

Maurice Borrmans

Sguardi cristiani sull'islam

Lectio magistralis Università Urbaniana

27 ottobre 2016

Pubblichiamo un altro strumento di riflessione per il nostro discernimento cristiano dell'Islam.

Don Giampiero Alberti

Milano 4 novembre 2016

Introduzione

Di fronte all'emergenza della religione musulmana all'inizio del secolo VII e alla sua affermazione politica nel corso della storia, avendo l'islam come epicentro le grandi capitali che furono Damasco, Bagdad, il Cairo e Istanbul, i credenti cristiani si sono sentiti sfidati nella loro fede e invitati a dare una valutazione teologica nei riguardi di questa nuova religione. I cristiani siriaci e copti ormai sottomessi a poteri islamici, da una parte, e i cristiani bizantini diventati ortodossi e i cristiani latini di espressione cattolica, d'altra parte, hanno dovuto dare i loro giudizi sull'esperienza religiosa dei musulmani, spesso differenziati e talvolta contrastanti a seconda delle situazioni e delle culture. Padre Jean-Marie Gaudeul, professore al PISAI di Roma, ha riassunto la lunga storia di questi sguardi incrociati tra discepoli di Gesù e fedeli del Corano in due volumi dal titolo provocatorio, *Disputes ? ou Rencontres ?*¹, nel 1998, precisando come *L'Islam et le christianisme au fil des siècles* hanno visto sia i cristiani sia i musulmani valutare diversamente il reciproco confronto spiritual. Prima di lui, Padre Youakim Moubarac, maronita libanese, aveva consacrato a Parigi le sue *Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam* studiandone, in un primo tempo, il contenuto *Des origines à la prise de Constantinople (1453)*² (la sua tesi di

¹ Rome, PISAI, Collection « Studi arabo-islamici del PISAI » ; n° 12, 1998, Vol. I : *Survols historiques*, 379 p., e Vol II : *Textes témoins*, 398 pp.

² La sua *Conclusion* è stata pubblicata nella sua *Pentalogie islamo-chrétienne*, Beyrouth, Cénacle libanais, 1972, Vol. 3, pp. 211-227.

dottorato di 3° ciclo a Paris IV-Sorbonne, 1969) e poi l'espressione dettagliata *Dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*³ (la sua tesi di dottorato di Stato a Paris IV-Sorbonne, 1972), seguendola secolo per secolo fino ai testi innovatori del Concilio Vaticano II (1962-1965). E' proprio partendo dalle sue *Conclusions* che conviene tentare la presente riflessione teologica, dato che vi si parla successivamente di «lacune», di «acquisti» e di «nuova problematica».

Youakim Moubarac e la sua problematica

Dopo aver riconosciuto alcune «lacune» del suo testo, Y. Moubarac passa alle «acquisizioni» e ne precisa «le più significative»: «Nonostante le affermazioni dei nostalgici della 'cristianità' contro il 'nemico ereditario' oppure le loro intenzioni e i loro programmi contro il 'blocco inconvertibile', appare oramai come certo che sia la politica della Santa Sede sia la dottrina della Chiesa cattolica sembrano ben chiare nei riguardi dei rapporti islamo-cristiani». Un certo consenso riunisce tutti i cristiani, qualsiasi siano le loro denominazioni, attorno a «due gruppi di dati» da loro accettati, anche se con sfumature diverse. Il primo sta nell'«ampia concordanza della coscienza cristiana sull'Islam in quanto 'religione della natura' che merita perfetto rispetto, se si mettono da parte alcune debolezze in materia di morale della famiglia o della società [...]. Non è anche difficile far emergere un minimum di dati ormai comunemente riconosciuti a proposito di Maometto e del Corano, anche se nei riguardi del primo il cristianesimo esprime alcune riserve». E poi, «sembra che il giudizio cristiano più positivo sia nel campo della mistica musulmana, sebbene non manchino ancora molti scogli sulla strada, sia a causa della situazione speciale della mistica nell'islam sia a causa delle esigenze della fede cristiana in proposito [...]. Per farla breve, si può dire che il giudizio cristiano ha concesso alla mistica musulmana quello che ha rifiutato all'Islam. Fatto tanto più significativo dato che l'Islam sedicente tradizionale ha rifiutato la sua mistica. Da cui deriva il problema fondamentale. Nel dare un suo giudizio sull'Islam, il cristianesimo si vede costretto a fare una scelta: quale Islam prendere in considerazione? Diciamolo allora: se il

³ Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1977, XXII e 612 pp. La sua *Présentation* è stata pubblicata in *Pentalogie islamo-chrétienne*, Vol. 5, pp. 271-280.

giudizio cristiano, per tanti motivi o tante ragioni non si è ancora pronunciato nei riguardi dell'Islam dopo tanti interrogativi, è anche perché la causa principale è lo stesso Islam, il quale è sempre in tensione con se stesso e non ha ancora definito la sua vera natura». A queste due «acquisizioni», sempre secondo Y. Moubarac, bisognerebbe aggiungere «due serie di costatazioni positive»: «in Oriente, la risposta cristiana si è sforzata sempre di stare al livello della razionalità» ed essa ha fatto «rifiorire l'esame cristiano delle Scritture islamiche al modo medievale».

