale, cioè angelica ed esistente nel mondo, e quindi l’umana quasi intermedia, costituita di spirito e di corpo”[DS 3002] – “Dio poi con la sua provvidenza difende e governa tutte le cose, che ha creato,

## Il Corano

Nel Corano la qualità del “provvidente” è attribuita in moltissimi passi a Dio.<sup>165</sup> Tra le diverse citazioni ne riportiamo due: “*E rammentate quando voi eravate pochi e disprezzati sulla terra, timorosi che gli altri vi portassero via, e Dio vi diede asilo e vi confermò colla sua trionfale assistenza e vi provvide delle cose buone, e che foste a lui riconoscenti*”(VIII,26) – “*Egli è colui che vi mostra i suoi segni e fa scendere per voi provvidenza dal cielo; ma non medita che quegli che a Lui si volge pentito*” (XL, 13). Molti dei testi citati in nota presentano l’oggetto della provvidenza di Dio come il suo donare l’acqua o il vento a beneficio della terra o il dono del giorno e della notte. Ci si ritrova davanti all’idea di Dio creatore che non lascia autonomia alle leggi della natura ma che direttamente interviene. Dietro il discorso della provvidenza di Dio che, stando al Corano non viene negata anzi esaltata, sta una questione ben più profonda: quella della sua libertà. C’è un ritornello che ritorna molte volte nel Corano: Dio fa ciò che vuole, è libero di aiutare o di sviare chi vuole. Allah, dunque, non è tenuto neanche a dare o a non dare a seconda dei meriti o dei demeriti. Si potrebbe dire che il campo di Allah è l’intero creato e lui è l’unico proprietario e fa ciò che vuole. Anche espressioni come *<e a Dio così piace>* oppure *<salvo che Dio non disponga diversamente>* costellano le sure craniche per enfatizzare la libertà divina. Il trattato di teologia di Baoubakeur dedica su questo argomento il capitolo conclusivo della seconda parte intitolandolo “determinismo e predestinazione”. Nella prima pagina si legge: “*L’Islām implica per definizione il dono di sé a Dio, l’abbandono confidente alla sua volontà. Il credente non può donarsi a Dio e considerarsi in rapporto a Lui come indipendente nei suoi atti, nella misura in cui la sua sottomissione è completa, sincera, definitiva [...] Ha una volontà relativamente libera, subordinata a quella di Dio. L’Islām fa della predestinazione un atto di fede*”<sup>166</sup>. L’autore si chiede se allora l’Islām rigetti l’idea di libertà. La risposta che viene data è particolarmente interessante! Non è la libertà ad essere rifiutata ma “*soltanto al posto di avere una concezione astratta [...] [l’Islām] ne ha una concezione biologica che non esclude né il suo aspetto filosofico, né il suo aspetto pratico*”<sup>167</sup>. Allora in che senso si può parlare di libertà? La teologia musulmana non può che

---

<stendendosi vigorosamente da una all’altra estremità e governando ogni cosa in modo adatto>(cfr. Sap 8,1). <Ogni cosa è nuda e palese agli occhi di Lui> (Eb. 4,13), anche quelle cose, che avverranno per libera azione delle creature.” [DS 3003]. (trad. Italiana in *La fede della Chiesa*, a cura di Balboni D., ed. Studium, Roma 1967).

<sup>165</sup> II, 22, 29; VII, 57-58; VIII, 26; XI, 6; XVI, 10-18, 80 -81; XVII, 70; XXII, 65; XXIII, 17 – 22; XXV, 47-50; XXVII, 60-64; XXIX, 60-67; XXX, 20-25, 37-38, 48-54; XXXI, 10-11, 20, 29-31; XXXII, 27; XXXIV, 24; XXXV, 3,9, 12-13, 27; XXXVI, 33-45, 71-73; XXXIX, 21; XL, 13, 61-65, 79-80; XLI, 10-12; XLIII, 10-14; L, 6-11; LV passim; LVI, 58-73; LVII, 15,19,21,23; LXXI, 19; LXXIV, 17-20; LXXVII, 25-27; LXXVIII, 6-16; LXXX, 24-32; XCIII, 6-11.

<sup>166</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 231.

<sup>167</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 231.

partire da una certezza fondamentale che Boubakeur esprime in questo modo: “*Dio anzitutto ha creato e l'uomo fa parte della creazione e dipende da Lui nella sua vita, nella sua persona, nelle sue acquisizioni e nella sua morte. Non c'è né movimento, né inerzia senza il permesso di Dio. Tutto, ivi compreso l'uomo, è sottomesso ad una predestinazione universale e <intemporel> istituita da Dio [...]. Questo è così vero che l'uomo non può fuggire al determinismo universale. Questo è così vero che egli non può scegliersi la razza, l'epoca nella quale vivere, il suo sesso, i fattori fondamentali che pesano sulla sua nascita (la condizione sociale, la lingua materna), né il colore, la sua intelligenza, le sue capacità, il suo scienziato, etc....[...] Egli è apparentemente libero di scegliere perché in realtà egli è dettata dal suo ultimo impulso. Agisce dunque di una libertà relativa orientata per Dio, in un senso o in un altro*”<sup>168</sup>. Viene riportata la traduzione di un commento al Corano di Tabari che scrive: “*Colui che Dio vuol mettere nella via del bene, Egli [Dio] gli renderà facilmente accessibile la via del bene. Colui che Dio vuol mettere nella via del male, Egli [Dio] gli renderà facilmente accessibile per lui la via del male*”<sup>169</sup>. L'autore del trattato, alla fine del capitolo cerca di difendersi dalle accuse che ‘*gli avversari dell'Islam*’ presentano su questa questione. Sono le accuse di fatalismo che esclude tutte le libere iniziative e che quindi generano rassegnazione e passività. Boubakeur risponde in questo modo: “*L'Islam si onora di essere la sola religione che sa conformarsi alla scienza che postula che tutto nell'universo è sottomesso alle leggi di un determinismo prestabilito, che è esplicitamente proclamato nel versetto 65 della terza sura. [...] L'Islam non è la religione della passività. Fa, al contrario, della fede ella stessa uno sforzo permanente e si vuole una dottrina dinamica, continua ed efficiente nel quadro di una libertà relativa individuale*”<sup>170</sup>.

### Differenze sostanziali e possibili “ponti”

Quanto fin qui detto pone dei problemi e degli interrogativi enormi: se la sola volontà di Dio è l'unico criterio morale nel senso che Dio non fa una cosa perché è buona ma una cosa è buona perché l'ha fatta e voluta Dio, che posta occupa l'uomo in questa concezione? Se tutto quello che avviene nella sfera del creato è opera più o meno diretta di Dio, dove vanno a finire la libertà e la responsabilità dell'uomo? Questi problemi sono stati discussi anche all'interno della teologia

---

<sup>168</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 233.

<sup>169</sup> Tabari, Jami u-l-Bayan, XXX, 224 et notr Traduction commentée du Coran, T. II, pp 1232-33 in Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 233.

<sup>170</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 234.

musulmana<sup>171</sup> senza arrivare ad una soluzione univoca. Il Corano è punto d'appoggio sia per i sostenitori del libero arbitrio ricordando incessantemente all'uomo la sua responsabilità e il giorno del giudizio finale, sia per i sostenitori di una tesi che potremmo chiamare ‘*predestinazionista*’ (Dio guida chi vuole e svia chi vuole). Questo lo si potrebbe ritenere un punto di fragilità dell'impostazione coranica e quindi un possibile *ponte* per la presentazione cristiana del concetto di libero arbitrio elaborato dalla teologia cattolica? Indubbiamente qui c'è una sostanziale differenza con le concezioni del Dio cristiano e con le equazioni Dio-bene e Dio-amore. Eppure nel Padre nostro c'è una richiesta particolarmente interessante: “*E non ci indurre in tentazione*”. Un musulmano che ascolta queste parole si trova perfettamente in linea alla propria sensibilità che crede all'arbitrarietà e imprevedibilità dell'essere divino. Anche questo può essere un *ponte* nell'annuncio. Il bene operare di Dio ci consta da quanto lui stesso dichiara liberamente di fare o voler fare, non già da un obbligo a ben operare che l'uomo può attribuirgli. Collegato a questo discorso c'è anche un ulteriore punto della teologia musulmana. Allah è ritenuto creatore non solo delle sostanze corporee e spirituali ma anche dei suoi accidenti (cioè delle modificazioni). Questo sostanzialmente significa nei confronti dell'uomo che Dio è il creatore non solo del composto umano ma anche dei suoi singoli atti. Dio, allora, creerebbe tutti gli atti umani buoni e cattivi e all'uomo spetterebbe di limitarsi ad acquistarli. La responsabilità umana si fonderebbe solo sull'esile appiglio dell'acquisto di atti da lui non prodotti. Su questo punto rimane una grossa questione: la decisione con cui l'uomo acquista o qualifica gli atti per lui creati è una decisione tutta sua o c'è un intervento della volontà divina?

### Conclusione

Si potrebbe concludere dicendo che il tema della Provvidenza di Dio chiama in causa altri temi come il concetto cristiano di grazia, che non esiste nella teologia musulmana, e la questione della libertà che sul versante musulmano è più orientata a quella di Dio mentre su quello cristiano a quella dell'uomo. Dal Corano emerge un Dio che aiuta perché è onnisciente e nulla gli sfugge ma

---

<sup>171</sup> “Il problema è stato ampiamente discussso a partire dal secondo secolo dell'egira (VIII° secolo d.C.). dai teorici della predestinazione. Si sono messi a confronto i Mu'tazilites, sostenitori del libero arbitrio rappresentati tra gli altri da Wāsil-b 'Ata', Hasan b. Alkhayyāt, 'Ab Haschim-i-Jubbā'i e i filosofi dogmatici (*mutakallimūn*) tra i quali i più illustri furono: ?Ahmed ibn Hanbal[...], 'Uthman-d-Darimi e soprattutto Abù-l-Hasan-l-Ash'ari”. (Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 232). Il Trattato *La Libertà* di Teodoro Abù Qurrah, presentato nel secondo capitolo della testi, riflette questa discussione. “Nella tradizione coranica determinismo e libero arbitrio umano sono due concetti che ritroviamo spesso l'uno accanto all'altro nel testo sacro. E questo spiega l'emergere ben presto di una tendenza a favore del libero arbitrio umano, in contrasto con la posizione ortodossa che difendeva invece l'assoluta arbitrarietà di Dio, in merito alla creazione degli atti dell'uomo. Questi ultimi paragonavano i loro avversari, sostenitori della capacità d'autodeterminazione da parte dell'uomo, ai cristiani empi ed associazionisti, poiché interpretavano il libero arbitrio come la possibilità da parte della creatura di creare al fianco di Dio” (dall'introduzione di Paola Pizzi in op. cit. pag. 58).

non si può parlare di un’ abitazione dello Spirito nell’uomo perché l’uomo possa rivolgersi a Dio. L’unico ponte, piuttosto debole , è quello che parte dall’ultima richiesta del Padre Nostro: “*e non ci indurre in tentazione*” che corrisponde al modo musulmano di sentire Dio che può intervenire anche con una non-provvidenza.

#### **5.4. Il Mediatore**

*“Credo in un solo Signore Gesù Cristo,  
unigenito Figlio di Dio,  
nato dal Padre prima dei secoli,  
Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero,  
generato e non creato,  
della stessa sostanza del Padre.  
Per mezzo di Lui tutte le cose sono state create.”*

In questo paragrafo cerchiamo di considerare come il concetto di “mediatore” è considerato nel cristianesimo e nell’Islām con la continua preoccupazione di cercare ‘ponti’ d’aggancio per il dialogo e l’annuncio di Gesù Cristo.

#### La Bibbia

Una caratteristica essenziale ai fini di una differenziazione della fede cristiana in Dio nei confronti dell’ebraismo e dell’Islām è indubbiamente lo stretto legame con la persona di Gesù Cristo. Messaggio centrale di tutto il Nuovo Testamento è che Dio si è donato definitivamente e irrevocabilmente in Cristo, nella sua esistenza e nel suo morire ‘per noi’. In questo senso si può parlare di Gesù Cristo come mediatore. Si potrebbe dire che in Cristo la Trinità si allarga per accogliere l’uomo, il creato. Richiamiamo brevemente alcuni testi ordinati sotto alcuni titoli.

##### **a) La mediazione di Cristo in ordine alla creazione e alla ricapitolazione**

*“Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono” (Col 1,16-17).*

*“In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste”* (Gv 1,1-3).

*“[la sua grazia] Dio l’ha abbondantemente riversata su di noi con ogni sapienza e intelligenza, poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto, nella sua benevolenza, aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra”* (Ef 1,8-10).

*“Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo”* (Eb 1,1-2).

### **b) la mediazione di Cristo come via al Padre**

*“Dio nessuno l’ha mai visto: proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato”* (Gv 1,18).

*“Gli disse Tommaso: <Signore dove vai e come possiamo conoscere la via?>. Gli disse Gesù: <Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se conoscete me, conoscerete anche il Padre; fin da ora lo conoscete e lo avete veduto>. Gli disse Filippo: <Signore , mostraci il Padre e ci basta>. Gli rispose Gesù: <Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: mostraci il Padre?>”* (Gv 14,5-9).

*“Cristo infatti non è entrato in un santuario fatto da mani d'uomo, figura di quello vero, ma nel cielo stesso, allo scopo di presentarsi ora al cospetto di Dio in nostro favore”* (Eb 9,24).

### **c) la mediazione di Cristo nel mistero della sua redenzione**

I cristiani attribuiscono alla morte di Gesù un significato salvifico, una morte ‘per’. Per mezzo della sua passione, morte e risurrezione, l’amore di Dio per gli uomini è diventato definitivamente visibile.

*“Poiché l’amore di Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro” (2Cor 5,14-15).*

*“Perché piacque a Dio di far abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a se tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli” (Col 1,19-20).*

*“Per questo egli è mediatore di una nuova alleanza, perché essendo ormai intervenuta la sua morte in redenzione delle colpe commesse sotto la prima alleanza, coloro che sono stati chiamati ricevano l’eredità eterna che è stata promessa” (Eb 9,15).*

*“Voi sapete che non a prezzo di cose corruttibili, come l’argento e l’oro, foste liberati dalla vostra vuota condotta ereditata dai vostri padri, ma con il sangue prezioso di Cristo, come di agnello senza difetti e senza macchia” (1Pt 1,18).*

*“In questo sta l’amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati. (1Gv 4,10).*

Dietro questo punto di vista si scopre l’idea veterotestamentaria di sacrificio espiatorio. Come il sacrificio del culto aveva il compito di riconciliare gli uomini con Dio, come l’animale sacrificato li doveva purificare dalla colpa, così Gesù Cristo ha definitivamente riconciliato gli uomini con Dio per mezzo della sua passione e della sua morte in croce, facendosi carico di tutte le colpe<sup>172</sup>. In Ebrei 5,7 - 9 leggiamo: *“Cristo, nei giorni della sua vita terrena, offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo dalla morte e fu esaudito per la sua pietà; pur essendo Figlio imparò l’obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono”.*

---

<sup>172</sup> *“Il Dio cristiano trova nella croce il massimo di esteriorizzazione possibile a un Dio che si dona nell’amore: qui Dio si estrinseca tutto per l’altro senza rinunciare a se stesso”*. A. Staglianò, *Monoteismo cristiano e monoteismi*, in Associazione Teologica Italiana, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 2001, pag 130.

**d) per la mediazione della Pasqua di Gesù, gli uomini partecipano della vita divina**

*“A quanti però l’hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati” (Gv 1,12 – 13).*

*“Fratelli, non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo stati sepolti insieme con lui nella morte, perché anche Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così che anche noi possiamo camminare in una via nuova” (Rm 6,3 – 4).*

*“Quando si sono manifestati la bontà di Dio salvatore nostro, e il suo amore per gli uomini, egli ci ha salvati non in virtù di opere di giustizia da noi compiute, ma per sua misericordia mediante un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo effuso su di noi abbondantemente per mezzo di Gesù Cristo, Salvatore nostro, perché giustificati dalla sua grazia, diventassimo eredi, secondo la speranza della vita eterna” (Tt 3,4 - 7).*

*“Sia benedetto Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo; nella sua grande misericordia egli ci ha rigenerati, mediante la resurrezione di Cristo dai morti, per una speranza viva, per una eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce” (1Pt 1,3 – 4a).*

Come scrive Antonio Staglianò<sup>173</sup>: “Per la fede cristiana, l’evento dell’autodonazione di Dio in Gesù Cristo, morto e risorto, è l’unico fondamento del discorso su Dio. Per riferimento a quest’evento, la fede è fede pasquale, cioè salvifica, incontro vero con il Dio vero che salva. Questa coscienza cristocentrica mette in rilievo l’insuperabilità della rivelazione di Cristo per ogni conoscenza di Dio. Il riferimento alla vicenda storico-salvifica cristiana è allora la condizione in trascendibile dell’accessibilità al mistero di Dio: si raggiunge la verità di Dio in sé nell’evento della sua manifestazione pasquale avvenuta nella storia degli uomini. La storia di Gesù di Nazareth, gli acta et passa della sua vita, non solo descrivono la forma di umiliazione dell’amore di Dio nell’orizzonte temporale dell’amore umano, ma dicono l’essere stesso di Dio, la sua ontologia, il suo in-sé eterno, toccano veramente la sua identità trinitaria”<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> op cit pag. 133

<sup>174</sup> Jean Marie Gaudeul in *Vengono dall’Islam chiamati da Cristo*, EMI, Bologna 1995 nel presentare cammini di musulmani che hanno chiesto il battesimo, descrive che una delle cose che colpiscono del cristianesimo è il “morire per” di Gesù, la sua croce causa di salvezza nella quale leggere l’esperienza del fallimento e del male: “Un’altra

## Il Concilio Vaticano II

Nel Concilio Vaticano II la categoria di ‘*mediazione*’ si trova in modo particolare nella *Lumen Gentium*, la costituzione dogmatica sulla Chiesa, ed è applicata a Cristo. Riportiamo alcuni testi.