Ma cosa dice Y. Moubarac a nome della sua «nuova problematica»? Egli intende condividere con i suoi lettori quanto la sua riflessione teologica ha potuto intuire dalla lunga ricerca presso i pensatori cristiani dei tempi moderni, privilegiando Forster, Leibniz, Asin y Palacios e Lammens, prima di fare suo l'approccio spirituale di Padre Jean de Menasce e del cardinal Charles Journet. Per Padre de Menasce che analizza, da bravo tomista, la teologia di Hendrik Kraemer, «il più grande teologo protestante contemporaneo che si è interessato all'Islam», appare chiaro che «l'Islam, senza dubbio, deve essere collocato *tra le eresie*: la Rivelazione biblica, pur essendo mal conosciuta, non vi è ignorata ma vi viene anche formalmente rigettata per quanto riguarda le verità essenziali: l'Incarnazione e la Trinità, però è veramente alla Rivelazione che il Corano intende riattaccarsi», tant'è vero che Y. Moubarac può allora dire che «si ritorna così alla prima pagina del pensiero cristiano di fronte all'islam, quella proprio di San Giovanni Damasceno, poiché fa suo lo sforzo d'interpretazione dell'Islam di Charles Journet, «ispiratosi a questo sforzo da Jean de Menace e altri». Y. Moubarac si riferisce, per questo, «a un testo inedito del 1967» in cui il cardinal Journet esprimeva il suo giudizio teologico come segue: «Il messaggio di Maometto, tesoro supremo dell'Islam, è la rivelazione soprannaturale (sottolineato da lui) del Dio unico e trascendente fatta ad Abramo, aperta nel caso suo (cioè di quest'ultimo) al mistero della Trinità e dell'Incarnazione redentrice, ma bloccata, fermatasi, irrigidita, al momento dello sbaglio di Israele, e ricevuta da Maometto, in virtù di un errore involontario, non colpevole, come antitrinitaria e anticristiana; donde la terribile e duratura ambiguità di questo messaggio». Per il cardinale è evidente che Dio non potrebbe mai essere responsabile di questo «tragico malinteso», tanto più che quasi subito, come riferisce Y. Moubarac esplicitamente, il cardinale aggiunge questa «preziosa

osservazione»: «La nozione del Dio unico e trascendente, mutilata nell'Islam (e in Israele): basterà da parte di Dio mandare su di essa un raggio della sua luce per aprirla, darle vita, farla sbocciare nella nozione di un Dio d'amore che i sùfi (e i hassidim) hanno presentito, riscoperto e anche proclamato». Ed è proprio su tale linea che Y. Moubarac prosegue la sua «nuova problematica», appoggiandosi su un testo di Padre Lagrange e su un altro di Raissa Maritain, la quale rimanda, nel suo *Journal*, alla frase conclusiva del cardinale: «Una sola certezza ci rimane nella nostra ignoranza: Dio sa quello che permette». Ed è proprio su tale linea che Y. Moubarac, rifiutando ogni falsa interpretazione di quanto ha detto il cardinale, intende collocare l'Islam nel corso della storia religiosa dell'umanità grazie a «un giudizio globale e senza ambiguità nei riguardi del messaggio da lui trasmesso, le sue 'fonti' e la sua unicità».

Padre Moubarac ha voluto esplicitare tutto questo, nel 1976, in un suo articolo « La pensée chrétienne et l'islam. Principales acquisitions et problématique nouvelle » (Il pensiero cristiano e l'Islam. Acquisizioni principali e problematica nuova) della rivista *Concilium* alla quale affidava le sue «interrogazioni», pur integrandovi le idee del cardinal Journet prima di ricordare «le esigenze e le difficoltà del dialogo». Distinguendo opportunamente tra «approccio teologico e sensibilità religiosa», faceva osservare, ai suoi contemporanei cristiani che vivono «in paese d'islam», «la preminenza del contemplativo che integra l'esistenziale e redime o compensa tanto il politico quanto il teologico». Rifiutando ogni «storicismo abusivo», gli sembrava che «l'insieme dei capitoli XII e seguenti del primo libro della Bibbia dovrebbe essere trattato in modo analogo a quello dei capitoli I a XI»: «Tutti sono esclusi a causa del peccato e tutti redenti mediante la grazia». Y. Moubarac seguirebbe volentieri Mons. Georges Khodr, metropolita ortodosso del Mont Liban, il quale propone di «correggere la strettezza apparente di una cristologia soteriologica limitata alla storia d'Israele e della Chiesa con una misterologia del Logos e dello Spirito estesa alla storia universale», la quale potrebbe vedere nell'Islam, a nome di tutte le altre religioni, «una protesta comune contra a un prerogativismo cristiano ereditato da quello ebraico». Come prospettava ancora, nel 1988, «la storia della salvezza» al termine dei suoi tentativi e delle sue meditazioni? In un colloquio parigino sui Cristiani d'Oriente, egli vi diceva: «Coloro che sono qui

con noi sanno quanto contesto fundamentalmente la teologia della storia della salvezza. Ho dato trent'anni della mia vita per, diciamolo, renderla accettabile, dicendo che questa storia della salvezza chiamata giudeo-cristiana non è esclusiva, né escludente, e che essa dovrebbe allargarsi almeno all'Islam. Durante trent'anni quindi abbiamo elaborato un certo abramismo; devo dichiarare, senza bruciare quanto ho adorato, che io trovo questo schema del tutto ambiguo». Ecco allora le considerazioni, positive o deluse, che l'hanno spinto a confessare, sulle orme di Roger Arnaldez, che il dialogo islamo-cristiano si rivela difficile, pur rivelandosi ineluttabile, riconoscendo, d'altra parte, che le idee di Louis Massignon debbono essere precisate. Infatti, quest'ultimo si è espresso in materia grazie alle sue intuizioni profetiche, nelle quali alcuni vorrebbero vedere un primo giudizio di stampo teologico.