“*Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, come un organismo visibile; la sostenta incessantemente, e per essa diffonde su tutti la verità e la grazia*” (LG 8)<sup>175</sup>.

“*Uno solo è il mediatore secondo le parole dell’apostolo: <Infatti non vi è che un solo Dio, e uno solo è anche il mediatore tra Dio e gli uomini, Cristo Gesù, uomo lui stesso, che per tutti ha dato se stesso, come riscatto> (1Tm 2, 5 – 6)*” (LG 60)<sup>176</sup>.

“*Nessuna creatura infatti può mai essere paragonata col Verbo incarnato e Redentore; ma come il sacerdozio di Cristo è in vari modi partecipato dai sacri ministri e dal popolo fedele, e come l’unica bontà di Dio è realmente diffusa in vari modi nelle creature, così anche l’unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione partecipata all’unica fonte*” (LG 62)<sup>177</sup>.

---

*ragione può spingere un musulmano a cercare la verità fuori dalla sua tradizione. Come punto di partenza, c’è questa impressione che il mistero del male e della sofferenza, e in particolare della sofferenza innocente, venga eluso da una certa presentazione trionfalistica dell’Islam, molto tradizionale. Ecco, per esempio, come A. Al – Maududi, autore musulmano molto noto, ci delinea il ritratto dell’uomo musulmano: <La sua vita sarà una vita di purezza, di pietà, d’amore, d’altruismo. Egli sarà una benedizione per l’umanità [...] Un tale uomo sarà un potere con il quale bisognerà fare i conti. Lui solo può riuscire, perché nulla al mondo potrà fermarlo o ostacolare la sua strada. Sarà l’uomo più onorato e più rispettato [...] Sarà l’uomo più potente e più efficiente [...] Sarà l’uomo più ricco [...] Sarà l’uomo più riverito, più amato, più popolare [...] Così è la vita del vero musulmano>. Davanti a questa descrizione del successo promesso al credente, come non sentire che l’equazione non vale quando il credente sincero e pio fa, invece, l’esperienza del fallimento, della disoccupazione, dell’umiliazione, della sofferenza? Come conciliare questo Islam con il mistero del male e della morte? E’ tutto il tema del libro di Giobbe nella Bibbia. - Saliha è algerina e cristiana. Ella racconta così l’inizio del suo cammino verso il Cristo, del quale aveva intravisto la croce, una volta, visitando una cappella: <Passarono gli anni e io praticavo la mia religione come tutti: cinque preghiere al giorno, abluzioni [...] Nel profondo, ero delusa. Mi misi a leggere delle opere filosofiche per cercare di penetrare il mistero del male che devastava il mondo. Dio esisteva, lo credevo, ma il male, da dove veniva e quale ne era il rimedio? Dio era così lontano, mi sembrava....>. In Cristo, alcuni scoprono un modo di porre l’equazione integrando anche il male, la sofferenza e la morte.” (op cit pag 66 – 67).*

<sup>175</sup> EV/I, 133.

<sup>176</sup> EV/I, 245.

<sup>177</sup> EV/I, 247.

## Il Corano

Nell'indice analitico del Corano con la traduzione e il commento di A. Bausani, non compare la voce mediatore o mediazione e neppure tra le specifiche della voce 'Dio'. Alla voce 'Muhammad', l'unica sottolineatura importante ai fini della nostra ricerca è 'vicario di Dio con poteri assoluti' (IV, 58, 80; XXIV, 54; XXXIII, 6,36; XLVIII,10; LIX, 6; LXIV, 12). In tutti questi passi Maometto viene chiamato come il 'messaggero'. In IV, 80 si legge: "*Chi obbedisce al Messaggero, obbedisce a Dio e chi se ne allontana, se ne allontana da Dio. Noi non ti abbiamo inviato come loro protettore*". In questa sura si parla del 'messaggero' che non è 'protettore'. Ci viene in aiuto un passo ulteriore. In XXIV, 54 si legge: "*Di loro: obbedite a Dio e obbedite al suo messaggero; ché se poi ve ne allontanerete, ebbene egli è responsabile solo di quello che a lui è stato imposto, e voi siete responsabili di quello che è stato imposto a voi. Se gli obbedirete sarete sulla retta via, e null'altro incombe al messaggero se non la comunicazione del messaggio, chiaro*". Da questi passi è possibile ricavare già la posizione di Maometto che non è alla stregua del mediatore come è concepito nel cristianesimo. Si limita ad essere un 'microfono di Dio' e nient'altro in più. Un'altra voce interessante è quella di 'intercessore presso Dio' (II,48, 123, 254 – 255; IV, 109; X,3; XVIII,26 – 27; XIX, 87; XXI,28; XXX,13; XXXIV, 23; XXXV, 13, 18; XXXIX, 19, 43 – 44; XLIV, 41; LIII, 26; LXXIV, 48). Cerchiamo di mettere a confronto alcuni di questi passi nella ricerca di qualche traccia del 'mediatore'.

"*E temete un Giorno nel quale nessun anima potrà pagare per un'altra, in nulla e non sarà accettata intercessione di nessuno, né compensazione, e i malvagi non troveranno aiuto*" (II, 48, 123).

"*In verità il vostro Signore è Dio, che ha creato i cieli e la terra in sei giorni e poi s'è assiso sul trono a governare la causa. Non v'è alcuno che interceda presso di lui se non con il suo permesso*" (X, 3).

"*Di: Iddio sa meglio quanto tempo siam rimasti colà: suoi sono i segreti invisibili del cielo e della terra. Come chiara è la sua vista, quanto il suo udito è acuto! Non hanno gli uomini altro patrono che lui, e nessuno egli associa nel suo giudizio*" (XVIII, 26).

"*Non otterranno intercessione altro che quelli che hanno stretto un patto con il Misericordioso*" (XIX, 87).

*“E l’intercessione presso di lui sol gioverà a quello cui ne darà il permesso; finché quando saran liberati dal terrore i cuori, chiederanno loro: <Che cosa ha detto il Signore?> Risponderanno: <La verità, Egli è l’eccelso, il grande>” (XXXIV, 23).*

*“E l’anima carica non porterà il carico di un’altra, e anche se l’anima appesantita invocasse qualcuno a portare il suo peso, non le sarà portato nulla, anche se questo fosse a quella parente e tu non hai che da ammonire coloro che temono il Signore nell’Arcano e compiono la Preghiera; e chi si purificherà con l’elemosina, lo farà a suo vantaggio, e a Dio tutto ritorna” (XXXV, 18).*

*“Hai preso, dunque, oltre a Dio, altri intercessori? Di:< anche se essi non hanno potere alcuno e nulla comprendono> - Di: <a Dio appartiene l’intercessione tutta. A lui appartiene il regno dei cieli e della terra, e a lui sarete ricondotti tutti>” (XXXIX, 43 – 44).*

*“Quanti angeli vi sono nei cieli la cui intercessione non servirà a nulla finché Dio non ne abbia dato il permesso a chi egli voglia e a chi piaccia” (LIII, 26).*

Il Giorno di cui si parla è quello del giudizio finale nel quale nessuno potrà essere associato a Dio nel giudizio<sup>178</sup>.

Nei passi citati ci sono tre parole che per la ricerca del concetto di ‘mediatore’ sono importanti:

‘intercessione’

‘compensazione’

‘portare il peso’.

L’intercessione in alcuni passi è negata, in altri appartiene solo a Dio, in altri ancora è ammessa solo con il permesso di Dio. La compensazione e il portare il peso al posto di un altro sono sempre negati. Una ‘mediazione’, dunque, nel senso del portare il peso a beneficio degli altri, una causa a favore degli altri, non trova posto nel Corano. Ricorriamo ancora una volta al trattato di teologia

---

<sup>178</sup> Nella credenza musulmana si distingue tra il giudizio finale e quello intermedio chiamato anche l’interrogatorio sulla tomba subito dopo la morte Quest’ultimo ‘viene eseguito da angeli particolari, Munkar e Nakir per i condannati, Mubashsbar e Baschir per i giusti. Le domande che gli angeli pongono ai morti sono le seguenti: chi è il tuo Dio? Chi è il tuo profeta? Qual’è la tua religione? Qual’è la tua qibla (direzione di preghiera)? Se il morto conosce le risposte corrette (Dio, Muhammad, Islām, Mecca), sarà consolato con la promessa del Paradiso, se le sue risposte sono sbagliate sarà tormentato già nella tomba, quale anticipazione del tormento preparato per lui nell’inferno. Dopo questo breve Giudizio l’anima rimane conservata in un luogo, non per essere purificata, ma per aspettare il Giudizio Finale e la sua condizione durante questo tempo d’attesa sembra essere quella di un sonno ebbro”. Adel Theodr Khoury, *I Fondamenti dell’Islām – un’introduzione a partire dalla fonte: il Corano*, EMI, Bologna 1999, pag. 156.

moderna di Boubakeur. E' estremamente interessante notare in quale parte dell'opera si parla di Gesù. Il capitolo VI della seconda parte (i fondamenti della fede islamica) è intitolato “la profezia e i profeti”. Dopo un introduzione sulla missione dei profeti vengono presentati in ordine Noè, Abramo, Mosè, Gesù figlio di Maria, Maometto. Già questa impostazione di un trattato moderno ci fa comprendere che la teologia musulmana alla categoria della ‘mediazione’ preferisce quella della ‘profezia’<sup>179</sup>. “L'Islām”, scrive l'autore, “fa suoi tutti questi portatori [i profeti] della fiaccola del monoteismo, tutti questi uomini di Dio che con fedeltà, coraggio, e spesso mettendo in pericolo la loro vita, hanno compiuto la missione che Dio aveva loro affidato. Per l'Islām, la profezia non è un fatto accidentale, ma una predicazione continua veicolata da uomini segnati nel loro destino, da privilegiati sui quali Dio aveva fissato la sua scelta”<sup>180</sup>. I profeti sono dunque visti come portatori e difensori del monoteismo, strumenti attraverso i quali Dio continua a parlare. Nel trattato troviamo anche una definizione di profeta dell'Islam: “Annunciatore di una buona novella ai giusti, colui che avvisa mettendo in guardia dalla miscredenza e dalle trasgressioni. Scelto da Dio è inviato per compiere i Suoi disegni tra gli uomini”<sup>181</sup>. Nel paragrafo su Maometto, Boubakeur, riporta la dottrina classica. Dopo aver dedicato non poche pagine al racconto dettagliato della vita del profeta, conclude con un significativo commento: “E dopo dei secoli, dei milioni di donne e di uomini di tutte le razze, di tutte le condizioni, di tutte le età, di tutte le lingue del mondo, testimoniano che Maometto è l'inviato di Dio, che ha trasmesso fedelmente la rivelazione che egli aveva ricevuto da Dio [...]. Il fervore che porta questi milioni di uomini e di donne attraverso i secoli, i paesi e le generazioni, al ricordo di colui al quale essi devono la buona direzione, la via diritta che porta verso Colui al quale si sono sottomessi con tutta fiducia, verso Dio nella sua maestà e unicità, è stata espressa in un modo magistrale dal poeta al-Busiri (m. 695/1296) in alcuni versi <Maometto è il Signore di due mondi, di due razze (visibili e invisibili) e di due nazioni: gli arabi e i non arabi. E' lui il nostro Profeta: ha ordinato il bene e ci ha difeso dal male. Niente fu più vero di lui nelle sue negazioni e nelle sue affermazioni. E' lui l'amico di Dio nell'intercessione di chi può sperare contro tutte le angosce. Ha superato i profeti per i suoi doni fisici e per la sua grandezza morale. Né in scienza, né in longanimità lo eguaglieranno>”<sup>182</sup>.

---

<sup>179</sup> Ai fini della nostra ricerca ci si è concentrati sul paragrafo ‘la missione dei profeti’ (pag. 117-128) e quello relativo a ‘Maometto’ (pag. 178-214).

<sup>180</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 122.

<sup>181</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 124.

<sup>182</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 205 – 206.

## Differenze e possibili ‘ponti’

Sono le sure relative alla polemica con i cristiani che fanno emergere le maggiori differenze circa la categoria di ‘mediatore’. Gesù è una creatura e non Figlio di Dio (IV, 171 – 172), un profeta mortale che profetizzò l'avvento di Maometto (LXI, 6). Nella teologia musulmana non c'è spazio per il concetto di redenzione operata da un mediatore. Anche se la storia biblica del peccato originale e della cacciata dal Paradiso continua a vivere nell'Islàm, la teoria del peccato originale viene respinta. Ogni uomo è responsabile di se stesso. A procurare la beatitudine sono solamente le opere buone che l'uomo compie per la salvezza della propria anima. L'uomo viene purificato dall'obbedienza a Dio, dal pentimento, dalla penitenza, dalla preghiera, dal digiuno, dal sacrificio e dalla carità. Non c'è spazio per altri il cui operato vada a beneficio di tutti. Un timido apparire della categoria di mediazione (pur con tutte le cautele sull'uso di questa parola nei confronti del cristianesimo) si ha con la presentazione di due figure speciali che nel Corano entrano in scena numerose volte presentandosi come delle specie di prolungamento della personalità divina. Si tratta di

Spirito

Ordine (o comando)

Lo Spirito che appare nel Corano è essenzialmente un intermediario divino connesso con la scelta e l'elezione dei profeti. Si legge in XL, 15: “*Iddio, l'Esaltato nei Gradi, il Padrone del Trono; Egli lancia lo Spirito, per Divino Comando, su chi Egli vuole dei Suoi servi, perché ammonisca gli uomini annunciando il dì dell'Incontro*”(XL, 15). Altre volte lo Spirito è identificato con l'angelo Gabriele (colui che avrebbe dettato il Corano, parola per parola a Maometto). Nel caso di Gabriele, l'idea sottostante è che il Corano sia stato fatto scendere dallo Spirito il quale, per l'occasione, assunse le sembianze dell'angelo Gabriele. Quanto all'Ordine (o Comando) divino, è definibile come una sorta di divino factotum. Venendo ora assimilato al piano provvidenziale (“*Nel nome di Dio, clemente e misericordioso! – L'ordine di Dio viene: non l'affrettate! Egli è glorificato ed esaltato al di là della vostra idolatria! – Egli fa scendere gli angeli a portare lo Spirito per ordine Suo su chi Egli vuole dei suoi servi, che ammoniscano gli uomini che non v'è altro Dio che Lui e che pertanto lo temano*” – XVI, 1 – 2), ora alla causa primordiale (“*E uno dei Suoi Segni e che s'ergono i cieli e la terra saldi al Suo comando, e poi, quand'Egli vi chiamerà con un grido fuor dalla terra, dalla terra uscirete*” – XXX, 25), ora ad una sorta di *deus ex machina* incaricato di punire o salvare certe nazioni intervenendo inaspettato nella storia. Insomma il Comando o Ordine è

rappresentabile come una sorta di intermediario del Dio destinatore e provvidente, che ingloba magari anche il momento della creazione (“*L’Ordine suo, quand’egli [Dio] vuole una cosa, altro non deve dire che: sii!*” - XXXVI, 82). Anch’esso è dotato di una certa corporea personalità (“*Governa Dio l’Ordine dall’alto dei cieli fin giù sulla terra, poi esso ascende di nuovo sino a lui in un giorno della lunghezza di mille dei nostri anni*” – XXXII, 5). Come scrive Carlo Saccone<sup>183</sup>: “*Sarebbe azzardato e probabilmente fuorviante – diciamolo così, per inciso – voler vedere in questa, certo molto suggestiva, <processione triadica> un abbozzo di quella dottrina trinitaria che l’Islām ha sempre con decisione rifiutato: non vi è corrispondenza di persone, non vi sono tra loro rapporti di filiazione, non vi è parità di grado e di dignità; ancora, non è l’amore ma la gerarchia il principio organizzatore della compagnie. Lo Spirito e l’Ordine sono piuttosto concepibili come una specie di longa manus del Dio coranico, al più come sue emanazioni che certo rendono la figura di Allah più complessa e in fondo meno graniticamente monolitica di quanto la teologia ufficiale da sempre si rappresenta, ma si tratta pur sempre di creature speciali di un Dio che non ammette <associati>, come il Corano non si stanca di ripetere*”.

A parte questi due concetti, si può senz’altro affermare che nell’Islām la categoria di mediazione è concepita in modo radicalmente diverso a confronto con il cristianesimo. Ciò che preoccupa al musulmano è il salvaguardare la libertà e la sovranità del Dio unico che non può avere associati. Abbiamo già detto che neppure la categoria della redenzione trova spazio nella religione musulmana e, stando al Corano, non è accolta la morte di Gesù in croce. Un sosia sarebbe morto al suo posto. Gesù sarebbe stato innalzato da Allah al cielo e ritornerà alla fine del mondo per combatterà l’Anticristo e per proclamare la vera religione, cioè l’Islām. Di tutto questo ne abbiamo parlato nel capitolo terzo<sup>184</sup>. Recuperando quanto detto nelle osservazioni finali del citato capitolo, riteniamo di presentare sulla questione del ‘mediatore’ alcuni “*ponti*” per il dialogo e l’annuncio<sup>185</sup>.

- Il recupero della croce ‘gloriosa’ del Cristo. E’ innegabile che per l’Islām la crocifissione di Cristo è rigettata perché è considerata una disfatta mentre il Corano promette la vittoria. Potremmo leggere anche positivamente questo dato, chiedendoci se in questa posizione non ci sia da cogliere uno stimolo per noi cristiani. In altri termini, può darsi che la posizione musulmana ci porti a rivedere il modo da parte della Chiesa di presentare la croce di Cristo

---

<sup>183</sup> ” C. Saccone, *Allora Ismaele s’allontanò nel deserto.....i percorsi dell’Islam da Maometto ai nostri giorni*, EMI, Padova 1999, pag. 172 – 173.

<sup>184</sup> Capitolo terzo: *La croce di Cristo nella visione musulmana*.

<sup>185</sup> I primi tre ‘*ponti*’ sono già stati presentati nelle osservazioni conclusive al terzo capitolo .

e la croce nella vita del cristiano. Per molto tempo la croce è stata guardata insistendo più sulla sofferenza fisica di Cristo che sulla gloria. E' necessario recuperare il crocifisso della tradizione orientale e occidentale del primo millennio (si veda, ad esempio, il crocifisso di San Damiano ad Assisi o quello custodito presso il monastero carmelitano di Croce del Corvo presso Bocca di Magra dove il Cristo ha gli occhi aperti, vestito con gli abiti sacerdotali e sul capo la corona regale). Si contempla un Cristo glorioso anche sulla croce. In alcuni casi sembra non appeso alla croce, ma sopra la croce, come se fosse lui a sostenerla. I cristiani credono che la croce è sempre vittoriosa perché è sulla croce che Cristo vince la morte, il male e regna. D'altra parte molti inni della liturgia confermano questa posizione che andrebbe maggiormente recuperata a confronto con l'Islàm. Una croce spoglia, senza simboli di vittoria, o un Cristo rappresentato come isolato e umanamente morto, non è un segno adeguato del mistero pasquale di Cristo, della sesta morte di Cristo. Sulla croce, infatti c'è un uomo ma anche e anzitutto Dio. Questo per aiutare un musulmano ad accogliere il mistero della morte in croce di Gesù.

- Un secondo “*ponte*” è possibile recuperarlo nel mistero dell'amore di Dio che si è manifestato sulla croce. Anche Maometto è stato rigettato dalla sua gente. Come già si è accennato in precedenza, Maometto in mezzo alla ‘*sua croce*’ si è ritirato. Nella notte tra il 15 e il 16 giugno del 622 fugge verso Medina. E' lì che pian piano si organizzerà, che diventerà potente e al momento opportuno ritornerà alla Mecca come vincitore. Lo schema cristiano è completamente diverso! Come ci attestano i Vangeli, progressivamente Gesù si rende conto che c'è un'ostilità che sta crescendo nei suoi confronti arrivando a percepire che i capi religiosi hanno decretato la sua morte. Cristo non è stato vinto dagli ebrei, ha messo in gioco la sua libertà, che è quella di accettare liberamente di salire a Gerusalemme morendo per amore di tutti gli uomini, incluso l'amore per i suoi persecutori. Accettando liberamente di morire per amore, svela l'amore di Dio proprio nelle ore della croce.
- Un terzo “*ponte*” parte dal significato etimologico di musulmano, cioè di sottomissione di sé, chiaramente a Dio. La croce di Gesù può essere interpretata con questa chiave di lettura. Accettando liberamente di sottomettersi alla volontà di Dio, Cristo, sulla croce si rivela come il vero musulmano.
- Uno dei nomi attribuiti ad Allah è l'Onnipotente (al Muqatadir), colui che può tutto. A partire da questo attributo è possibile un'ulteriore ‘*ponte*’ per il dialogo e l'annuncio.

L’Onnipotenza divina, infatti, permette di illuminare non solo il mistero dell’incarnazione ma anche quello della redenzione. Nessuno, infatti, può bloccare Dio. Neanche la morte datagli dagli uomini, limita l’onnipotenza di un dono che si spinge fino a vivere liberamente l’onnipotenza del soffrire e del morire crocifisso. Questo morire non esprime una mancanza ma una sovrabbondanza di vita e d’amore, elargita in libertà come sofferenza e morte gravida di vita risorta<sup>186</sup>.

---

<sup>186</sup> Riportiamo alcune testimonianze di conversione al cristianesimo:

- *“La scoperta per un musulmano del perdono di Dio e del suo amore incondizionato per ogni uomo è così sconvolgente che alcuni, in buon numero si mettono a leggere la Bibbia e a meditarla per molte ore al giorno: <Amo Dio così come l’ho scoperto attraverso la Bibbia. Sento veramente che Dio è come voi ce l’avete detto. Si, la verità, la libertà, è Dio, è la Bibbia [...] Da quando ho aperto la prima volta la Bibbia, una voce mi chiama, essa si fa sempre più forte.[...] Mi interesso alla parola di Gesù già da diversi mesi: dove sono? Da quanto tempo? Chi sono? Che cosa cerco? Per mesi e mesi, anche i più neri della mia detenzione: in fondo alle celle dove ho passato mesi e mesi: senza rendermi veramente conto.....ma avevo sempre con me una Bibbia! Che cos’è questa Bibbia? Si, i miei occhi si aprono di colpo.- E’ l’amore che mi cerca anche in fondo ad una cella - . Una constatazione s’impone al mio spirito. In ogni pagina della Bibbia si parla d’amore, di bontà, di fratellanza. A costo di atroci sofferenze, degli uomini, delle donne, donavano il loro amore, la loro fratellanza ai loro fratelli. Il Signore stesso gridava: Padre, perdona loro!....>. Scopre che Gesù è il perdono di Dio offerto ad ogni uomo e che egli è venuto a guarire e non a condannare: <Tutto è cominciato il giorno in cui ho perduto tutto: la casa, i miei figli, mia moglie [...] Mi sono dunque ritrovato qui in carcere, pieno di rimorsi e di dolore. La disperazione mi aveva preso...e poi un giorno ho incontrato un uomo che è venuto a farmi visita nella mia cella, ha pregato con me. Mi ha fatto conoscere Gesù, mi ha insegnato ad amarlo perché lui potesse aiutarmi. Ho aperto il mio cuore a Gesù, Egli ha saputo mettere il suo amore al posto della mia disperazione. E’ entrato in me, non in un giorno solo ma poco a poco, senza farmi paura, per guarirmi meglio, per alleviare bene le mie pene, per farmi ritrovare il mio sorriso e le mie gioie. E’ entrato in me come un seme che, giorno dopo giorno, ha saputo crescere in amore e gioia nella pace Ecco perché mi sono fatto battezzare: per ascoltalo e per servirlo meglio....>. Di colpo, scuse e scappatoie non hanno più ragione di essere, ci si può lasciare prendere da Lui, così come si è. Si produce una trasformazione: <Da noi la religione è nazionale, cioè obbligatoria [...] Non ero musulmano praticante, lo ero solo di nome [...] JE’ stato grazie ad un prete e alla Bibbia che sono diventato un uomo, perché mi sono reso conto che prima di incontrare il Signore, ero solo un animale sperduto, senza fede e senza nulla di nulla. Oggi sono diventato praticante e vivo felice in presenza del Signore che non mi lascia mai, nelle mie preghiere, nel mio lavoro, nel sonno, in tutti i momenti della giornata. Sono quasi felice di essere finito in prigione, perché se non avessi commesso il delitto per il quale sono qui, non avrei mai incontrato il Signore, né riconosciuta la mia colpa, perché Gesù ha detto che non lascerà senza perdono tutti quelli che riconoscono il loro peccato e si confessano. Certo, rimpiango infinitamente quello che ho fatto, ma adesso è troppo tardi per i rimpianti, e sono felice che il Signore mi ha perdonato>. Come esprimere meglio la scoperta fatta da questi detenuti di una corrispondenza totale tra ciò che il Cristo propone loro e ciò di cui essi hanno tanto bisogno: un amore che perdoni? E come non riconoscere anche che, ponendosi su questo terreno, essi si trovano proprio nel cuore di ciò che c’è di più centrale e specifico nel messaggio di Cristo?” . Jean Marie Gaudeul in *Vengono dall’Islam chiamati da Cristo*, EMI, Bologna 1995, pag. 178 – 179.*
- *“Perché essersi fatto battezzare? E’ una domanda particolarmente importante per un africano di origine musulmana nel 1980. <Devo dire anzitutto che non abbandono niente dell’Islam che dà all’uomo il senso della grandezza infinita di Dio. Amo molto anche il profeta Muhammed che ha fatto adorare il Dio Unico degli arabi, ieri pagani. Devo dire poi che non sono diventato cristiano per l’influenza dei missionari che, secondo me, non frequentano abbastanza i musulmani e privilegiano troppo i cristiani. Loro dicono di cozzare contro un muro e talvolta di essere persino accolti male. Forse è vero, ma in parte è colpa loro. Penso che se accettassero di entrare veramente nell’ambiente musulmano, anche con difficoltà, come avrebbe fatto Gesù Cristo, finirebbero per essere accolti e amati per via di lui. Mi sono fatto battezzare per Gesù Cristo. Mai un uomo ha parlato come lui, mai la parola di un uomo è stata così esattamente uguale alla sua vita. Ha portato l’amore ai suoi limiti estremi, fino alla morte, ed è morto perché gli uomini non volevano riconoscere che egli fosse Figlio di Dio, Dio lui stesso. Come musulmano, credo nel*

## Conclusione

Pur non nascondendo una radicale differenza del concetto di ‘mediatore’ - ‘mediazione’ tra la concezione cristiana e quella musulmana, nonché l’assenza del concetto di redenzione e la fatica ad accettare la morte in croce di Gesù, di seguito facciamo sintesi di un “recupero” e dei “ponti” trovati per un possibile dialogo e annuncio di Gesù Cristo:

- a) “un recupero”: quello della croce gloriosa di Cristo.
- b) Gesù non fugge la croce ma le va incontro nella certezza che essa diventa la cifra dell’amore di Dio per tutti gli uomini.
- c) Il sottomettersi di Cristo alla volontà di Dio come segno di vero musulmano.
- d ) Il recupero del concetto di onnipotenza di Dio anche nel fallimento della croce.

### **5.5. La Chiesa (la comunità)**

“*Credo la Chiesa,  
una, santa, cattolica, apostolica*”

L’ultimo termine di confronto è la Chiesa (comunità). Diamo questo titolo perché nella teologia musulmana non esiste la parola ‘Chiesa’. Seguiamo lo stesso percorso fatto a proposito dell’unicità di Dio, del suo essere provvidente e della categoria di mediatore.

## La Bibbia

I primi cristiani, che si definivano ‘i prescelti’ o ‘i santi’, adottarono ben presto il titolo con il quale il popolo dell’Antico Testamento aveva definito se stesso: *kehal Jahwé*, Comunità di Dio. Usando questo titolo (in greco *ekklesia tou Thèou*), la Chiesa si presentava come l’autentico e definitivo popolo di Dio acquistato con il sangue di Cristo. (“*Vegliate su voi stessi e su tutto il*

---

*Dio unico. Come cristiano, credo che questo Dio unico non sia solitario ma come l’Amore che abita in lui sia un Amore fra persone. Credo che l’amore di Dio sia offerto nella persona di Gesù Cristo, a tutti gli uomini che sono tutti fratelli e figli di Dio>*”. A cura di W. Ruspi, Servizio Nazionale del Catecumenato Francese, *Catecumeni provenienti dall’Islam*, ed Paoline, Milano 2000, pag. 87.

*gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi a pascere la Chiesa di Dio che egli si è acquistata con il suo sangue*” – Atti, 20, 28). Tuttavia non si può nascondere il fatto che nel Nuovo Testamento le affermazioni sulla Chiesa sono frammentarie e discontinue. Tematicamente della Chiesa si parla solo negli Atti degli Apostoli e nella lettera agli Efesini<sup>187</sup>. L’interpretazione neotestamentaria del mistero della Chiesa risulta articolata in accenni e abbozzi variamente elaborati e non sembra emergere un’immagine unitaria di Chiesa. Si può piuttosto affermare che ciò che il Nuovo Testamento dice della Chiesa siano aspetti vincolanti affinché chi li accoglie possa contribuire ad edificare la Chiesa secondo le direttive essenziali contenute in essi. Pur accettando la poca unitarietà e la frammentarietà dei dati, proviamo a chiederci quali sono le idee fondamentali che emergono dall’analisi neotestamentaria<sup>188</sup>.

Sono due le idee fondamentali:

La Chiesa in rapporto di dipendenza e di riferimento all’evento Cristo compiuto  
La Chiesa inserita in una storia universale e totale.

#### La Chiesa in rapporto di dipendenza e di riferimento all’evento Cristo compiuto

*rapporto di dipendenza:* la Chiesa fin da quando all’inizio si è cominciato a credere nella resurrezione è stata intesa come opera fondata da Dio. La Chiesa primitiva sente se stessa come la comunità di Gesù, il Messia, che Dio ha innalzato alla sua destra (“*Questo Gesù Dio l’ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni. Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire. Davide infatti non salì al cielo; tuttavia egli dice: - Disse il Signore al mio Signore, siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi -. Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso*” – Atti 2,32-36).

*rapporto di riferimento:* la Chiesa è una comunità umana che esiste coinvolta nell’evento Cristo compiuto:

---

<sup>187</sup> Si veda, ad esempio, Atti, 2,42-47; Atti 15,1-35; Ef. 4,1-16.

<sup>188</sup> Si fa riferimento alle dispense del prof. Maurizio Falchetti, docente di dogmatica presso il Seminario Vescovile di Mantova. ‘Appunti per una Ecclesiologia Complessiva’ anno 1988/1989.

per un coinvolgimento culturale che consiste e si attua mediante l'annuncio della Parola, il culto e i sacramenti.

per un coinvolgimento esistenziale che consiste e si attua in un'etica legata alle parole di Gesù, al suo esempio, alle esigenze della sequela e mediante una partecipazione alla funzione salvifica di Cristo.

### La Chiesa inserita in una storia universale e totale

*Inserimento nel mondo:* invece che rendersi conformi a questo secolo, i cristiani devono camminare nel mondo rinnovati nello Spirito e curare il culto divino davanti a Dio (“*Vi esorto, dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale. Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto*” – Rm. 12,1-2). I cristiani non appartengono al mondo, tuttavia Cristo li manda nel mondo (“*Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo. Consacrali nella verità, La tua parola è verità. Come tu mi hai mandato nel mondo, anch’io li ho mandati nel mondo*” – Gv. 17,16-18).

*Inserimento nel tutto (che va dall'inizio del mondo fino alla rinnovazione del mondo):* rispetto ad esso la Chiesa acquista una presenza cosmica e un compimento cosmico. Tanto più cresce nel cosmo come regno della grazia di Cristo, come suo corpo, tanto più Cristo prende possesso dell'universo portandovi salvezza (“*Colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli, per riempire tutte le cose*” Ef. 4,10; Cristo riempie l'universo perché riempie la Chiesa [cf Ef 1,22-23]. Questo si realizza a partire dai ministeri ricordati a partire da 4,11: “*E’ lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come maestri, per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo*”).

*Inserimento nel regno di Dio:* rispetto al regno di Dio la Chiesa è in un rapporto ministeriale in quanto la comunità dei fedeli radunata da Dio alla fine alla fine dei tempi deriva dalla predicazione del regno di Dio. Il regno di Dio è il suo inizio, il suo fondamento, la sua causa (“*Egli, allora, chiamò a sé i Dodici e diede loro potere e autorità su tutti i demoni e di curare le malattie. E li mandò ad annunciare il regno di Dio e a guarire gli infermi*” – Lc. 9,1-2)

Il Nuovo Testamento ci dice anche qualcosa dell'attività della Chiesa. Anzitutto *l'attività missionaria* che parte dal mandato del Risorto (“*Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, Io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo*” – Mt. 28, 19-20).

L'attività missionaria si qualifica su due livelli:

1. quello di rendere Israele comunità di fede nell'evento Cristo compiuto (“*Pietro disse al popolo:<uomini d'Israele, perché vi meravigliate di questo e continuare a fissarci come se per nostro potere e nostra pietà avessimo fatto camminare quest'uomo? Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio dei nostri padri ha glorificato il suo servo Gesù che voi avete consegnato e rinnegato di fronte a Pilato, mentre egli aveva deciso di liberarlo; voi, invece avete rinnegato il Santo e il Giusto, avete chiesto che vi fosse graziatore un assassino e avete ucciso l'autore della vita. Ma Dio l'ha risuscitato dai morti e di questo noi siamo testimoni>*” – Atti 2, 12-15).
2. quello di rendere i popoli comunità di fede nell'evento compiuto (“[*Paolo e Barnaba*] non appena furono arrivati riunirono tutta la comunità e riferirono tutto quello che Dio aveva compiuto per mezzo loro e come aveva aperto ai pagani la porta della fede” – Atti 14, 27).

Il Nuovo Testamento sembra tacere *sull'attività di promozione umana* della Chiesa. Potrebbero esserci state diverse ragioni quali l'attesa impaziente dell'evento escatologico di Dio che caratterizzò i primi anni della Chiesa; la relativizzazione delle miserie umane alla luce della passione e resurrezione di Cristo; il totalitarismo interno ed esterno dell'impero romano che di fatto impediva un' impegno cristiano nel mondo.

Ai fini del confronto con il concetto di ‘comunità’ nel mondo musulmano, ci sembra importante, anche se in modo estremamente sintetico, cercare l'interpretazione del Nuovo Testamento circa le note o caratteristiche della chiesa: unità, santità, cattolicità, apostolicità.

*Unità:* La Chiesa è una ed unica perché Dio è uno e unico (“*Un solo corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti*” Ef. 4,4-6).

*Santità:* La Chiesa è santa in quanto è la comunità di Dio costituita in servizio dell'evento Cristo compiuto (“Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù. In lui ogni costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito” – Ef. 2,19-22).

*Cattolicità:* in quanto totale è la Chiesa in quanto insieme unitario di tutte le Chiese e in quanto singola Chiesa che rende presente la Chiesa totale; in quanto universale è la Chiesa in quanto si estende nello spazio, nel tempo, nel numero, nella diversità dei popoli, razze e culture (“Dopo ciò apparve una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare, di ogni nazione, razza, popolo e lingua. Tutti stavano in piedi davanti al trono e all’Agnello, avvolti investi candide, e portavano palme nelle mani. E gridavano a gran voce:<La salvezza appartiene al nostro Dio seduto sul trono e all’Agnello>” – Ap. 7,9-10).