Louis Massignon e le sue «valutazioni teologicamente profetiche»

Tutti concordano nel dire che L. Massignon, il grande orientalista cattolico, ha rinnovato, grazie alle sue ricerche e le sue pubblicazioni, lo sguardo dei cristiani sull'islam dopo secoli di polemiche in cui troppi intellettuali e pensatori, sia cristiani sia musulmani, hanno speso tanti sforzi per dimostrare la giustezza della loro religione. Tra i suoi libri e articoli emergono quattro testi che sembrano esprimere bene la sua «comprensione spirituale» dell'islam. Per prima, c'è, nel 1917, il suo *Examen du 'Présent de l'homme lettré'* (L'esame del 'regalo del letterato') in cui intende confutare questo *Présent (Tuhfa)* (Regalo)⁴, libro di polemica anticristiana attribuito al tunisino Ibn al-Torjoman, alias Anselmo Turmedo, cristiano diventato musulmano. Egli vi dichiara che l'apologetica musulmana «non propone all'uomo che l'adesione, grazie alla sua ragione, all'evidenza della religione naturale [...]. Lo scopo della rivelazione coranica, secondo lui, non sta nel proporre e giustificare dei dati soprannaturali finora ignorati, ma nel far ritrovare alle intelligenze, ricordando loro, in nome di Dio, le sanzioni temporali ed eterne, la religione naturale, la legge primitiva, il culto molto semplice che Dio ha prescritto per sempre, che Adamo,

⁴ *Examen du 'Présent de l'homme lettré' par Abdallah ibn al-Torjoman (suivant la traduction parue dans la Revue de l'Histoire des Religions, 1886, tome XII)*, Rome, PISAI, 1992, 134 pp.

Abramo e i profeti hanno tutti praticato sotto le stesse forme, convincendo così gli idolatri, gli ebrei e i cristiani, dell'evidenza di questa legge divina che essi debbono riconoscere come incisa nelle loro intelligenze, dopo averne tolto ogni vana superstizione [...]. L'apologetica musulmana, che parte dall'impossibilità razionale di una qualsiasi relazione che unisca Dio, il creatore, all'uomo, la sua creatura, sigilla questo divieto dal testo stesso, la cui rivelazione viene fatta a Muhammad, e cioè il testo della Parola divina». E L. Massignon non cessa di insistere su questo carattere dell'islam in tutte le sue manifestazioni: «La rivelazione coranica viene proposta come la legge naturale, vale a dire la legge eterna che orienta verso il fine che è loro proprio tutti gli atti e i movimenti degli uomini, esattamente come è formulata dalla ragione. Essa si presenta, come quest'ultima, universale, immutabile e assoluta». Insomma, «l'Islam ha voluto provare, contrariamente a tutte le idolatrie, che la religione primitiva dei patriarchi, da Adamo a Noè ad Abramo, bastava a tutti i fabbisogni sociali dell'uomo, dando l'ordine alla sua ragione di adorare il Dio unico della religione naturale, dalla fede (?), per sempre». Tale sarebbe, per L. Massignon, secondo questo *Examen* (Esame), che fu pubblicato, per sua espressa volontà, soltanto dopo la sua morte, il ruolo contestatario o profetico che l'Islam storico avrebbe avuto da quattordici secoli e che dovrebbe essere ancora il suo nel corso dei secoli.

E' nel 1935, nella seconda delle sue *Trois Prières d'Abraham* (Le tre preghiere di Abramo)⁵, intitolata *L'Hégire d'Ismaël* (L'Egira di Ismaele)⁶, che L. Massignon concede che «rivendicazione militante della pura trascendenza, risorgimento misterioso del culto patriarcale anteriore al Decalogo mosaico e alle Beatitudini, spogliamento del deserto [...], l'Islam è quasi un scisma abramitico, come Samaria e il talmudismo furono degli scismi mosaici, come l'ortodossia greca fu uno scisma post-calcedonico». Egli vede in esso «una risposta misteriosa della grazia alla preghiera di Abramo per Ismaele e gli Arabi». Portando avanti le sue intuizioni così generose, egli pensa che, «seguendo un movimento di involuzione temporale, tramite un risalire verso il più lontano passato, inversamente simmetrico all'attesa

⁵ Pubblicazione definitiva, Paris, Cerf, 1998, 196 p.