*Apostolicità:* è la proprietà grazie alla quale la Chiesa conserva attraverso il tempo l’identità dei suoi principi di unità quali essa ha ricevuto da Cristo nella persona degli apostoli, cioè quelli che troviamo indicati in Matteo 28,19-20. Unità mediante la comunione secondo la dottrina, i sacramenti, la forma sociale della vita della Chiesa sotto la guida dei pastori che hanno ereditato il loro ministero dagli apostoli (“Vi rendo noto, fratelli, il Vangelo che vi ho annunciato e che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi, e dal quale anche ricevete la salvezza, se lo mantenete in quella forma in cui ve l’ho annunziato. Altrimenti avreste creduto invano” 1Cor. 15,1-2 ; “Vi sono infatti, soprattutto tra quelli che provengono dalla circoncisione, molti spiriti insubordinati, chiacchieroni e ingannatori della gente. A questi tali bisogna chiudere la bocca, perché mettono in scompiglio intere famiglie, insegnando per amore di un guadagno disonesto cose che non si devono insegnare. Uno di loro, proprio un loro profeta, già aveva detto: <I cretesi sono sempre bugiardi, male bestie, ventri pigri>. Questa testimonianza è vera. Perciò correggili con fermezza, perché rimangano nella sana dottrina e non diano più retta a favole giudaiche e a precetti di uomini che rifiutano la verità” – Tt. 1,10-14).

## Il Concilio Vaticano II

Il Concilio Vaticano II sintetizza l'identità teologica della Chiesa attorno a due categorie:

La Chiesa è il popolo di Dio

La Chiesa è lo strumento universale di salvezza

### La Chiesa è il popolo di Dio

Si legge in LG 9: “*Questo popolo messianico ha per capo Cristo <che è stato dato a morte per i nostri peccati, ed è risuscitato per la nostra giustificazione> (Rm. 4,25), e che ora, dopo essersi acquistato un nome che è al di sopra di ogni altro nome, regna glorioso in cielo. Questo popolo ha per condizione la libertà e la dignità dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come nel suo tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cf. Gv. 13,34). E, finalmente, ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio, e che deve essere in terra ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da lui portato a compimento, quando comparirà Cristo vita nostra (cf. Col. 3,4) e <anche le stesse creature saranno liberate dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio> (Rm. 8,21)*”<sup>189</sup>.

### La Chiesa è lo strumento universale di salvezza

La Chiesa è “*in Cristo come un sacramento, o segno, o strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*” (LG 1)<sup>190</sup>: infatti “*il popolo messianico, pur non comprendendo di fatto tutti gli uomini e apparendo talora come l'piccolo gregge, costituisce per tutta l'umanità un germe validissimo di unità, di speranza, di salvezza. Costituito da Cristo in una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui preso per essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cf. Mt. 5, 12-16), è inviato a tutto il mondo*” (LG 9)<sup>191</sup>.

---

<sup>189</sup> EV/I, 139.

<sup>190</sup> EV/I, 121.

<sup>191</sup> EV/I, 139.

La funzione storico-salvifica della Chiesa si realizza in due modi:

- attra verso l'attività missionaria
- attra verso la collaborazione con il mondo

l'attività missionaria: “*Fine specifico dell'attività missionaria è l'evangelizzazione e la fondazione della Chiesa in quei popoli o gruppi, in cui non ancora esiste*” (AG 6)<sup>192</sup>: così “*predicando il Vangelo la Chiesa attira gli uditori alla fede e alla sua professione, li dispone al battesimo, li toglie dalla schiavitù dell'errore, e li incorpora a Cristo affinché crescano in lui per la carità fino alla pienezza. Con la sua attività essa fa in modo che ogni germe di bene che si trova nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e nelle culture proprie dei popoli, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio, per la confusione del demonio e la felicità dell'uomo*” (LG 17)<sup>193</sup>. L'attività missionaria della Chiesa, inoltre, viene fondata dal Concilio nel mistero stesso di Dio, nella sua Trinità immanente divenuta economica “*Come infatti Cristo è stato mandato dal Padre, egli stesso ha mandato gli apostoli (cf. Gv. 20,21)*” (LG 17)<sup>194</sup>.

la collaborazione con il mondo: la Chiesa “*proclamando la grandezza somma della vocazione dell'uomo e la presenza in lui di un germe divino, offre all'umanità la cooperazione sincera....al fine di stabilire quella fraternità universale che corrisponda a tale vocazione*” (GS 3)<sup>195</sup>. Nell'esplicitazione del Concilio, la collaborazione con il mondo appare come:

l'interpretare e rivelare il senso profondo dell'uomo e della sua attività: “*poiché la Chiesa ha ricevuto l'incarico di manifestare il mistero di Dio, il quale è il fine ultimo dell'uomo, essa al tempo stesso svela all'uomo il senso della sua propria esistenza, vale a dire la verità profonda sull'uomo*” (GS 41)<sup>196</sup>.

---

<sup>192</sup> EV/I, 151.

<sup>193</sup> EV/I, 155.

<sup>194</sup> EV/I, 155.

<sup>195</sup> EV/I, 775.

<sup>196</sup> EV/I, 845.

rafforzare e completare l'unità della famiglia umana: “*l'unità della famiglia umana viene molto rafforzata e completata dall'unità della famiglia dei figli di Dio fondata sul Cristo. Certo, la sua missione propria, che Cristo ha affidato alla sua Chiesa, non è di ordine politico, economico e sociale: il fine, infatti, che le ha prefissato è di ordine religioso. Eppure proprio da questa missione religiosa scaturiscono dei compiti, della luce e della forza, che possono contribuire a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina*” (GS 42)<sup>197</sup>.

portare attraverso i laici che la compongono, un contributo di esperienza, di competenza, aperto alla collaborazione, pronto a prendere iniziative, ispirato da una visione cristiana della realtà: “*ai laici spettano propriamente, anche se non esclusivamente, gli impegni e le attività temporali. Quando essi dunque agiscono quali cittadini del mondo, sia individualmente, sia associati, non solo rispetteranno le leggi proprie di ciascuna disciplina, ma si sforzeranno di acquistarsi una vera perizia in quei campi. Daranno volentieri la loro cooperazione a quanti mirano a identiche finalità. Nel rispetto delle esigenze della fede e ripieni della sua forza, escogitino senza tregua nuove iniziative, ove occorra, e le realizzino. Spetta alla loro coscienza, già convenientemente formata, di iscrivere la legge divina nella vita della città terrena*” (GS 43)<sup>198</sup>.

## Il Corano

Il termine “Chiesa” non è conosciuto dal Corano. Nell’indice analitico dell’edizione di A. Bausani, troviamo le seguenti voci che ci sembrano particolarmente interessanti per la nostra ricerca:

*Comunità*

*Fratellanza tra credenti*

*Islām: universalità dell’Islām – costituisce una comunità a sé – suo trionfo finale*

*Patto di Dio: con i credenti (musulmani) – con gli uomini tutti prima del Tempo*

*Uumanità*

*Regno.*

---

<sup>197</sup> EV/I, 847-849.

<sup>198</sup> EV/I, 853.

Attraverso la lettura di questi testi cerchiamo di cogliere il tipo di comunità islamica che emerge e i tratti della sua missione.

All'origine gli uomini costituivano un'unica comunità: “*E gli uomini formavano dapprima una comunità sola: poi sorsero dissensi fra loro e se non fosse stato per un Decreto Antico del tuo Signore, sarebbero già stati decisi i loro dissensi*” [X, 19]. Gli uomini si divisero in gruppi diversi con molteplici opinioni anche se il Corano afferma che è Dio che ha creato popoli diversi: “*O uomini, in verità Noi vi abbiam creato da un maschio e da una femmina e abbiam fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conoscete a vicenda, ma il più nobile tra voi è colui che può temere Iddio*” [XLIX, 15]. Lo stesso Dio, se volesse, potrebbe costituire una comunità unica. Un passo interessante si trova in V, 48 dove si legge: “*E a te [Maometto] abbiam rivelato il Libro secondo Verità, a conferma delle scritture rivelate prima, e a loro protezione. Giudica dunque fra loro secondo quel che Dio ha rivelato e non seguire i loro desideri a preferenza di quella Verità che t'è giunta. A ognuno di voi abbiamo assegnato una regola e una via, mentre, se Iddio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una comunità unica. Ma ciò non ha fatto per provarvi in quel che vi ha dato. Gareggiate dunque nelle opere buone, ché a Dio tutti ritornerete, e allora egli vi informerà di quelle cose per le quali ora siete in discordia*” . C'è dunque un compito per i popoli, le culture, (le religioni?) diverse, quindi anche per quella islamica, che è quello di gareggiare nelle opere buone fino ad un termine: quando si ritornerà a Dio<sup>199</sup>. Ma tutto questo non esonera la comunità islamica dal dovere d'impegnarsi per la causa di Dio. In IX, 41: “*Accorrete in armamento leggero, accorrete in armamento pesante; combattete con le vostre sostanze e le vostre persone per la causa di Dio*”. Questo impegno per la causa di Dio significa in primo luogo l'obbligo di proteggere la fede e la legge di Dio da tutti i nemici dell'Islām, anche se connazionali o parenti. Inoltre il Corano ammonisce coloro che entrano in relazioni amichevoli con gli infedeli, gli ebrei e i cristiani ostili. In V, 57 leggiamo: “*O credenti, non fate lega con coloro che hanno preso la vostra religione a scherno e ludibrio, siano essi i vostri predecessori nella ricezione del Libro o i miscredenti, e temete Dio se siete credenti*”. Se non si seguono queste indicazioni coraniche i nemici di Dio vengono considerati come amici, e chi dunque confida negli infedeli o anche nella ‘gente del Libro’ (ebrei e cristiani), a danno della comunità islamica, “*non ha nulla a che fare con Dio*” [III, 28]. Chi invece si unisce alla comunità dei credenti, si conformerà a loro perché “*quelli che sono con l'inviato di Dio sono duri con i Miscredenti, compassionevoli tra di loro*”[XLVIII, 29], “*amici l'uno con*

---

<sup>199</sup> Il gareggiare in opere buone ci fa venire alla mente quando dice Paolo scrivendo a Tito: “*Egli [Gesù Cristo] si è dato per noi, per riscattarci da ogni iniquità e purificare per sé un popolo che gli appartenga, zelante in opere buone*”(Tt. 2,14).

*l'altro*” [IX, 71]. Il dovere di impegnarsi per la causa di Dio prese la forma, nella comunità primitiva, di una guerra santa, descritta nel Corano e più tardi interpretata nella legge. Secondo tale concezione il mondo fu diviso in due campi: uno dei credenti, “il territorio dell’Islām” e l’altro degli infedeli, “il territorio della guerra”. Nel conflitto tra i due campi la comunità islamica assume, secondo le circostanze, un atteggiamento offensivo o difensivo e con la stipula di un contratto di durata massima decennale, l’Islām può trasformare un territorio di guerra in un territorio di tregua. L’impegno principale e positivo per la causa di Dio consiste nel convertire gli infedeli all’Islām. Coloro che accettano la fede islamica vengono ricevuti nella comunità come membri effettivi, con tutti i diritti e i doveri<sup>200</sup>.

In VII, 34 si legge: “*E ogni comunità ha un termine assegnato e quando questo termine giunge, nemmeno d'un ora possono rimandarlo, né anticiparlo d'un ora*”. Bausani ritiene che questo termine sia quello che segna la vittoria *finale* dell’Islām<sup>201</sup>, quindi le comunità sarebbero i popoli diversi con culture e religioni diverse. In tutta questa situazione, dunque, la comunità islamica ha un posto e un compito ben preciso. In III, 104 -105 leggiamo: “*E si formi tra voi una nazione di uomini che invitano al bene, che promuovano la giustizia e impediscano l’ingiustizia. Questi saranno fortunati. E non siate come quelli che si divisero e dissentirono tra loro dopo aver ricevuto le prove evidenti. Essi avranno castigo immane*”. Questa forte insistenza per l’unità della comunità islamica è giustificata dal fatto che l’Islām ha un compito ben preciso: quello di ricostituire l’unità originaria proprio attraverso la diffusione dell’Islām in tutto il mondo. In IX, 33 leggiamo: “*E Lui che ha mandato il suo Inviato con la buona direzione e la vera religione, per farla trionfare, a*

<sup>200</sup> “Se l’appello alla fede rimane senza risposta, allora si deve passare alla lotta armata e poiché il grado di infedeltà varia, i non musulmani devono essere trattati in modo differenziato. La battaglia più dura è riservata agli idolatri e la durezza del Corano nei loro confronti spiega, tra l’altro, l’animosità che il profeta e la sua comunità gli hanno riservato. In XLVII, 4 troviamo: <Pertanto, se incontrate i miscredenti, giù botte sul collo. Quando li avrete massacrati di colpi, rinserrate i ceppi [dei superstiti]. Poi o rilascio grazioso o riscatto, fino a che la guerra non abbia deposto i suoi bagagli>. Lo scopo di questa guerra è che nessuno deve cercare di fuorviare i credenti e tutti devono servire Dio solo. Gli ebrei, i cristiani e coloro ai quali il Corano attesta di essere stati destinatari di una rivelazione divina non devono essere combattuti e neutralizzati. Diversamente dagli infedeli, però, ‘la gente del Libro’ non deve essere costretta ad accettare la fede islamica per salvare la propria vita, basta che sia sottomessa e paghi il tributo (IX, 29). Nel corso del tempo i giurisperiti dell’Islām hanno spiegato questi ordini coranici determinando la loro concreta applicazione alle diverse situazioni storiche. Vorremmo aggiungere che l’impegno positivo per l’Islām non significa che la comunità islamica debba essere in battaglia continua con i suoi vicini. Basta, dicono i libri del diritto, che la comunità islamica s’impegni ad espandere il territorio dell’Islām almeno in una regione del mondo. [.....] Nel corso del tempo, soprattutto in seguito all’influsso di teologi e maestri spirituali, la battaglia armata contro i nemici dell’Islām venne considerata soltanto una tra le varie forme d’impegno per la causa di Dio. Si ritenne invece più importante lo sforzo quotidiano e personale del credente verso Dio e le sue leggi. Il servizio sociale e l’attività missionaria vennero considerati anch’essi come espressione d’impegno religioso”. (Adel Theodor Khoury, *I Fondamenti dell’Islam – un’introduzione a partire dalla fonte: il Corano*, EMI, Bologna 1999, pag. 233 – 234).

<sup>201</sup> Di vittoria finale dell’Islām si parla in XXIV, 55: “*Iddio ha promesso di quelli di tra voi che credono e operano il bene di farvi succedere agli empi sulla terra, come ha fatto succedere agli empi coloro che furono prima, di stabilir loro la Religione che ha scelto per essi, e di tramutar in sicurtà il loro timore; essi Mi adoreranno e non assoceranno a Me cosa alcuna; e quanti, dopo tutto questo, rifiuteranno la Fede, quelli saranno gli empi*”.

*dispetto degli Associatori, su ogni altra religione*”. Da questo punto di vista l’Islàm ha anche una sua universalità. In VI, 90 troviamo: “*Quelli sono coloro che Dio ha ben diretto; segui l’esempio della loro Guida e dì agli infedeli: <Io non vi chiedo per questa Divina Predicazione un salario: essa non è che ammonizione per ogni creatura>*”.

Altri passi insistono sull’idea del patto. Dio lo avrebbe stretto anzitutto con i credenti. In V, 7 leggiamo: “*Ricordatevi della grazia che Dio v’ha elargito e del Patto che avete stretto con Lui quando diceste <abbiamo ascoltato e siamo pronti ad ubbidire>, temete Iddio, chè Egli conosce l’intimo dei cuori*”. Ma il Corano parla anche di un patto che Dio ha stretto con gli uomini prima del tempo. In VII, 172 si legge: “*E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli d’Adamo tutti i discendenti e li fece testimoniare contro se stessi: <Non sono io> chiese <il vostro Signore?> ed essi risposero <Si l’attestiamo!> E questo facemmo perché non aveste poi a dire , il Giorno della Resurrezione: <Noi tutto questo non lo sapevamo>*”.