⁶ Pubblicata per la prima volta a Tours, 1935, 300 copie, 73 p.

messianica che va crescendo dagli ebrei di Isaia a Erode, (l'Islam) annuncia la chiusura della rivelazione, il cessare dell'attesa (perché) esso è anteriore non soltanto alla Pentecoste ma anche al Decalogo»: esso esprime «con una ingenuità ancora più primitiva di quella del fanciullo», un messaggio che si presenta «come livellatore, al livello della religione naturale, di qualsiasi arricchimento dommatico soprannaturale», restringendosi, in fin dei conti, come lo capisce Padre Michel Hayek, «alla virtù morale di religione», sicché l'Islam sarebbe, sempre secondo L. Massignon, «una religione naturale ravvivata da una rivelazione profetica», il che darebbe al Corano e a Muhammad dei privilegi eccezionali: il primo parteciperebbe alla rivelazione, in un certo modo, mentre il secondo sarebbe un «profeta negativo».

Nel 1948, in un articolo *Le signe marial* (Il segno mariano) della rivista *Rythmes du monde* (Ritmi del mondo)⁷, L. Massignon intende giustificare la sincerità di Muhammad, provare che ci sono dei santi nell'Islam e presentare quest'ultimo come una sfida mistica di fronte ai cristiani. «Il Corano, egli scrive, accetta che la generosità divina superi la natura (nelle sue ricompense) e non tollera che le intrusioni libere, per pura grazia, del mistero divino nelle creature (mistero unico in cui i cristiani discernono i tre misteri della Trinità, dell'Incarnazione e della Redenzione), intrusioni che sono soprannaturali, siano screditate dal vocabolario equivoco delle relazioni naturali dalle denominazioni ambivalenti come quelle della 'comunicazione degli idiomi'». Concludendo l'articolo, egli dice che «si può dire che l'Islam esiste, e continuerà a sussistere, perché di fede abramitica, per costringere i cristiani a ritrovare un modo di santificazione più spoglio, più primitivo, più semplice, al quale i musulmani pervengono raramente, oso dirlo, ma per colpa nostra, perché non abbiamo saputo ancora darne la testimonianza in noi stessi, testimonianza che essi aspettano da noi, da Cristo».

Finalmente è in una lettera indirizzata, nel 1958, alla Sig.ra R. Charles-Barzel, la quale l'ha pubblicata nel suo libro *Ô Vierge puissante* (O Vergine potente)⁸, che L.

⁷ Paris, n° 3, 1948-1949, pp. 7-16.

⁸ Paris, La Colombe, 1958, 150 p., veda p. 59.

Massignon precisa il suo sguardo d'insieme. «Lei deve ricordarsi, scrive lui, che i musulmani non hanno ancora ricevuto da Dio tutte le grazie, private o sacramentali, di cui i cristiani detengono il terribile privilegio. Spaventoso per loro, se essi ne fanno un cattivo uso disprezzando i musulmani ai quali Dio non le ha concesse». Infatti, dice lui, «nella storia dell'umanità abbiamo tre periodi religiosi: 1) lo stato di natura, ferita dal peccato di Adamo, corrispondente all'epoca patriarcale; 2) lo stato legale, che comincia con il Decalogo al Sinai; 3) lo stato evangelico, che comincia con Cristo e la Pentecoste. E' assurdo discutere con un ebreo credente, come se fosse arrivato allo stato evangelico; è ancora sottomesso alla Legge del timore; similmente, è assurdo discutere con un musulmano come se fosse arrivato sia allo stato legale sia allo stato evangelico». Conclude allora così: «L'Islam è ancora allo stato patriarcale, al tempo di Abramo; e il fatto che Muhammad l'abbia predicato sei secoli dopo la Pentecoste, che il Corano parli di Mosè e di Gesù, figlio di Maria, non impedisce all'Islam di essere ancora allo stato patriarcale, molto primitivo, in cui la coscienza morale, illuminata in modo stupendo per quanto concerne l'obbedienza a Dio, da servire prima di tutto, e il rifiuto di ogni idolatria, è ancora confusa per quanto riguarda la poligamia, il concubinato, il rapimento e le macchinazioni di guerra».

Tali sono le intuizioni spirituali di L. Massignon, per il quale l'Islam sembrerebbe di essere «una religione naturale ravvivata da una rivelazione profetica» in quanto essa prende in prestito dalla tradizione giudeo-cristiana la parte principale del suo vocabolario e alcuni elementi semplificati del suo insegnamento. L'Islam avrebbe forse per missione di ricordare a tutti «la religione delle origini» oppure dovrebbe essere collocato «nell'alleanza transtorica conclusasi con i 'Figli di Adamo' o addirittura nella storia della rivelazione speciale iniziata con Abramo?». Come si può forse collocare la grande avventura spirituale dell'Islam nell'insieme delle ricerche religiose dell'umanità e nella progressiva rivelazione di un Dio che intende dire agli uomini quello che è *Lui* nel suo Verbo che si è rivelato in Gesù-Cristo? Ecco la domanda!