Venendo ora alla ricerca di una struttura della comunità islamica, quindi dei ruoli, è interessante notare che nell’indice analitico del Corano commentato da A. Bausani non compare la voce ‘guida’ o ‘capo’ o ‘gerarchia’. Solo di Maometto si dice che è ‘arbitro e giudice della comunità’. In IV, 65 leggiamo: “*Ma no! Per il tuo Signore! Essi non crederanno finché non ti avranno costituito giudice delle loro discordie e allora non troveranno alcun imbarazzo ad accettare la tua decisione [di Maometto] e a sottomettervisi di sottomissione piena*”. Dio ha affidato ogni potere ad un capo della comunità. In III, 26 troviamo: “*Di: <O mio Dio! Padrone del Regno! Tu dai il Regno a chi vuoi, e strappi il Regno a chi vuoi, esalti chi tu vuoi, umili chi tu vuoi: in mano tua è il Bene e tu sei sovrano tutte le cose potenti!>*”<sup>202</sup>. Da parte loro i credenti hanno il dovere di ubbidire ai propri capi come obbediscono a Dio e al profeta: “*O voi che credete, obbedite a Dio, al Profeta e a coloro di voi che detengono il comando*”[IV, 59]. La comunità islamica è una sorta di ‘teocrazia egualitaria’ nella quale i credenti sono obbligati nello stesso modo, ognuno nella propria funzione specifica, al rispetto della legge di Dio. L’Islàm non conosce una gerarchia spirituale benché, a seconda del grado di erudizione, esistano Imàm, Qadì, Muftì e Muhtasih. Essi non dispongono di una particolare autorità, che potrebbe porli ad di sopra degli altri. La loro erudizione è l’unica superiorità che viene

<sup>202</sup> “E’ molto probabile che qui s’intenda l’autorità statale concepita al servizio di Dio, dei credenti, dell’unità e solidarietà della comunità.” ( Adel Theodor Khoury, *I Fondamenti dell’Islam – un’introduzione a partire dalla fonte: il Corano*, EMI, Bologna 1999, pag. 230). Siamo su questo punto in una netta posizione di differenza rispetto la Chiesa. Infatti “la legge coranica regola non solo la vita religiosa ma anche l’ordine politico e nei suoi tratti principali regola la giurisdizione e l’esercizio degli uffici pubblici. Gli ordini fondamentali del Corano diventano criterio per il potere governativo e la misura della sua autorità” (op. cit. pag. 229).

loro accordata dalla comunità<sup>203</sup>. Un ultimo capitolo riguarda la visione del mondo da parte della comunità musulmana con il conseguente impegno per il mondo. La posizione coranica su questo argomento sembra essere piuttosto ambivalente. Da una parte, infatti, ci sono passi che sottolineano un certo distacco dal mondo. In XXVIII, 88, ad esempio, si legge: “*E non invocare insieme con Dio altro dio. Non v'è altro Dio che Lui, e tutte le cose periscono salvo il Suo volto. A lui spetta il giudizio, e tutti a Lui sarete alfin ricondotti*”. Ancora in XXIV, 37 – 38 troviamo scritto: “*Uomini che né commerci né affari distolgano dalla menzione di Dio, dal compier la Preghiera, dal pagare la Decima, uomini che paventano un giorno in cui verrai sconvolti i cuori e gli sguardi, perché Iddio li possa ricompensare per quel che di meglio avran fatto e accresca loro il Suo favore*”. Una seconda serie di testi, che sembrano successivi al 622, fanno trasparire le basi per una vita comunitaria che cerca di adattarsi alle varie situazioni della vita in nome di un Dio la cui volontà tutto governa, anche le strutture della società umana. Troviamo in V, 87: “*O voi che credete! Non privatevi, come fossero illecite, delle buone cose che Idio v'ha reso lecite*”. La comunità musulmana ha una certezza che emerge anche dal Corano: Dio non ha creato il mondo alla leggera. Si tratta, allora, da parte della comunità credente di impegnarsi nel mondo per conservarlo con le cose buone che Dio ha donato, a favore di tutti gli uomini. In XL, 64 leggiamo: “*E' Dio che v'ha dato la terra come stabile suolo e il cielo come alto palazzo, e v'ha formato, e le forme vostre ha*

---

<sup>203</sup> “Il capo regnante della comunità è il califfo (successore del profeta Muhamad), l’Imām (preside della comunità) o il Sultān (potente), secondo l’uso linguistico e le diverse circostanze storiche. Questo capo ha diritto all’ubbidienza dei sudditi, ma deve soddisfare alcune esigenze e condizioni prima che gli sia permesso di assumere l’ufficio supremo. Fondamentalmente deve riconoscere le prescrizioni delle leggi coranica, ricorrendo, se necessario, ai dotti della legge e ai giureconsulti; deve inoltre possedere una certa integrità, almeno nella vita pubblica. Il capo della comunità islamica non decide da solo, ma consulta i rappresentanti della comunità e anche il Corano aveva prescritto al profeta Muhamad l’obbligo di consigliarsi con seguaci (<Per misericordia e ispirazione di Dio tu li trattasti con dolcezza, e se fossi stato crudele e duro di cuore si sarebbero dispersi e allontanati da te; perdonali dunque e prega che Iddio ti perdoni, e consigliati con loro sul da farsi, e quando hai preso una decisione confida in Dio, ché Dio ama quei che confidano in lui> - III, 159) e con i credenti (<Coloro che obbediscono al loro Signore, e compiono la Preghiera, e delle loro faccende decidono consultandosi tra loro, e di quel che la Provvidenza ha loro donato, largiscono> - XLII, 38). [...] Il califfo, capo regnante della comunità, nell’eseguire i propri compiti ha bisogno di diversi organi e uffici. Dal momento che in ciascun ufficio è obbligatorio seguire la legge di Dio e stabilire una giusta comunità, i credenti che occupano le cariche ausiliarie nella comunità devono conoscere la legge e vivere secondo i principi della giustizia. Le più importanti funzioni sono le seguenti:

- Il giurisperito (*mufti*) è un credente che possiede la conoscenza della legge divina, la applica al caso concreto e fornisce pareri legali (*fatwà*) a cui ogni fedele può ricorrere. In genere è soprattutto il governo ad avere bisogno di tali pareri e quindi viene normalmente istituito un *mufti* quale consigliere del governo per gli affari religiosi e anche il potere giudiziario utilizza questa figura.
- Il giudice (*qādī*) è responsabile del giudizio in una disputa o in un processo legale e applicando il parere giuridico del *mufti* al caso concreto, condanna la persona ritenuta colpevole e assolve l’innocente. In linea di principio esistono soltanto giudici monocratici, che tuttavia hanno bisogno di assistenti che assicurino, con la loro onestà e amore della verità, la correttezza dell’iter processuale, dall’accertamento dei fatti fino alla pubblicazione della sentenza.
- Il vigile del mercato (*muhtasih*) ha il compito specifico di controllare le attività commerciali regolate da un proprio diritto commerciale e più generalmente ha il compito di sorvegliare la morale pubblica” (op. cit. pag. 230 – 231).

*abbellito, e delle cose buone v'ha provveduto. Ecco chi è Dio: il vostro Signore! Sia dunque benedetto il Signor del Creato”.*

L'indagine sul Corano ci porta a questa conclusione sintetica:

- la comunità islamica è stata costituita con il dovere d'impegnarsi per la causa di Dio che si esplica con alcuni atteggiamenti:
  - per gareggiare nelle opere buone fino al ritorno di Dio;
  - per proteggere la fede e la legge di Dio da tutti i nemici dell'Islàm;
  - per ricostruire l'unità originaria tra gli uomini attraverso la diffusione dell'Islàm.
- la comunità islamica ha quindi una missione da compiere nel mondo, una missione caratterizzata da un forte accento di universalità.
- la comunità islamica non è solo religiosa ma tende a costituirsì anche come ordine politico. L'ordinamento politico è l'esercizio concreto della difesa dei diritti di Dio e della sua causa.
- la comunità islamica, nel suo dovere d'impegnarsi per la causa di Dio, distingue nel suo modo di porsi tra '*la gente del libro*' e altri.
- la comunità islamica è una sorta di '*teocrazia equalitaria*' nella quale i credenti sono obbligati nello stesso modo al rispetto della legge di Dio.
- la comunità islamica non ha una gerarchia anche se esistono dei ruoli che si distinguono per grado di erudizione.

Ricorriamo anche per questo tema al trattato moderno di teologia islamica di Baoubakeur. Un passaggio utile per la nostra ricerca lo si trova nel primo capitolo della seconda parte intitolato “La fede islamica”. Riportiamo le parti più significative del sesto paragrafo: “*La fede crea un legame che unisce tutti gli uomini e tutte le donne che professano l'Islàm; un legame più sicuro che il legame di sangue, di un partito politico o filosofico. Esclude tutte le considerazioni sulla razza, il sesso, il colore, la lingua, la fortuna, tutte le distinzioni sociali tra i fedeli che devono considerarsi*

*come dei fratelli liberi e uguali nei doveri e nei diritti. Questa libertà, questa uguaglianza e questa fraternità prescritte dal Corano (S. III, 03; I. XLIX, 10. Ibn Hanbal, Al Musnad, IV, 145; V, 158; V, 411.) fanno dei musulmani una comunità ('umma) solidale e democratica in virtù stessa dei principi che la regolano, opponendosi al male, all'ingiustizia e all'arbitrarietà, a tutte le dittature civili o militari. Essa deve scegliere, essa stessa, il suo capo supremo e decidere della sua propria sorte per via deliberativa quando i suoi interessi sono in gioco [...]. La sua patria non è un territorio limitato dalle frontiere politiche, ma un organismo vivente formato da popoli animati dallo stesso ideale spirituale e condividendo le stesse convinzioni morali. Uniti nell'osservanza delle regole della vita religiosa e la pratica del bene, i credenti devono essere anche contro il vizio e la violenza. La nazionalità musulmana è una sovra-nazionalità, essenzialmente morale ed invisibile,*

*fondato sull'accordo degli animi e dei cuori. Essa è al disopra di tutte le nazionalità fondate sulla razza, la lingua, la politica, l'interesse [...]. La fede esige al credente di comportarsi non come un individuo egoista o isolato ma come membro di una comunità di cui porta le gioie e le amarezze [...]. I credenti di ieri e quelli di oggi appartengono alla stessa famiglia spirituale in cui i viventi e i morti sono legati a Dio e tra di loro per mezzo di un legame indissolubile”<sup>204</sup>.*

### Differenze e possibili “ponti”

Cerchiamo, ora, di far emergere le differenze sostanziali tra il concetto di Chiesa e la comunità islamica nella ricerca di possibili ‘ponti’ per il dialogo e l'annuncio dl Vangelo. Tentiamo la sintesi riprendendo le grandi categorie del Vaticano II a proposito della Chiesa. Più concretamente, nel corso di questo paragrafo, cerchiamo di rispondere a queste domande: in che senso la comunità musulmana è popolo di Dio? C’è una funzione storico-salvifica della comunità musulmana? Come viene intesa quella che noi diciamo essere l’attività missionaria e la collaborazione con il mondo? I musulmani si considerano comunità di Dio nel senso che sono al servizio della causa di Dio. Ci sembra quindi meno forte il rapporto di dipendenza da un evento divino compiuto, come nel caso della Chiesa. Anche la comunità musulmana tende al ritorno di Dio, come del resto la Chiesa pellegrinante nel tempo. Ma non si deve dimenticare che la Chiesa è nata da un evento che si è già compiuto, che ha già segnato la storia nel suo esito definitivo e i suoi effetti si possono già sperimentare per mezzo dei “canali di grazia” che la Chiesa ha ricevuto in dono (i sacramenti). La vita della comunità cristiana si concepisce tra due eventi: la Pasqua di Gesù e il suo ritorno alla fine dei tempi nella dinamica tra il ‘già e del non ancora’. La comunità musulmana non ha un rapporto

---

<sup>204</sup> Cheikh Si Hamza Boubakeur, op. cit. pag. 49 – 50.

di dipendenza ad un' evento di Dio compiuto. La sua funzione sembra essere più sbilanciata sul ‘non ancora’, sul giorno del giudizio, sulla fine dei tempi. Mentre nella Chiesa c’è un coinvolgimento quasi sponsale del Dio di Gesù Cristo (la sposa, resa gloriosa dal sangue di Cristo), la comunità musulmana è di Dio per la funzione che deve svolgere per Dio. In fondo sembra ritornare quanto già visto per il concetto di Dio. Nella visione musulmana Dio non è preoccupato di parlare di se stesso, così nel concetto di comunità non si insiste tanto sul rapporto tra la comunità e Dio quanto della sua funzione per la causa di Dio. Questo aspetto non è di poco conto ed si tratta indubbiamente di una differenza sostanziale da tenere presente nel dialogo e nell’annuncio del Vangelo. La Chiesa ha in sé dei canali che fanno partecipare “già ora” ad una forte esperienza del Dio di Gesù Cristo. C’è insomma un mistero che “già ora” agisce nella e per mezzo della Chiesa. Da questo punto di vita la Chiesa agli occhi di un musulmano appare come il luogo in cui l’uomo può essere trasformato, guarito dalle sue debolezze e dalle sue catene se accoglie la grazia che Cristo vuol dargli. La Chiesa è il luogo in cui si può fare esperienza di guarigione, di liberazione perché c’è il mistero di Dio che opera. Non siamo sicuri che molti cristiani di nascita abbiano scoperto questa dimensione, eppure per un musulmano si tratta di un aspetto che colpisce molto. Nell’Islām l’uomo che si scopre debole e fragile, è invitato a fare un salto di volontà per riprendere il controllo di se stesso e osservare la legge. Per un musulmano il cui spirito è formato a questa prospettiva, il messaggio cristiano, trasmesso dalla Chiesa, ha qualcosa di originale: il Cristo offre, infatti, non dei comandamenti ma una presenza, quella dello Spirito Santo che viene in noi, germoglia, cresce, porta frutto. Ci sembra questo un ulteriore ‘ponte’ particolarmente interessante e fecondo: il passaggio da una legge ad una forza di cui si può fare esperienza nella Chiesa<sup>205</sup>. Da qui la necessità di una vita e di una prassi della Chiesa cristiana. Anche la Chiesa deve gareggiare nelle ‘opere belle’ che per i cristiani sono quelle operate dalla forza di Cristo presente nella comunità. Per le persone originarie dall’Islām il senso della comunità è importantissimo. Nella misura in cui il

---

<sup>205</sup> Di seguito la testimonianza di Hassanayn Hirji-Walji, giovane indiano ugandese espulso con la sua famiglia dall’Uganda per opera di Amin nel 1972 e riparato negli Stati Uniti sono accolti per parecchi mesi da una parrocchia luterana. “Lungi dall’essere minimamente sedotto dal cristianesimo, il giovane Hass intraprende gli studi di elettronica con una sola idea fissa: convertire i cristiani all’Islām [....] Il suo zelo missionario lo spinge a frequentare sempre più spesso gli studenti cristiani. Comincia a confrontare le due religioni e a scorgere sempre meglio l’essenziale del cristianesimo. <Come musulmano, dovevo sforzarmi per salvarmi. La fede cristiana è totalmente all’opposto di un sistema d’azione. Dio chiede soltanto la fede, l’abbandono, la fiducia totale nei meriti del Signore Gesù Cristo, il Salvatore. In quanto credenti, si riceve in proprietà, ciò che Cristo ha fatto per noi. La salvezza è gratuita! L’Islām non aveva nulla di analogo. In passato avevo accusato cristiani di pigrizia e la loro religione di lassismo. Li accusavo di non essere capaci di digiunare come me, per un mese intero, durante il Ramadam. Sembrava che non ci fosse nessuna legge per un cristiano, nessun dovere da compiere. Mi sembrava una follia. Eppure, le varie tessere del mosaico cristiano combaciavano l’una con l’altra, e la mia opinione cominciava a cambiare. Cominciavo a domandarmi quale delle due religioni fosse più in armonia con il carattere di Dio>.[....] Il giorno del battesimo Hass dirà: <Gesù, grazie di essere già venuto ella mia vita, di aver già perdonato i miei peccati come hai promesso>. Qualche giorno dopo, Hass Hirji-Walji dirà alla sua famiglia che cosa è accaduto, e come è diventato cristiano. Cacciato inizialmente di casa, è costretto a vivere da solo, alla fine si riconciliera con i suoi”. Jean Marie Gaudeul., *Vengono dall’Islām chiamati da Cristo*, EMI, Bologna 1995 pag. 88 - 90.

musulmano è stato abituato a ricevere dalla comunità musulmana forti dimensioni religiose, può darsi che lo aspetti implicitamente anche dalla comunità cristiana<sup>206</sup>. E' innegabile che il confronto con la religione musulmana abbia rivelato il volto di comunità cristiane deboli circa la fede e la sua prassi e questo più che un ponte è una ‘coscienza critica’ che viene fatta alla Chiesa. Collegato a questo punto c’è il tema della giusta concezione della laicità che abbiamo già segnalato nel capitolo quarto analizzando il documento della Conferenza episcopale dell’Emilia Romagna<sup>207</sup>. Mentre scriviamo sulla questione della laicità c’è un vivace dibattito in Europa (si veda, ad esempio, la scelta del governo francese di non ammettere i simboli religiosi nelle scuole pubbliche). E’ innegabile che su questo punto c’è una notevole differenza tra la Chiesa e la comunità musulmana che chiama in causa il suo modo di porsi davanti al mondo. Mentre nella concezione musulmana l’Islām è religione e stato, la Chiesa non si identifica con lo stato e riconosce un’autonomia delle realtà terrene (GS 36). Pur mantenendo la differenza, è innegabile che la concezione musulmana

---

<sup>206</sup> “Vuoi sapere che cosa, nel cattolicesimo, mi attira e mi trattiene più cordialmente, vitalmente, se non profondamente? Non è né Dio Padre, né lo Spirito di pace e di grazia, né Gesù, né Maria: perché la mia fede ancora così giovane non raggiunge ancora direttamente questi oggetti; ciò che mi permette di andare umilmente fino a loro, ciò che sento più vivamente, più appassionatamente nel cattolicesimo, è la madre Chiesa!” Paul – ehem – Ali Mulla Zade a un amico, vedere C. Mollette, *La Verité où je la trouve* (A59, p. 201) in Jean Marie Gaudeul in *Vengono dall’Islām chiamati da Cristo*, EMI, Bologna 1995 pag. 111.