Verso un approccio differenziato sull'Islam da parte dei testimoni del dialogo

Alcuni hanno pensato possibile concludere, da questo «abramismo» di L. Massignon, che l'Islam sarebbe una via parallela di salvezza per i musulmani, avendo origine nella benedizione di Abramo a favore di Ismaele e partecipando così a un disegno divino positivo. Sarebbe soltanto alla fine dei tempi che una convergenza escatologica farebbe del ritorno di Gesù la manifestazione in pienezza di questo disegno, benché non sia precisato se si tratti del suo ritorno come è ideato dall'Islam oppure del suo avvento finale come è professato dalla fede cristiana (ambiguità mantenuta!). Sarebbe forse esagerato? L'esaltazione degli esclusi «in Ismaele» da L. Massignon stesso non li metterebbe forse, infine, fuori dalle promesse fatte ad Abramo? E' proprio per chiarire le risposte a questi interrogativi che Padre Georges Anawati, domenicano egiziano, mandò a L. Massignon, nel 1955, una lettera che può rimanere tutt'ora una guida in questa difficile problematica. «Tocca a me forse, gli scriveva, ricordarvi il 'mistero' dell'Islam e le tremende domande che suscita nella coscienza cristiana quando essa si sforza di 'interrogare i disegni di Dio' nei suoi riguardi? Perché allora non ammettere, una volta salvaguardate con intransigenza le verità di base, che si possa avere delle divergenze d'interpretazione tra i teologi e gli specialisti dell'Islam? C'è un ampio settore di 'questioni disputate' dove ognuno si sforza di vedere più o meno chiaro secondo i suoi mezzi. Dovremmo rischiare, a causa di un attaccamento appassionato alla nostra interpretazione a favore di alcuni punti sussidiari di dottrina, di compromettere la posizione di base, con tanta fatica finalmente raggiunta (cioè l'attenzione simpatica ed efficace che la Chiesa dimostra ai problemi suscitati dall'esistenza dell'Islam), e provocare qualche intervento negativo a sfavore? Getteremo forse l'anatema contro alcuni dei nostri fratelli o amici che non condividono *totalmente* il nostro punto di vista?»⁹.

Il Padre, fondatore dell'Istituto Domenicano di Studi Orientali del Cairo doveva precisare le sue idee, trent'anni dopo, il 15 novembre 1985, in una sua conferenza

⁹ Si veda p. 612 nel libro di Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les Dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Cerf, 2005, 1029 p.

all'Università di Friburgo (Svizzera)¹⁰, distinguendo tre correnti cattoliche d'interpretazione teologica dell'islam: «Una *corrente minimalista*, soprattutto preconciliare, che vede nell'islam soltanto gli aspetti che contraddicono i dogmi cristiani. Questa corrente è diventata piuttosto anacronistica. Una *corrente massimalista*, la quale riconosce, in un modo o in un altro, il profetismo di Muhammad e il carattere rivelato del Corano. Le basi di tale interpretazione sono fragili, tanto dal punto di vista storico quanto da quello esegetico e teologico. La maggioranza degli 'islamizzanti' cattolici preferiscono seguire una *via media*. Pur dimostrando molta simpatia verso i musulmani e una grande apertura al dialogo, questa via tiene conto delle divergenze radicali che separano le due religioni. Essa precisa scrupolosamente l'oggetto del dialogo, le sue condizioni e i suoi limiti. I seguaci di questa tendenza pensano che è prematuro esprimere un giudizio teologico sull'islam (niente teologia 'indiscreta'!). Bisogna prenderlo come un fatto e continuare a studiarlo nella sua vera complessità, come religione, comunità, cultura e civiltà». Così facendo, Padre G. Anawati faceva sua la domanda stessa posta da Padre Y. Moubarac: «Infine, quale Islam il cristianesimo viene chiamato a riconoscere?», dato che quest'ultimo concludeva dicendo: «Se il giudizio cristiano non si è ancora espresso nei suoi riguardi, la ragione principale è il destino stesso dell'Islam sempre in tensione, non avendo ancora riconosciuto la sua vera natura». Infatti, quale islam il cristiano è invitato a prendere in considerazione? L'islam coranico e la sua pratica ortodossa, o l'islam della saggezza filosofica e della sua etica umanizzante o l'islam del sufismo dei mistici e della devozione delle confraternite? E' vero che l'approccio teologico di questi tre tipi di islam non può che essere differenziato, a meno che ci si accontenti di un primo approccio unitario a quello che essi hanno in comune per quanto riguarda il credo, i riti e la morale. Sembra che sia stato questo l'approccio globale della *Dichiarazione conciliare del Vaticano II* a proposito dei musulmani. Ed è vero che questa Dichiarazione *Nostra Aetate* ispira tuttora, in parte, la teologia delle religioni non cristiane. Ma si deve far osservare che l'Islam vi ha un'impostazione singolare in quanto, a differenza delle religioni precristiane, esso è l'unica a presentarsi come postcristiana, il che genera appunto tanti problemi specifici. E' per chiarificare tutto questo che il Segretariato

¹⁰ Si veda p. 948 nello stesso libro.