<sup>207</sup> *Islām e Cristianesimo* – Conferenza episcopale dell’Emilia Romagna, documenti chiese locali n. 99, Ed. Dehoniane Bologna, 2000 esaminato al capitolo quarto della tesi . Il tema della laicità è stato approfondito anche da Samir Khalil Samir, SJ. Il suo contributo, dal titolo ‘le regole per una convivenza possibile: i nodi religiosi’, fa parte di una raccolta di interventi ad un convegno organizzato dal Comune di Bologna e raccolto in un libretto dal titolo *Con-vivere la città*, edizioni Nautilus, Bologna 2001. Scrive l’autore: “Il concetto di laicità non esiste nella tradizione musulmana al punto che il termine usato in arabo ’almāniyyab è oggetto di controversie tra i dotti musulmani dell’università di Al-Azhar del Cairo: è ’almāniyyab (e allora deriva da ’alam=il mondo, il secolo) o ’ilmāniyyab (e allora deriva da ’ilm=la scienza, la conoscenza)! La laicità sembra essere un concetto tipicamente cristiano: nato dal cristianesimo o dentro di esso. A prima vista potrebbe sembrare che la laicità si opponga al cristianesimo, mentre in realtà ne è la figlia, e perciò è sociologicamente cristiana. Il principio della laicità dello Stato, ovvero il principio che permette di distinguere chiaramente tra il ruolo della religione e quello della politica o dell’economia o della cultura, ecc., è parte integrante della società occidentale. E questo è un bene. In virtù di essa ci sono competenze ben precise e rigorosamente delimitate, e chi ha autorità in un campo non ha voce automaticamente sull’altro [...]. Questa dimensione per noi arabi, musulmani, cristiani, ebrei, per chiunque sia arabo, è un modello, è un ideale. [...] ma anche un nodo. Se si pone la domanda ad un musulmano <che cos’è l’Islām> la risposta è l’Islām è din wa-dawlab, ovvero religione e politica; si precisa ancor meglio din wa-dunyā wa-dawlab, ovvero religione e mondo secolare e politica. Secondo la mia esperienza più del 95% dei musulmani risponde che a questo principio non si può rinunciare, a rischio di snaturare l’Islām. [...]. L’Islām è stato capace di adattarsi alle varie situazioni, culture e civiltà [.]. Adattarsi significa da una parte rinunciare ad alcune cose e fare certe scelte, significa accettare i principi del paese ospitante, accettare i valori, almeno questi, della gente che lo popola. E da noi, primo tra tutti la laicità dello Stato. La laicità nel senso positivo perché la questione religiosa è reale ed essenziale all’essere umano, ma è un atto personale anche se comporta sempre una dimensione sociale; e se deve assumere una forma sociale e diventare una questione di gruppo, lo sarà in casi che si studieranno appositamente. La presenza dell’Islām in Europa solleva però una questione importante: fino a che punto deve essere preso in considerazione il fenomeno religioso. Non c’è dubbio che un atteggiamento che sia veramente umanistico deve integrare a tutti i livelli (a scuola, all’università, alla vita sociale) la dimensione religiosa dell’uomo. L’Islām attuale, nel sottolineare fortemente questa dimensione [...] solleva un problema che l’attuale civiltà occidentale ha talvolta occultato. In un paese come la Francia, così attento a proteggere la laicità dello stato, i responsabili politici si sono trovati ormai a disagio per le richieste proveniente dai musulmani, divisi come sono tra esigenze della laicità e rispetto della tolleranza religiosa”. (Samir Khalil Samir, SJ, op cit. pag. 41 – 42; 48 – 49).

aiuti i cristiani a recuperare il giusto concetto di laicità senza scadere nel laicismo<sup>208</sup>. Nello stesso tempo nei dialoghi alla ricerca dei ‘*ponti*’ per l’annuncio non si può dimenticare che in occidente la parola religione non corrisponde a quanto un orientale (e un musulmano) intende<sup>209</sup>. Dopo queste ‘coscenze critiche’, che il confronto sta facendo emergere, ritorniamo alla ricerca di “*ponti*” cercando di guardare la missione dell’annuncio. Ad un primo sguardo si può affermare che Chiesa e comunità musulmana tendono alla stessa cosa: attirare gli uditori alla fede, alla sua professione e farli entrare in una dinamica comunitaria. E’ innegabile che ci sono delle differenze sostanziali tra l’ingresso nella Chiesa (con tutto quello che significa la celebrazione del battesimo) e il diventare musulmano. Emergono, tuttavia, due modi diversi di porsi. L’Islam, con la pretesa che lo contraddistingue di essere la vera religione, corre il rischio di dimenticare un aspetto non indifferente: l’assoluto rispetto della libertà religiosa che, invece, è fortemente stato sottolineato nella Chiesa nella riflessione conciliare riconoscendo la libertà religiosa come punto fondamentale della dignità della persona umana. Questo aspetto è stato richiamato anche da Giovanni Paolo II nel già citato discorso ai giovani musulmani a Casablanca<sup>210</sup> (“*Noi desideriamo che tutti accedano alla pienezza della verità divina, ma non possono farlo se non con la libera adesione della loro coscienza, al riparo dalle costrizioni esterne che non sarebbero degne del libero omaggio della ragione e del cuore che caratterizza la dignità dell’uomo*” - 4)<sup>211</sup>. Non ci sembra che nella riflessione musulmana emerga con forza questa dimensione. Il Corano accetta al massimo una distinzione tra “la gente del libro” e gli “altri” ma a causa della sua pretesa di essere la religione

---

<sup>208</sup> “Da questo punto di vista perciò si può constatare come l’ingresso di numerosi musulmani in Europa abbia costretto o possa costringere a rivedere un concetto di laicità nel senso laicistico del termine, dove ogni riferimento a Dio o a una norma morale fondata su una visione cristiana dell’uomo viene sentito come aggressione alla legittima autonomia delle istituzioni” - Islam e Cristianesimo – Conferenza episcopale dell’Emilia Romagna, documenti ‘chiese locali’ n. 99, ed. Dehoniane Bologna, 2000, pag. 25.

<sup>209</sup> Su questo punto Samir Khalil Samir nel già citato intervento è molto chiaro: “In occidente per <religione> s’intende il rapporto tra l’uomo e Dio, un rapporto che rimane però in gran parte una questione personale, anche se non necessariamente individuale, perché ci sono ovviamente anche in occidente delle dimensioni <sociali> della religione. Il concetto di religione copre essenzialmente la dimensione spirituale e quella dogmatica. Questa interpretazione del concetto di religione deriva senza dubbio dalla visione cristiana come è indicata dal Vangelo e da Cristo stesso. La sua famosa risposta <Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio> (Mt. 22,21) è nota in tutto il mondo, forse più ancora nel mondo arabo-islamico. [...]. In realtà, la visione cristiana della religione è assolutamente eccezionale da un punto di vista sociologico, non è per niente naturale. Per sua natura, infatti, la religione è molto più totalizzante. Essa include tutte le dimensioni della vita umana compresa la dimensione sociale, cioè del rapporto con l’altro: i rapporti economici e commerciali, il modo di vestirsi, le abitudini del mangiare, l’ambito della famiglia e pesino il modo di concepire il confronto con le altre nazioni, la guerra e la pace. Nel mondo islamico [...] la religione è un concetto assolutamente totalizzante: ogni gesto della vita potrebbe essere definito dalla religione”. (op. cit. pag. 37-38).

<sup>210</sup> Si veda il capitolo quarto della tesi dal titolo ‘Dialogo o annuncio?’

<sup>211</sup> Casablanca il 19 agosto 1985 nel corso del terzo viaggio di Giovanni Paolo II in Africa., Pubblicato sull’Osservatore Romano il 21/8/1985 con il titolo *Testimonianza comune dell’unico Dio* in Regno documenti 15/1985 ed. Dehoniane Bologna.

vera non sembra riconoscere ‘germi di verità’ nelle altre religioni quanto piuttosto falsificazioni e idolatrie. Più che un “ponte”, questo aspetto ci sembra qualcosa che qualifichi notevolmente il modo di porsi della comunità cristiana. Nella Chiesa e nell’Islam c’è un’attività d’annuncio ma la Chiesa tende maggiormente al rispetto della libertà religiosa. Non si può dire altrettanto per i musulmani che chiedono il battesimo<sup>212</sup>. Un ulteriore pista di ricerca è legata al compito che Chiesa e comunità musulmana hanno in ordine all’umanità. Sembra esserci una stessa direzione. Proviamo a mettere a confronto GS 42 con due passi del Corano già visti (X,9; V,48; IX,33):

“l’unità della famiglia umana viene molto rafforzata e completata dall’unità della famiglia dei figli di Dio fondata sul Cristo. Certo, la sua missione propria, che Cristo ha affidato alla sua Chiesa, non è di ordine politico, economico e sociale: il fine, infatti, che le ha prefissato è di ordine religioso. Eppure proprio da questa missione religiosa scaturiscono dei compiti, della luce e della forza, che possono contribuire a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina” (GS 42)<sup>213</sup>.

“E gli uomini formavano dapprima una comunità sola; poi sorsero dissensi tra loro e se non fosse stato per un Decreto Antico del tuo Signore, sarebbero già stati decisi i loro dissensi” (X,9)

---

<sup>212</sup> Il già citato libro di Jean Marie Gaudeul narra esperienze anche drammatiche. Riportiamo quella di Gulshan Ester, pakistana: “<Dove andrò, Padre?>. Ero sola, sul bordo della via Samanabad, cercando di trattenere le lacrime di dolore e sconforto in seguito alla scena che avevo appena vissuto, e guardavo da tutte le parti nella speranza che mi venisse un’idea. Compresi che io, Gulshan Ester, povera e odiata da coloro che avrebbero dovuto prendersi cura di me, cacciata da loro, ero ormai liberata da ogni legame. Il velo della religione che mi era stata trasmessa e mi aveva separata da un Dio che nessuno poteva conoscere, quel velo era stato strappato. Dio mi era stato rivelato dal viso di Gesù Cristo, mio Signore. Ora, il mio sentiero di discepola era ben tracciato e, fosse esso piacevole o doloroso, dovevo seguirlo nell’obbedienza. E non ero sola. Accanto a me c’era qualcuno molto forte che avrebbe provveduto a tutte le mie necessità>. L’esempio di Gulshan Ester ci è prezioso, perché ci mostra la faccia più visibile di questa sofferenza del musulmano che si mette in cammino verso un’altra religione. Il passo che abbiamo riportato ce lo mostra nel momento in cui i fratelli l’hanno minacciata di morte e quindi l’hanno cacciata di casa: lei non ha più diritto all’eredità familiare, è letteralmente gettata sulla strada. Quest’avventura veniva dopo molte altre dello stesso genere. Siccome sua sorella le aveva dato l’indirizzo di una signora nota per la sua generosità e le sue conoscenze, ella si fece coraggio e andò a trovarla per chiederle lavoro. Dopo averla cortesemente ricevuta ed esortata a ritornare all’Islam, quella signora condusse Gulshan in prigione e ve la lasciò. Gulshan vi rimase parecchie settimane, senza giudizio né inchiesta. Un po’ più tardi Gulshan riuscì a trovare lavoro come giornalista, fino al giorno in cui il direttore del giornale la fece chiamare e le ingiunse di scegliere tra i suo ritorno all’Islam e il licenziamento. Rifiutò e perse il lavoro. Così va la vita di certuni che sono rifiutati da tutto il loro ambiente” (op. cit. pag. 259 – 260). Anche i nostri sacerdoti mantovani in missione in Etiopia, in una zona a maggioranza musulmana, ci narrano ogni tanto nelle loro lettere, di giovani che per il fatto di essere entrati nel catecumenoato ed aver ricevuto il battesimo, sono espulsi dal loro villaggio e non possono più ritornarvi. La missione si fa carico di questi giovani ospitandoli o mandandoli in comunità cristiane più lontane. Qualche anno fa un caso di conversione al cristianesimo nella parrocchia di Poggio Rusco. Un giovane marocchino è stato minacciato di morte e la comunità cristiana ha dovuto proteggerlo per diverso tempo. Lo scorso anno nella seconda parrocchia che mi è stata affidata (San Fiorentino in Nuvolato di Quistello ab. 700), ho battezzato un bambino nato da padre cristiano e da madre musulmana marocchina non praticante. Quest’ultima ha dichiarato che non avrebbe mai potuto dire alla sua famiglia d’origine che il bambino era diventato cristiano, pena la chiusura dei rapporti con i propri famigliari.

<sup>213</sup> EV/I, 847-848.

*“E a te [Maometto] abbiam rivelato il Libro secondo Verità, a conferma delle scritture rivelate prima, e a loro protezione. Giudica dunque fra loro secondo quel che Dio ha rivelato e non seguire i loro desideri a preferenza di quella Verità che t’è giunta. A ognuno di voi abbiamo assegnato una regola e una via, mentre, se Iddio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una comunità unica. Ma ciò non ha fatto per provarvi in quel che vi ha dato. Gareggiate dunque nelle opere buone, ché a Dio tutti ritornerete, e allora egli vi informerà di quelle cose per le quali ora siete in discordia”*(V,48)

*“E’ Lui che ha mandato il suo Inviato con la buona direzione e la vera religione, per farla trionfare, a dispetto degli Associatori, su ogni altra religione”* (IX,33)

Nella visione musulmana all’inizio l’umanità era unita. I dissensi che sono nati, che di conseguenze hanno originato culture, e religioni diverse, per volontà di Dio non sono stati ricomposti. Ogni diversità dovrà gareggiare nelle opere ma Dio ha indicato nell’Islām la vera religione. La diffusione del credo musulmano è visto come un modo per ritornare all’unità originaria. La legge coranica diventa così il fondamento dell’unità della comunità islamica (umma) e di tutte le comunità del mondo. La Chiesa, stando ai testi del Concilio, è al servizio dell’unità dei figli di Dio. La sua missione è dichiaratamente religiosa (in questo c’è una notevole differenza con Islām), tuttavia da quest’opera emergono elementi che possono aiutare ad unire la comunità mondiale. Collegato a questo discorso c’è anche la riflessione sul tema del Regno di Dio. Il regno annunciato da Gesù è nella maggioranza delle sue dichiarazioni un’entità futura, oggetto di speranza e di attesa (Mc 4,26-32; Mt 13,24-30; Mt 13,47-50) anche se è già all’opera nella sua persona. Stando ai testi del Concilio già richiamati (LG 9), la Chiesa in tutta la sua attività ha per fine il regno di Dio che deve essere dilatato fino alla fine dei secoli. La Chiesa non è al servizio di se stessa ma del regno di Dio. In un passo del Corano già visto<sup>214</sup>, la comunità musulmana è stata creata per promuovere la giustizia e impedire l’ingiustizia. Se le parole ingiustizia si riferisce alle situazioni ingiuste degli uomini e non tanto al credo sbagliato, allora si può pensare che l’Islām abbia anche il compito di dilatarsi per portare la giustizia tra gli uomini oppressi e poveri. Si deve tuttavia notare la differenza di accenti. Il regno di Dio nella Chiesa è concepito religiosamente, mentre nella riflessione musulmana coincide con l’espandersi della comunità islamica che anche politicamente difende i diritti di Dio<sup>215</sup>. Si può, allora, tentare di dire che quando Chiesa e comunità musulmana lavorano

---

<sup>214</sup> In III, 104 -105 leggiamo: “E si formi tra voi una nazione di uomini che invitano al bene, che promuovano la giustizia e impediscono l’ingiustizia. Questi saranno fortunati. E non siate come quelli che si divisero e dissentirono tra loro dopo aver ricevuto le prove evidenti. Essi avranno castigo immane”.

<sup>215</sup> “La tradizione musulmana (mentre il Corano tace) parla della fede in un essere escatologico di nome Al-Mahdī (guidato da Dio) il cui compito è quello di riportare nel mondo degli ultimi giorni la giustizia e la pace. [...] Nel corso della storia masse popolari musulmane private dei loro diritti hanno spesso riposto il loro desiderio di giustizia nella speranza della comparsa di Al -Mahdi [...] Molti musulmani vedono nella dominazione dei primi quattro califfi, che

per la causa della pace, dei poveri, delle ingiustizie per far prevalere la logica dell'amore stanno contribuendo, pur con punti di partenza diversi, all'unità della famiglia umana<sup>216</sup>.

## Conclusione

Pur non nascondendo le differenze tra il concetto di Chiesa cristiana (cattolica) e quello di comunità musulmana, presentiamo sinteticamente un possibile ‘ponte’ per il dialogo e l'annuncio del Vangelo, insieme a recuperi per la chiesa, a punti forti e a convergenze che sono emersi dal confronto:

a) *un possibile ponte:*

La Chiesa propone non soltanto una Legge ma una Forza, una Presenza.

b) *recuperi per la Chiesa:*

La necessità di una comunità che trasformi il credo in prassi credente

La chiarificazione del concetto di ‘laicità’.

c) *qualificazioni della Chiesa (punti forti):*

La Chiesa vive non solo un ‘non ancora’ ma anche un ‘già’ per il mistero di Dio che agisce essa.

---

furono chiamati <ben guidati>, una sorta di regno sulla terra e sperano che quei <tempi felici> possano ritornare” (S. Balic in *Islam, cristianesimo, ebraismo a confronto*, Piemme, Casale Monferrato 1991, pag. 605).

<sup>216</sup> “Sull'onda del Concilio Vaticano II, i chierici hanno riscoperto di essere al servizio di Dio e del suo Regno prima che al servizio degli interessi della comunità cristiana. Con rinnovato ardore si sono messi a difendere i valori di questo Regno di Dio: amore, pace, giustizia, fratellanza, perdono. Hanno scoperto che questi ideali potevano unire non solo i cristiani, ma anche tutti gli uomini di buona volontà. Tutti potevano trovarvi la vocazione comune dell'umanità e formare una sola e medesima famiglia sotto lo sguardo di Dio [....]. Questi temi si trovano in tutto il mondo, ma sono stati apprezzati specialmente dal clero vivente in paesi musulmani. Vi hanno riconosciuto gli ideali che essi vivevano già da molti anni. A volte senza comunità cristiana, e senza la speranza di fondarne una, essi dedicavano la loro vita a diffondere intorno a sé i valori del Regno di Dio. Questo atteggiamento di massima apertura della volontà di Dio sugli altri, di rifiuto di cercare di convertire l'altro, non è un'esclusiva del clero vivente in ambiente musulmano. Lo si trova dappertutto. Ma questo ideale è al centro dell'attenzione della maggioranza dei preti, dei religiosi e delle religiose che incontrano i musulmani, in Europa o da altre parti. Non c'è da sorrendersi che la richiesta di un convertito li prenda spesso in <contropiede>. Non è raro che questa sorpresa generi una certa tensione tra il convertito che chiede il battesimo, e il prete che non è abituato a una tale richiesta e sarebbe piuttosto incline a rifiutare” (Jean Marie Gaudeul, *Vengono dall'Islam chiamati da Cristo*, EMI Bologna 1995, pag. 294).

La Chiesa nella sua attività missionaria tende al rispetto della libertà religiosa che considera strettamente legata alla dignità della persona umana.

*d) convergenza:*

Quando Chiesa e comunità musulmana lavorano per la causa della pace, dei poveri, delle ingiustizie per far prevalere la logica dell'amore stanno contribuendo, pur con punti di partenza diversi, all'unità della famiglia umana.

*e) una differenza da tenere presente:*

Due modi diversi di concepire la religione. L'Islàm, a confronto con il cristianesimo, è una ‘religione totalizzante’.