romano per i non cristiani, diventato il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso nel 1988, ha proposto i suoi documenti esplicativi in materia: *Attitude de l'Eglise catholique devant les croyants des autres religions (L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni)* (10 maggio 1984), *Dialogue et annonce: réflexions et orientations concernant le Dialogue interreligieux et l'Annonce de l'Evangile (Dialogo e Annuncio: Riflessioni e orientamenti sul Dialogo Interreligioso e l'Annuncio del Vangelo di Gesù Cristo)* (19 maggio 1991), quello della Commissione teologica internazionale, *Le christianisme et les religions (Il cristianesimo e le religioni)* (ottobre 1996), quello della Congregazione per la Dottrina della Fede *Dominus Jesus* (6 agosto 2000), *Sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise (Sull'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa)*. Se l'insieme di questi documenti sembra rappresentare il patrimonio comune di coloro che sono oggi impegnati nel dialogo islamo-cristiano, qualsiasi sia la loro corrente di appartenenza, è anche vero che la posizione minimalista, massimalista o mediana, per una valutazione spirituale o teologica dell'Islam, dipende in gran parte dalle premesse della scelta che i loro membri fanno tra le varie ipotesi scientifiche sulle origini dell'Islam nelle sue dimensioni religiose, culturali e politiche.

Quindi chi sarebbero oggi questi *minimalisti*?

Tra di loro, alcuni contestano, a modo loro, l'esistenza stessa della Dichiarazione del Concilio sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane. Alain Besançon, dell'Accademia delle Scienze Morali e Politiche, conosciuto per il suo libro delle *Trois tentations dans l'Eglise* (Tre tentazioni nella Chiesa)¹¹, pensava, nel 1999, che le condizioni di un vero dialogo tra cristiani e musulmani non sono riunite, perché, diceva, «il dialogo richiede due interlocutori, i quali debbono impegnarsi alla condizione essenziale di ricercare la verità in comune. Mi sembra che, per il momento, i musulmani non siano propensi a firmare il patto di buona fede richiesto da tale dialogo». Le cose non sono cambiate, secondo lui, e allora «perché aver privilegiato l'islam nella *Nostra Aetate* a scapito dell'induismo e del buddismo?

¹¹ Paris, Calmann-Lévy, 1996, 224 p.

Invitato al Sinodo dei Vescovi per l'Europa nell'ottobre 1999, vi ha fatto capire qual è la sua «tesi teologica: l'islam è la religione naturale del Dio rivelato». Da cui le sue «tre tesi» che sembrano essere quelle dei minimalisti di tutte le sensibilità: «I cristiani sbagliano quando pensano che l'islam sia una religione semplice, elementare, una 'religione di cammellieri'. Al contrario è una religione particolarmente forte, una cristallizzazione specifica del rapporto dell'uomo con Dio, perfettamente opposta al rapporto degli ebrei e dei cristiani, ma non per questo meno coerente. I cristiani sbagliano quando pensano che l'adorazione del Dio unico d'Israele da parte dei musulmani li renda più vicini a loro di quanto lo sono i pagani. Infatti, come prova la storia delle loro relazioni, ne sono più radicalmente separati a causa del loro modo di adorare questo stesso Dio. Ne segue che i cristiani, nei loro sforzi per comprendere i musulmani e dialogare con essi, debbono appoggiarsi su quanto rimane di religione naturale nell'islam. Si tratta di appoggiarsi sulla natura umana comune condivisa da tutti. Ma il Corano, a differenza di Omero, Platone o Virgilio, non può essere considerato come una *preparatio evangelica*». Aggiunge ancora A. Besançon, «dove sta lo scandalo se l'Islam viene considerato come un nemico? Esso stesso si dichiara nemico di tutto quanto è cristiano e ne ha il diritto [...]. Il comandamento evangelico di 'amare i nostri nemici' suppone appunto che si faccia una differenza tra amici e nemici!» Ma è soprattutto il testo della *Lumen Gentium* (§ 16) che merita la sua critica perché nel dire che «i musulmani che professano di avere la fede di Abramo adorano *con noi* il Dio unico e misericordioso» si rischia di intendere che «la fede di Abramo potrebbe contenere *in nuce* un'altra fede che quella di Mosè e quella cristiana». Padre Edouard-Marie Gallez, nel suo libro *Le malentendu islamo-chrétien* (Il malinteso islamo-cristiano)¹² del 2012, ripete e giustifica le stesse critiche dei testi conciliari e poi, davanti all'insuccesso del dialogo ufficiale, sostiene l'idea che la vera strada da seguire sarebbe quella della sua tesi sulle origini dell'Islam, «una deriva del giudeo-cristianesimo primitivo», i cui capi sarebbero ricorsi a Muhammad per realizzare i loro progetti messianici, donde la necessità, secondo lui, di «cambiare assolutamente rotta»: essendo l'islam postcristiano, non meriterebbe l'indulgenza teologica che viene praticata a favore delle religioni precristiane. Quindi accusa L.

¹² Paris, Salvator, 2012, 222 p.

Massignon e i suoi discepoli di «relativismo teologico» e di essere «all'origine delle derive sincretistiche delle relazioni attuali tra islam e mondo cristiano».