## 6. CONCLUSIONE

### 6.1. Sintesi della ricerca

In quest'ultimo capitolo cerchiamo di fare sintesi di tutta la ricerca lasciando spazio alle considerazioni finali e ai problemi aperti. Tutta la riflessione è partita da una scelta di fondo che è quella del dialogo. Una comunità cristiana non può non interrogarsi sulla presenza di altre religioni presenti sul proprio territorio e mettere in atto una dinamica di rapporti. Importante sarà recuperare le ragioni del dialogo. La Chiesa dialoga per la sua fedeltà all'uomo e a motivo della sua fede. Nel Dio Trinitario c'è una vita d'amore che tende a comunicarsi con l'uomo e la sua storia. La Chiesa, inoltre, incontra i seguaci delle altre religioni a motivo della costruzione del Regno di Dio. Si tratta di precisare sempre a quale livello di dialogo ci si pone (delle opere, a livello teologico, di condivisione di esperienze) e di tener conto delle “*differenze sostanziali*” che emergono dal confronto e che ci pongono ad impostare un dialogo che sia condotto sempre “*nella verità*”. La riflessione del magistero conciliare ci ha fatto comprendere che il dialogo non esaurisce l'intera missione della Chiesa ma deve essere orientato all'annuncio. Dialogo e annuncio non sono in opposizione ma intimamente legati anche se non interscambiabili e vanno condotti nel rispetto della libertà religiosa e della dignità della persona umana. La ricerca che abbiamo presentato in queste pagine è stata condotta a partire da un'opzione metodologica. Tra il metodo ‘*diretto*’, tendente a sfidare la cultura (1Cor. 2,1-2), e quello ‘*indiretto*’ (Atti 17, 22-34), si è preferito quest'ultimo

tendente a cercare “*ponti*” di contatto con la cultura alla quale si rivolge l’annuncio del Vangelo, nella convinzione che i ‘*germi di verità*’ sono già presenti in essa . Si tratta di ‘*svelarli*’ alla luce del mistero cristiano. Non è la prima volta che Cristianesimo e Islām si confrontano. La visione di alcune opere di teologia scritte tra l’VIII° e il IX° secolo ci ha fatto recuperare uno stile che caratterizzò i primi dialoghi tra cristiani e musulmani attorno ad alcuni punti fondamentali del credo. Un confronto franco e rispettoso, portato avanti conoscendo l’altro nella sua cultura e nella sua lingua. Un dialogo che partiva dalla Bibbia, letta nella tradizione della Chiesa, dalla conoscenza del Corano letto in arabo e dall’uso della ragione che portava a passaggi ‘logici’. La lettura di alcune storie di conversioni di musulmani al cristianesimo, ha fatto emergere quella che si potrebbe chiamare oggi una *condizione favorevole*. La struttura mentale di un musulmano, infatti, è caratterizzata da una certa sete di verità. Diverse storie presentate nel già citato studio di J. M. Gaudeul, presentano musulmani che a contatto con la comunità cristiana intraprendono confronti tra Corano e Bibbia che si traducono in cammini di ricerca della verità.

Il confronto tra il credo cristiano e quello musulmano si è concentrato su quattro punti: l’unicità di Dio, il suo essere provvidente, la categoria del mediatore, la Chiesa (comunità). Sono emersi dei ‘*possibili ponti*’ che vengono sinteticamente riassunti.

- Nella riflessione sul Dio creatore, che nella concezione coranica è sbilanciato sull’interventista pur sempre ‘*altro*’ dal mondo, ‘*trascendente il mondo*’ ci si può agganciare, anzitutto, al Dio cristiano che, pur nella sua onnipotenza, è capace di condividere, abbassarsi. Sulla creazione il Dio del Corano interviene ma anche nella concezione cristiana sulla creazione Dio interviene per renderla nuova attraverso la Pasqua del suo Figlio nella dinamica del ‘*già e del non ancora*’.
- Nel nodo della Trinità cercare di correggere un malinteso che ha segnato non poco i rapporti tra cristiani e musulmani relativo alla triade coranica per annunciare il Dio uno e trino cristiano.
- Sul tema della Provvidenza di Dio, l’unico “*ponte*” trovato è quello che parte dall’ultima richiesta del Padre Nostro: “*e non ci indurre in tentazione*” che corrisponde al modo musulmano di sentire Dio che può intervenire anche con una non-provvidenza.
- La necessità di sottolineare il mistero dell’amore di Dio che si è manifestato nella croce di Gesù a confronto con l’esperienza di Maometto. Anche quest’ultimo è stato rigettato dalla

sua gente. Maometto, tuttavia, in mezzo alla ‘*sua croce*’ si è ritirato per organizzare una rivincita al tempo opportuno. Lo schema cristiano è completamente diverso! Come ci attestano i Vangeli, progressivamente Gesù si rende conto che c’è un’ostilità che sta crescendo nei suoi confronti arrivando a percepire che i capi religiosi hanno decretato la sua morte. Cristo non è stato vinto dagli ebrei, ha messo in gioco la sua libertà, che è quella di accettare liberamente di salire a Gerusalemme morendo per amore di tutti gli uomini, incluso l’amore per i suoi persecutori. Accettando liberamente di morire per amore, svela l’amore di Dio proprio nelle ore della croce.

- Partire dal significato etimologico di musulmano, cioè di sottomissione di sé, chiaramente a Dio. La croce di Gesù può essere interpretata con questa chiave di lettura. Accettando liberamente di sottomettersi alla volontà di Dio, Cristo, sulla croce si rivela come il vero musulmano.
- Uno dei nomi attribuiti ad Allah è l’Onnipotente (*al Muqatadir*), colui che può tutto. L’Onnipotenza divina permette di spiegare non solo il mistero dell’incarnazione ma anche quello della redenzione. Nessuno, infatti, può bloccare Dio. Neanche la morte datagli dagli uomini, limita l’onnipotenza di un dono che si spinge fino a vivere liberamente l’onnipotenza del soffrire e del morire crocifisso. Questo morire non esprime una mancanza ma una sovrabbondanza di vita e d’amore, elargita in libertà come sofferenza e morte gravida di vita risorta.
- Il passaggio da una una “*vita sotto una legge*” ad una sotto “*la forza dello Spirito*”. Da questo punto di vista il messaggio cristiano, trasmesso dalla Chiesa, agli occhi di un musulmano ha qualcosa di originale: il Cristo offre, infatti, non dei comandamenti ma una presenza, quella dello Spirito Santo che viene in noi, germoglia, cresce, porta frutto.

Ogni vero dialogo non è mai fatto solo in una direzione ma presuppone anche l’accoglienza di stimoli da parte dell’altro. Questo vale anche per una Chiesa che cerca un dialogo in vista dell’annuncio. La riflessione, infatti, ci ha condotti a quelli che si possono chiamare alcuni “*recuperi per la Chiesa*”. Un primo recupero è quello della croce ‘*gloriosa*’ del Cristo. La posizione musulmana sulla morte in croce di Gesù, ci porta a rivedere il modo da parte della Chiesa di presentare la croce di Cristo e la croce nella vita del cristiano. E’ necessario recuperare il crocifisso della tradizione orientale e occidentale del primo millennio. Si contempla un Cristo glorioso anche

sulla croce. I cristiani credono che la croce è sempre vittoriosa perché è sulla croce che Cristo vince la morte, il male e regna. Una croce spoglia, senza simboli di vittoria, o un Cristo rappresentato come isolato e umanamente morto, non è un segno adeguato del mistero pasquale di Cristo, della stessa morte di Cristo. Sulla croce, infatti c'è un uomo ma anche e anzitutto Dio. Questo per aiutare un musulmano ad accogliere il mistero della morte in croce di Gesù.

Un secondo recupero è quello di una vita e di una prassi della Chiesa cristiana. Anche la comunità cristiana deve gareggiare nelle '*opere belle*' che per i cristiani sono quelle operate dalla forza di Cristo presente nella comunità. Per gli uomini e le donne che provengono dall'Islam, il senso della comunità è molto forte. Il musulmano nell'esperienza di comunità ha ricevuto le dimensioni religiose più importanti. La comunità cristiana è impegnata a mostrare il volto di Dio e il suo amore con la vita e con le opere. Molti musulmani si sono avvicinati al cristianesimo attratti dalla vita dei cristiani in parrocchia.

L'ultimo recupero è quello relativo ad una corretta concezione della laicità, che chiama in causa il modo di porsi della Chiesa davanti al mondo. Mentre nella concezione musulmana l'Islam è religione e stato, la Chiesa non si identifica con lo stato e riconosce un'autonomia delle realtà terrene (*Gaudium et spes* 36). Pur mantenendo la differenza, è innegabile che la concezione musulmana aiuti i cristiani a recuperare il giusto concetto di laicità senza scadere nel laicismo “*nel senso laicistico del termine, dove ogni riferimento a Dio o a una norma morale fondata su una visione cristiana dell'uomo viene sentito come aggressione alla legittima autonomia delle istituzioni*”<sup>217</sup>.

Il confronto ha fatto anche emergere dei “*punti forti*” della comunità cristiana, delle “*qualificazioni*”. La Chiesa, a differenza della comunità musulmana, è nata da un evento che si è già compiuto, che ha già segnato la storia nel suo esito definitivo e i suoi effetti si possono già sperimentare per mezzo dei “*canali di grazia*” che la Chiesa ha ricevuto in dono (i sacramenti). La vita della comunità cristiana si concepisce tra due eventi: la Pasqua di Gesù e il suo ritorno alla fine dei tempi nella dinamica tra il ‘*già e del non ancora*’. La comunità musulmana non ha un rapporto di dipendenza da un'evento di Dio compiuto. La sua funzione sembra essere più sbilanciata sul ‘*non ancora*’, sul giorno del giudizio, sulla fine dei tempi. Mentre nella Chiesa c'è un coinvolgimento quasi sponsale del Dio di Gesù Cristo (la sposa, resa gloriosa dal sangue di Cristo), la comunità musulmana è di Dio per la funzione che deve svolgere per Dio.

---

<sup>217</sup> *Islam e Cristianesimo* – Conferenza episcopale dell'Emilia Romagna, documenti ‘chiese locali’ n. 99 ed. Dehoniane Bologna 2000, pag. 25.

Una seconda qualificazione della Chiesa è indubbiamente quella della libertà religiosa. Nessuno può essere costretto a credere nel Dio di Gesù Cristo. L'assoluto rispetto della libertà religiosa è stato fortemente sottolineato dalla Chiesa nella riflessione conciliare riconoscendo la libertà religiosa come punto fondamentale della dignità della persona umana. L'Islām, con la pretesa che lo contraddistingue di essere la vera religione, corre il rischio di dimenticare questo aspetto. Le storie di conversione al cristianesimo sono sempre caratterizzate da una fatica da parte musulmana ad accettare la scelta e in non pochi casi hanno avuto come conseguenze esclusioni, allontanamenti e persecuzioni.

Il confronto ha portato anche ad individuare quella che potemmo chiamare “*una convergenza*” tra comunità cristiana e comunità musulmana. La Chiesa in tutta la sua attività ha per fine il regno di Dio che deve essere dilatato fino alla fine dei secoli. La Chiesa non è al servizio di se stessa ma del regno di Dio. La comunità musulmana è stata creata per promuovere la giustizia ed impedire l'ingiustizia. Se le parole ingiustizia si riferiscono alle situazioni ingiuste degli uomini e non tanto al credo sbagliato, allora si può pensare che l'Islām abbia anche il compito di dilatarsi per portare la giustizia tra gli uomini oppressi e poveri. Il regno di Dio nella Chiesa è concepito religiosamente, mentre nella riflessione musulmana coincide con l'espandersi della comunità islamica che anche politicamente difende i diritti di Dio. Tuttavia si può affermare una convergenza: quando Chiesa e comunità musulmana lavorano per la causa della pace, dei poveri, delle ingiustizie per far prevalere la logica dell'amore stanno contribuendo, pur con punti di partenza diversi, all'unità della famiglia umana.

## 6.2 Considerazioni

La ricerca si è situata su un piano strettamente teologico e più particolarmente dogmatico. Non si sono affrontati altri confronti che sicuramente avrebbero fatto emergere ulteriori “*ponti*” insieme a “*recuperi*”, “*qualificazioni per la Chiesa*” e “*convergenze*”. La ricerca, infatti, potrebbe continuare su altri due livelli. Quello della teologia spirituale, che potrebbe analizzare la preghiera e il culto, e quello della teologia morale, che potrebbe continuare la riflessione sul concetto di legge morale e sul modo, ad esempio, di concepire la vita, la malattia e la morte.

C'è infine un livello più direttamente esperienziale, che tocca di fatto la pastorale diretta nella quale la Chiesa sempre di più è chiamata a confrontarsi<sup>218</sup>. E' quello che si chiama il dialogo della vita,

---

<sup>218</sup> Don Augusto Negri, direttore del Centro F. Peirone di Torino, tra le piste di ricerca aveva suggerito quella dell'ascolto dei musulmani che erano diventati cristiani in Italia. Il tentativo consisteva nel provare a ‘*farsi narrare*’ cosa aveva colpito del cristianesimo e della comunità cristiana per poi rielaborare le motivazioni. Non si è seguita questa pista di lavoro, anche se molto suggestiva e interessante, per restare al livello teologico richiesto da una esercitazione per la Licenza.

della condivisione. Questo è il livello dal quale si era partiti e al quale si ritorna. La provocazione pastorale dalla quale è nato lo stimolo di questo lavoro ci riporta alla piazza del paese di Quingentole dove svolgo il ministero di parroco. La piazza davanti la Chiesa settecentesca dove nelle sere d'estate i bambini musulmani giocano insieme a quelli cristiani. Lo spazio dove incontro Karim, iscritto al Liceo Scientifico e frequentante regolarmente la scuola coranica, che mi saluta affettuosamente dicendomi “*Ciao Don!*”. La stessa piazza dove suo padre la vigilia di Natale mi ha fatto gli auguri<sup>219</sup>.

Il titolo della tesi: “*Una Chiesa che annuncia il Vangelo a contatto con l'Islàm*” ci porta anche, in sede di rielaborazione finale, a porci una domanda che potremmo esprimere nei seguenti termini: “*in una situazione di pluralismo religioso (nel nostro caso di confronto con musulmani) la Chiesa è chiamata anche ad alcuni cambiamenti nel modo di porsi per l'annuncio del Vangelo?*”. La risposta è complessa perché coinvolge più livelli. Anzitutto quello più strettamente teologico. La Chiesa in una situazione di pluralismo religioso è chiamata a riappropriarsi del proprio ‘*credo*’ nel senso che il dialogo e il confronto esigono una continua chiarificazione e penetrazione del mistero che la Chiesa è chiamata ad annunciare. Si tratta di formare comunità cristiane che vivono quanto dice l'apostolo Pietro nella sua lettera: “*pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi*”<sup>220</sup>. Un secondo livello è quello più direttamente pastorale dove si giocano le relazioni e l'annuncio. Ancora una volta San Francesco ci viene in aiuto<sup>221</sup>. In fondo si possono profilare due modi di porsi della Chiesa: quella di una comunità che si distingue per la sua vita di preghiera, di accoglienza, di carità, di dialogo e quella di una comunità che annuncia anche con le parole il mistero di Dio in Gesù Cristo. Non si tratta di costruire due Chiese diverse o in contrapposizione quanto piuttosto di due momenti di Chiesa: il primo tende al secondo. Si tratta per la Chiesa di capire, come scrive San Francesco, quel “*che piace al Signore*”. E' questo che segna il passaggio all'annuncio del Vangelo che può essere fatto scegliendo il metodo ‘*diretto*’ o ‘*indiretto*’.

---

<sup>219</sup> La riflessione ha condotto nell'anno pastorale 2003/2004, una scelta concreta che ha coinvolto le parrocchie della zona pastorale “Destra Secchia” (Quingentole, Nuvolato, San Rocco, Quistello, San Giacomo delle Segnate). Un significativo gruppo di laici in rappresentanza delle cinque parrocchie, ha predisposto tra il marzo e il giugno 2004 una serie di incontri per conoscere l'Islàm. (1. “*il cammino di riflessione della Chiesa cattolica in ordine alle altre religioni*”; 2. “*Storia ed istituzioni musulmane prima parte*”; 3. “*Storia ed istituzioni musulmane seconda parte*”; 4. “*Alcuni confronti tra cristiani e musulmani: la concezione delle scritture, Gesù, la preghiera*”; 5. “*Alcuni confronti tra cristiani e musulmani: la laicità, il matrimonio, il senso della vita*”). I cinque incontri sono stati seguiti da una quarantina di persone con la presenza di due musulmani. Si è pensato per il prossimo anno pastorale di mettere in atto qualche esperienza comune (es. a tavola con il mondo, musica, una preghiera per la pace?). Colgo l'occasione per ringraziare Stefano Liuzzo di Quingentole, recentemente laureatosi a Cà Foscari a Venezia, per la preziosa collaborazione. Ringrazio anche i componenti dell'èquipe pastorale “Destra Secchia” (Don Lorenzo, Don Roberto, Sr. Giacomina, Sr. Elisabetta, Sr. Dina) per aver creduto e sostenuto l'iniziativa.

<sup>220</sup> 1Pt. 1,15.

<sup>221</sup> San Francesco d'Assisi, *Regola non bollata* (1221), in Fonti Francescane, ed. Francescane, Assisi 1986 pag. 41-42.

A contatto con un musulmano si potrà parlare di Gesù Cristo ‘*narrando*’ la storia di Gesù. Solo l’attenzione alla *storia concreta di Gesù* porta a confessare in lui la realtà del Figlio di Dio, il Dio presente nella storia. La Chiesa dunque è legittimata a porsi la domanda sulla conversione di un appartenente ad altra religione al cristianesimo. Quello del confronto tra comunità cristiane ed altre religioni è, almeno in Italia, un nuovo capitolo. Forse oggi ci può essere il rischio per la Chiesa di porsi su due posizioni entrambe estreme. La prima è quella più integralista che rifiuta il dialogo, il contatto e che tende a ripiegarsi sulla difensiva. La seconda è quella più ‘*irenista*’ tendente, anche ingenuamente, ad accogliere tutti senza rendersi conto che le posizioni partono da punti di partenza radicalmente diversi. Riteniamo che la ricerca di ‘*ponti*’ per il dialogo in vista dell’annuncio del Vangelo sia la scelta metodologica che può consentire in questa situazione un equilibrio tra il desiderio del dialogo e del confronto e la ricerca sincera della verità che non nasconde le differenze.