Forse più vicini alla via media ma sempre attenti a sottolineare la grande differenza tra cristianesimo e islam per quanto riguarda il mistero di Dio, dell'uomo e della storia, ci sono quelli che criticano questo «con noi» del testo conciliare mentre altri, i massimalisti, ne esaltano l'importanza. Ed ecco Padre François Jourdan, al seguito del professor Rémi Brague, e poi Marie-Thérèse e Dominique Urvoy e molti altri come Mme Annie Laurent, che riducono il dialogo alle sole collaborazioni umane. Essi hanno paura per i cristiani, considerati da loro come mal preparati al dialogo, e insistono sul carattere superficiale dei valori presentati come comuni. Donde i titoli dei due libri di Padre F. Jourdan, *Dieu des Chrétiens, Dieu des musulmans, des repères pour comprendre* del 2007 (Il Dio dei cristiani e il Dio dei musulmani, punti di riferimento per capire)¹³ e *La Bible face au Coran (les vrais fondements de l'islam)* del 2011 (La Bibbia di fronte al Corano: i veri fondamenti dell'islam)¹⁴ in cui l'autore denuncia la confusione generata dall'uso di espressioni dialogiche ambigue agli occhi della teologia cristiana. «Il mio proposito, dice, è di ricordare le differenze dottrinali», tenendo conto «delle coerenze fondamentali delle due tradizioni», tant'è vero che si può allora dubitare della formula «abbiamo lo stesso Dio». Secondo lui, «troppe espressioni comuni utilizzate dai mezzi di comunicazione sono inesatte o false e nessuno se ne accorge!» Vorrebbe che ci si dicesse con coraggio che «non siamo simili» (rispetto delle identità reali) e che il dialogo si accontenta di essere «un partenariato» (di cui non precisa il contenuto!). Il prof. R. Brague, specialista delle *Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, libro del 2006 (Filosofie medievali in cristianità, giudaismo e islam), aveva offerto un approccio analogo nell'insieme delle sue pubblicazioni filosofiche e più specialmente nei suoi due libri *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres* del 2008 (Del Dio dei cristiani e di un altro o due altri)¹⁵ e *Qui est le Dieu des chrétiens ?* (Chi è il Dio dei

¹³ Paris, L'œuvre, 2007, 208 p.

¹⁴ Paris, L'œuvre, 2011, 140 p.

¹⁵ Paris, Flammarion, 2008,

cristiani?) del 2011¹⁶. Le differenze tra islam e cristianesimo sono radicali: ricorrere univocamente allo stesso vocabolario genera soltanto confusione nelle menti. Certo, «il cristiano non può rinchiudersi in un isolamento di prestigio e rifiutare di riconoscere quanto le altre saggezze e tradizioni religiose possono insegnare di giusto e di vero. Però, esiste allora il rischio di cadere in un relativismo che non ha niente da fare con il dialogo». E' proprio a causa di questo pericolo che i professori Marie-Thérèse e Dominique Urvoy, insegnanti d'islamistica nelle università di Tolosa, rispettivamente la cattolica e la statale, hanno appositamente pubblicato nel 2014 *La mésentente, Dictionnaire des difficultés doctrinales du dialogue islamo-chrétien* (Il fraintendimento, Dizionario delle difficoltà dottrinali del dialogo islamo-cristiano)¹⁷ il quale «dimostra come, le stesse parole non significando le stesse cose, regna un fraintendimento [...] tra mondo occidentale e società islamiche: attento soltanto all'affetto o all'aversione, lo scambio non dipende più allora dalla lucidità, ma dall'accomodamento delle sensibilità». Ne danno la dimostrazione nel quadro delle «50 entrate cruciali» del loro dizionario: l'istituzionalizzazione del dialogo islamo-cristiano ha sviluppato «le possibili iniziative comuni» mentre i «problemi di fondo» sono rimasti tali e quali, sicché «il dialogo si è sviluppato in una discussione tra i cristiani stessi: tra i cristiani comuni desiderosi di una sola buona intesa con i musulmani e i cristiani 'islamofili' pronti a concessioni di fondo». Tale discorso si ritrova negli scritti della Sig.ra Annie Laurent e dei suoi amici del movimento di Aide à l'Eglise en Détresse (AED) (Aiuto alla Chiesa che soffre), tutti attenti alla situazione difficile delle minoranze cristiane nei paesi islamici, che si tratti di *Vivre avec l'islam ?* del 1996 (*Vivere con l'islam?*)¹⁸ oppure di *Enquêtes sur l'islam en hommage à Antoine Moussali* del 2004 (*Inchieste sull'islam in omaggio a Antoine Moussali*)¹⁹, il quale sosteneva che «non c'è vero dialogo se non nella ricerca reciproca della verità, di modo che vengano evitati malintesi, delusioni e confusioni e accettati gli interlocutori nella loro differenza».

¹⁶ Con Jean-Pierre Batut, Paris, Salvator, 2011,

¹⁷ Paris, Cerf, 2014, 352 p.

¹⁸ Versailles, Ed. Saint-Paul, 1996, 286 p.

¹⁹ Paris, Desclée de Brouwer, 2004, 326 p.

Qual è allora la posizione dei *massimalisti*?