A livello di vissuto pastorale italiano credo che nella stragrande maggioranza dei casi più che porsi la questione dell’annuncio c’è quella della convivenza e dell’accettazione. Da questo punto di vista le agenzie educative (scuole, parrocchie) hanno una certa responsabilità. Già si vedono piccoli segnali. La mobilitazione per la pace ha portato cristiani e musulmani a trovarsi insieme a riflettere e a pregare. Nella parrocchia dove opero, l'estate scorsa abbiamo ritenuto importante organizzare un Grest che accogliesse i bambini musulmani. Questo ha voluto dire rivedere l'impostazione senza rinunciare ad una caratterizzazione cristiana<sup>222</sup>. Nel dicembre scorso sono stato chiamato dalla coordinatrice scolastica della scuola elementare a dare un parere sulla recita di Natale. Come fare per presentare il Natale in una scuola dove un terzo sono musulmani? Si è convenuto che sarebbe stato un grave errore non parlare della nascita del Figlio di Dio in nome del rispetto degli altri. Il copione è stato impostato come un viaggio tra le feste del mondo. Questo ha permesso di valorizzare la festa della fine del Ramadam e la nascita di Gesù, presentando senza problemi una natività nella quale si è proclamato e cantato che quel bambino nato a Betlemme è il Figlio di Dio. Il copione è stato sottoposto ad alcuni genitori musulmani che hanno accettato la scelta. Sono anche le ‘*relazioni corte*’ tra cristiani e musulmani che faciliteranno l'integrazione e il dialogo. Don Augusto Negri, direttore del Centro F. Peirone, mi ha segnalato che nella Parrocchia di Porta Palazzo a Torino<sup>223</sup>, dove c’è una forte concentrazione di famiglie musulmane, è sorto un gruppo di giovani misto che si trova periodicamente a riflettere e a discutere anche se fino ad ora i temi

---

<sup>222</sup> Si sono dovute vincere resistenze da parte delle famiglie musulmane. Hanno partecipato 13 ragazzi. Il Grest terminava alla 18.00 per i bambini musulmani quando quelli cristiani entravano in Chiesa per le prove di canto e la preghiera conclusiva. Le attività ogni giorno avevano degli obiettivi (ad es. il rispetto, il sacrificio, la gioia, l'ascolto, la condivisione, la pazienza). Durante la preghiera di fine giornata i bambini cristiani approfondivano l'obiettivo della giornata alla luce del Vangelo.

<sup>223</sup> Parrocchia dei Santi Pietro e Paolo

trattati sono stati più d'interesse sociale che religioso. A ben guardare il confronto con la comunità musulmana è una sfida che deve essere presa in considerazione ma non dimentichiamo che sono emersi “*recuperi*” per le comunità cristiane e che le vere sfide oggi vanno sotto il nome di secolarizzazione, indifferenza, crescita di religiosità ma astinenza di fede, caduta morale. Di certo il confronto con l'Islām ha fatto emergere comunità cristiane deboli che necessitano di essere ri-evangelizzate per evangelizzare di nuovo.

### 6.3. Problemi aperti

Per una Chiesa che cerca il dialogo per l'annuncio del Vangelo a contatto con l'Islām rimangono a livello teologico problemi aperti per i quali non è facile trovare risposte e serve continuare la riflessione. Anzitutto Islām e Cristianesimo conservano in sé un certo carattere di universalità dedotto dalle premesse delle rispettive teologie. Quando un musulmano pensa che Maometto è il sigillo della profezia è difficile conciliarlo con la posizione cristiana che vede nel mistero della persona di Gesù Cristo il culmine di tutta la rivelazione. Un secondo problema aperto è quello relativo alla persona di Gesù Cristo che i musulmani non accettano come Figlio di Dio. Quello cristiano non è un vago monoteismo fondato sulla naturale tendenza religiosa dell'uomo quanto sul dialogo d'amore con il Padre del Figlio che dona lo Spirito. La singolarità di Gesù Cristo non può che essere la chiave per una dottrina trinitaria ripensata in un contesto di pluralismo religioso<sup>224</sup>. A questo si aggiunge la questione della morte in croce di Gesù non accettata dai musulmani e variamente interpretata come si è ampiamente trattato nel capitolo terzo. La questione delle scritture è un quarto problema che rimane e che ostacola non poco il dialogo tra le due fedi. La posizione musulmana della ‘*falsificazione*’ del vero Vangelo da parte dei cristiani rimane una difficoltà davanti alla quale non è facile dialogare. Non si può dimenticare, poi, il fatto che il Gesù presentato dal Corano non corrisponde al Gesù dei Vangeli canonici trasmessi dalla Chiesa. Un’ultimo problema che segnaliamo è la concezione della ‘*grazia*’ che è un concetto che non esiste nella teologia musulmana mentre è centrale nel modo cristiano di concepire il rapporto tra Dio e l'uomo.

---

<sup>224</sup> “Un’urgenza teologico - fondamentale per il ripensamento della dottrina trinitaria è quella del recupero da parte della teologia cristiana del tema centrale della singolarità di Gesù Cristo (e della Chiesa) che solo impedisce di far scadere l’incarnazione del Figlio eterno a <mito> o a fondamento ultimo dell’ideologia unitaria, assolutistica ed escludente, che andrebbe ascritta più al desiderio della Chiesa di universalizzare la propria identità, che al monoteismo cristiano”. (Associazione Teologica Italiana, *Monoteismo cristiano e monoteismi*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 2001, pag. 131).

#### **6.4. Finale**

Non sappiamo dove il Signore stia portando la sua Chiesa. La provocazione dell'Islam invita le comunità cristiane a rivisitarsi perché continui sempre la corsa del Vangelo. Concludiamo con le parole profetiche e illuminate di Mons. Pierre Claverie, vescovo di Orano (Algeria), assassinato il 1° agosto 1996, che ha condiviso la sorte del suo popolo per far nascere un dialogo tra musulmani e cristiani:

*“Eccoci abbandonati al crocevia delle incertezze,  
senza altra bussola al di fuori di quella della speranza.*

*La speranza non ci strappa ai percorsi del dolore, che condividiamo con tutti i nostri fratelli.*

*Non ci dà facili certezze ma solo la convinzione che, dalla croce di Gesù Cristo,  
si è sprigionata la luce di una risurrezione possibile e offerta  
a coloro che accolgono la sua parola e il suo spirito [.....].*

*Condividendo queste incertezze, ci troviamo collocati con il Cristo sul cammino della croce,  
che è anche quello della nostra fede e della nostra vita.*

*Siamo chiamati a convertirci più profondamente  
e a vivere più intensamente secondo lo spirito del Vangelo.*

*La speranza non è un sogno insensato: nasce dalla messa in opera della fede.  
Per questo, poco importa che siamo folla o piccolo resto:  
l'essenziale è essere, dove ci troviamo, fedeli alle esigenze della nostra fede  
e formare comunità vive.*

*Non dobbiamo pesare sulla nostra Chiesa come se ci trovassimo all'esterno:  
siamo anche noi questa Chiesa e spesso la sfiguriamo.*

*Diamoci invece da fare per renderla più evangelica, meno preoccupata di se stessa,  
del suo influsso e del suo potere sulle società e sulle coscienze,  
e più attenta a condividere con tutti la Buona Novella dell'amore di Dio,  
rivelato nella vita, nella parola e negli atti di Gesù”<sup>225</sup>.*

---

<sup>225</sup> P. Claverie, *Lettere dall'Algeria*, ed. Paoline, Milano 1998, pag. 51.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Fonti:

- Abù Qurrah Teodoro, *La Libertà*, PCAC, 6, Silvio Zamorani Editore, Torino 2001
- Al – Kindi, *Apologia del cristianesimo*, PCAC, 4, Jaca Book, Milano 1998.
- *Corano*, traduzione e commento a cura di Bausani A., Bur Pantheon, Rizzoli, Milano 2001 (2<sup>a</sup> edizione).
- Damasceno Giovanni, *Controversia tra un Saraceno e un Cristiano*, collana Ecumenismo e dialogo, Centro Ambrosiano, Milano 1998.
- Francesco d'Assisi, *Regola non bollata (1221)*, in Fonti Francescane, Editrici Francescane, Assisi 1986.
- *La Bibbia di Gerusalemme*, ed. Dehoniane Bologna (quinta edizione), febbraio 1982.
- *Storia di Rawh Al Qurasi, un discendente di Maometto che scelse di divenire cristiano*, a cura di E. Braida e C. Pelisetti, PCAC, 5, Silvio Zamorani editore, Torino 2001.

### 2. Magistero:

- CCEE – KEK, *Cristiani e musulmani: pregare insieme?*, in Regno Documenti 1/2004, ed. Dehoniane Bologna.
- *Conciliorum Oecomunicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, ed. Dehoniane Bologna 1996.
- Conferenza episcopale dell'Emilia Romagna, *Islām e Cristianesimo*, Chiese locali n. 99, ed. Dehoniane Bologna 2000.
- Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, Regno Documenti 3/1997, ed. Dehoniane Bologna.
- Congregazione per la dottrina della fede, *dichiarazione Dominus Jesus circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, Regno Documenti 17/2000, ed. Dehoniane Bologna.
- Denzinger-Schonmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*, Herder, editio XXXVI, trad it. *La fede della Chiesa*, a cura di Balboni D., ed. Studium, Roma 1967.
- *Discorso di Giovanni Paolo II ai rappresentanti delle chiese cristiane e delle religioni mondiali*, Assisi 26/10/1986, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria editrice Vaticana, IX, 2 (1986).

- *Dominum et vivificantem*, Insegnamenti di Giovanni Paolo II, vol IX/1, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986.
- *Enchiridion Vaticanum*, vol 1, *Documenti del Concilio Vaticano II*, a cura del Centro Dehoniano, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981 (12<sup>a</sup> edizione).
- *Enchiridion Vaticanum*, vol 2, *Documenti ufficiali della Santa sede 1963-1967*, cura del Centro Dehoniano, Edizioni Dehoniane, Bologna 1976 (10<sup>a</sup> edizione).
- Martini Carlo Maria, *Noi e l'Islam*, discorso alla città di Milano per la festa di S. Ambrogio 1990, in Regno Documenti 3/1991, ed. Dehoniane Bologna.
- *Messaggio per la XXXV giornata mondiale della pace*, 1.1.2002, Regno Documenti 1/2002, ed. Dehoniane Bologna.
- Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Dialogo e Annuncio*, 19/5/1991, in Regno Documenti 15/1991, ed. Dehoniane Bologna.
- *Redemptor Hominis*, Insegnamenti di Giovanni Paolo II, vol II, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979.
- *Redemptoris Missio*, Giovanni Paolo II, Regno Documenti 3/1997, ed. Dehoniane Bologna.
- Segretariato per non cristiani, *La chiesa di fronte ai seguaci delle altre religioni*, 10/6/1984 in Regno Documenti 15/1984, ed. Dehoniane Bologna.
- *Testimonianza comune dell'Unico Dio*, discorso di Giovanni Paolo II ai giovani del Marocco, Casablanca 19/8/1985, in Osservatore Romano 21/8/1985 in Regno Documenti 15/1985, ed. Dehoniane Bologna.

### 3. Studi:

- AA.VV., *Evangelizzazione e promozione umana. Riflessione biblico – teologico pastorale*, AVE, Roma 1976.
- Audinet J., *Il tempo del meticcianto*, gdt 281, Queriniana, Brescia 2001.
- Associazione teologica italiana, *Monoteismo cristiano e monoteismi*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 2001.
- Basetti-Sani G., *Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano*, Ila Palma, Palermo 1989.
- Borrmans M., *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1991.

- Borrmans M., *Gesù Cristo e i cristiani del XX secolo – testi coranici, catechismi, commentari, scrittori e poeti musulmani di fronte a Gesù*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 2000.
- Boubakeur Cheikh Si Hamza, *Traite Moderne de Theologie Islamique*, Maisonneuve & Larose, Parigi 1993 (dodicesima edizione).
- Castellucci E., *Teologia delle religioni*, Vangelo e Cultura 43, Studio Teologico Accademico Bolognese, 2000.
- Clavarie P., *Lettere dall'Algeria*, ed. Paoline, Milano 1998.
- Coda P. – Crociata M., *Il crocifisso e le religioni, compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, Roma 2002.
- Comunità di S. Egidio, *Cristianesimo e Islām, l'amicizia possibile*, Morcelliana, Brescia 1990.
- Dupuis J., *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella Assisi 1991 (2<sup>a</sup> edizione).
- Dupuis J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, btc 95, Queriniana, Brescia 2000 (3<sup>a</sup> edizione).
- Falchetti M., *Appunti per una Ecclesiologia Complessiva*, Studio Teologico Seminario Vescovile di Mantova, 1988/1989.
- Gaudeul, J.M., *Vengono dall'Islām chiamati da Cristo*, EMI, Bologna 1995.
- *Islām, cristianesimo, ebraismo a confronto*, (2<sup>a</sup> ed. a cura di Asciutto L.) Piemme, Casale Monferrato 1998.
- Khoury, A. T., *I fondamenti dell'Islām – un introduzione a partire dalle fonti. Il Corano*, EMI, Bologna 1999.
- Saccone C., *Allora Ismaele s'allontanò nel deserto....., percorsi dell'Islām da Maometto ai nostri giorni*, EMI, Padova 1999.
- Samir Khalil Samir SJ, *Le regole per una convivenza possibile; i nodi religiosi*, in *Convivere la città*, edizioni Nautilus Bologna, 2001.
- Servizio Nazionale del Catecumenato Francese, *Catecumeni provenienti dall'Islām*, traduzione a cura di W. Ruspi, ed. Paoline Roma 2000.
- Sundemeier T., *Comprendere lo straniero – una ermeneutica culturale*, gdt 263, Queriniana, Brescia 1999.

## **INDICE DEI PASSI BIBLICI**

### **Antico Testamento**

*Genesi*

1-11

3,17

22,18

*Esodo*

20,1-2

*Deuteronomio*

6,4

*I Re*

8,23

*Giobbe*

2,10

*Sapienza*

3,1-9

14,3

17,2

*Isaia*

55,3

## **Nuovo Testamento**

### *Matteo*

4,10  
5,12-16  
6,25-34  
8,5-13  
13,24-30  
13,47-50  
15,21-28  
22,21  
27,46  
28,19-20

### *Marco*

4,26-32  
7,24-30  
12,29

### *Luca*

9,1-2

### *Giovanni*

1,1-3  
1,12-13  
1,18  
2,21  
4,23  
10,14-15  
13,34  
13,35  
14,5-9  
17,3  
17,16-18  
20,21

*Atti*

2,12-15

2,23

2,32-36

2,42-47

4,24

14,8-18

14,27

15,1-35

17,22-34

20,28

*Romani*

1,18-32

3,21-24

4,25

6,3-4

8,19-23

12,1-2

16,27

*1 Corinzi*

2,1-2

8,6

15,1-2

*2 Corinzi*

5,14-15

5,17

*Efesini*

1,8-10

2,19-22

4,1-16

4,4-6

4,6

*Colossei*

1,16-17

1,19-20

3,4

*1 Timoteo*

2,5-6

6,15

*Tito*

1,10-14

2,14

3,4-7

*Ebrei*

1,1-2

5,7-9

7,1-17

8,1

9,15

9,24

11,4-7

*Giacomo*

4,12

*1 Pietro*

1,3-4a

1,15

1,18

3,15

*I Giovanni*

4,10

*Apocalisse*

4,2-6

7,9-10

## INDICE GENERALE

Sigle e abbreviazioni.....	2
Capitolo I: INTRODUZIONE.....	3
1.1 Premessa	3
1.2 Punti di aggancio biblici	4
1.3 Tradizione post-biblica	5
1.4 Magistero recente	6
1.5 Conclusione	13
Capitolo II: IL DIALOGO CON I CRISTIANI NEL MONDO MUSULMANO .....	14
2.1 Premessa storica	14
2.2 Islām e tolleranza religiosa	18
2.3 Valutazione critica	20
2.4 Osservazioni conclusive al capitolo	24
Capitolo III: LA CROCE DI CRISTO NELLA VISIONE MUSULMANA .....	25
3.1 Analisi del testo coranico	25
3.2 Approfondimento sul perché il Corano nega la crocifissione di Gesù	30
3.3 Le posizioni di alcune opere di teologia musulmana contemporanea	31
3.4 Osservazioni conclusive al capitolo	33
Capitolo IV: DIALOGO O ANNUNCIO?.....	36
4.1 Premessa	36
4.2 “La chiesa di fronte ai seguaci delle altre religioni” – documento del Segretariato per i non cristiani del 10 giugno 1984	37
4.3 “Dialogo e Annuncio” – documento del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e della Congregazione per l’evangelizzazione dei popoli del 19 maggio 1991	40
	120

4.4 Discorso di Giovanni Paolo II ai giovani musulmani (Casablanca 1985)	43
4.5 “Noi e l’Islām” – discorso alla città di Milano per la festa di S. Ambrogio tenuto dal Card. C.M. Martini il 6 dicembre 1990	46
4.6 “Islām e cristianesimo” – Conferenza episcopale dell’Emilia Romagna, Bologna 27 novembre 2000	49
4.7 Osservazioni conclusive al capitolo	52
 Capitolo V: ALLA RICERCA DI PUNTI DI CONTATTO PER IL DIALOGO IN VISTA DELL’ANNUNCIO DEL VANGELO.....	54
5.1 Premessa	54
5.2 L’unicità di Dio	55
5.3 La provvidenza di Dio	66
5.4 Il mediatore	71
5.5 La Chiesa (la comunità)	83
 Capitolo VI: CONCLUSIONE.....	103
6.1 Sintesi della ricerca	103
6.2 Considerazioni	107
6.3 Problemi aperti	110
6.4 Finale	111
 Bibliografia.....	112
Indice dei passi biblici .....	115
Indice generale.....	120