Impegnati nel dialogo in corso, essi intendono concludere dai testi del magistero cattolico, interpretati univocamente e letteralmente, che tutte le religioni storiche appartengono allo stesso disegno di salvezza e che l'islam vi si rivela molto vicino al cristianesimo per tanti aspetti. Desiderosi, nella loro generosità, di valorizzare sempre di più i valori umani e religiosi che cristiani e musulmani hanno in comune, essi sono propensi a considerare le loro credenze e esperienze come simili, sicché infine, come diceva Padre G.C. Anawati, finiscono per riconoscere «la missione profetica di Muhammad e il carattere rivelato del Corano», il che genera un certo relativismo in teologia delle religioni. In tal caso, cosa si può pensare dell'atteggiamento di Padre Paolo Dell'Oglio, scomparso in Siria in missione di mediazione nel 2013 a favore di due vescovi rapiti dai ribelli? Il suo libro del 2009, *Amoureux de l'islam, croyant en Jésus* (Innamorato dell'islam, credente in Gesù)²⁰ non è senza ambiguità. Superando le idee d'avanguardia di L. Massignon, egli pensa di poter «essere musulmano con i musulmani» e riconoscere l'intervento dello Spirito di Dio nell'esperienza religiosa musulmana. Volendosi membro di una «Chiesa dell'Islam» dichiara che «non andiamo verso né delle assimilazioni reciproche né delle mescolanze equivocate, ma verso un orizzonte condiviso sul quale si proiettano delle sintesi capaci di pluralismo nella comunione». Esaltando «le relazioni abramitiche», convinto della «sincerità della vocazione profetica» di Muhammad e attribuendo all'islam un legame fondamentale con la tradizione biblica, egli interpreta i testi della Chiesa a favore del «carattere profetico di Muhammad» e della «rivelazione nell'islam» a nome di una perfetta inculturazione spirituale. Altri «discepoli di Massignon» avevano pensato legittimo, a partire delle sue intuizioni spirituali, ideare una teologia delle vie parallele di salvezza secondo questo schema: come da Abramo nasce il figlio secondo la carne, Isacco, da cui proviene il popolo ebreo, erede della promessa, da cui nasce il salvatore, Gesù Cristo, e quindi il cristianesimo, l'Isacco secondo lo spirito, così anche da Abramo nasce Ismaele, l'altro figlio secondo la carne, affidato al popolo arabo da cui proviene Muhammad, l'Ismaele secondo lo spirito, e quindi l'islam stesso, cristiani e

²⁰ Paris, Ed. de l'Atelier, 2009, 190 p.

musulmani essendo destinati finalmente a una stessa salvezza escatologica. Nel 1956, don Charles Ledit aveva adottato questo «concordismo» con il suo libro *Mahomet, Israël et le Christ* (Muhammad, Israele Cristo)²¹: valutando a modo suo le «tracce evangeliche del Corano», egli «vedeva nella 'vocazione bellica dell'islam nascente' un elemento del programma della Provvidenza, la quale affidava all'islam il compito di difendere l'umanità contro l'estensione dell'ateismo». E cosa si può dire della teologia soggiacente ai lavori della Sig.ra Denise Masson alla quale si deve un'ottima traduzione francese del Corano pubblicata nel 1967? Infatti, del suo libro del 1958, *Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne : études comparées* (Il Corano e la rivelazione giudeo-cristiana: studi comparati)²², Padre G.C. Anawati dichiara che «praticamente, senza dirlo, l'autrice finisce per trattare il Corano come se fosse 'rivelato', omogeneo alla Bibbia [...]: sembra credere che si possa ritrovare nel Corano, proiettandovi la luce cristiana, quasi tutti i nostri misteri». Seguita a distanza da L. Massignon può darsi che ne abbia accettato le idee avanguardiste sull'islam. Ma è soprattutto Padre Giulio Basetti-Sani, francescano italiano, passato grazie a L. Massignon dalla polemica più dura all'accoglienza più condiscendente, che sembra averne superato le conclusioni teologiche. Nel suo ultimo libro, del 1992, *L'Islam nel piano della salvezza*²³, egli vede nell'islam una «preparazione evangelica», il dovendo Corano essere letto come l'Antico Testamento, cioè come un preannuncio nascosto di Gesù, essendo Muhammad allora «il depositario di una rivelazione limitata» in quanto mandato da Dio agli arabi e agli ebrei per portarli dal paganesimo al monoteismo e poi «alla piena manifestazione di Maria e di Gesù», presenti ambedue germinalmente nel Corano. E così il suo atteggiamento massimalista non esita a spingerlo a passare dalla soggettiva sincerità di Muhammad alla sua autentica missione profetica, accettando di conseguenza che il Corano partecipi allo statuto di libro rivelato.

Il professor Gerhard Gäde, della Facoltà di teologia di Palermo, in modo diverso, sarebbe propenso a una scelta simile grazie alla sua «teologia interiorista delle

²¹ Paris, Ed. de la Colombe, 1956, 178 p.

²² Paris, Adrien Maisonneuve, 1958, 2 vol., 830 p.

²³ Roma, Ed. Borla, 2008, 323 p.

religioni» per superare i limiti «dell'esclusivismo, dell'inclusivismo e del pluralismo relativista», nel suo libro del 2008, «*Adorano con noi il Dio unico*». In questo modo egli giustifica la sua proposta, che potrebbe sminuire o ridurre le opposizioni relative in materia. Per lui, «ogni esclusivismo essendo ormai 'superato', l'inclusivismo riesce a valorizzare le religioni non cristiane riconoscendo in esse una verità limitata e frammentaria, ma però sempre incompleta (pur essendo sempre accusato di arroganza e di eurocentrismo)». Quanto alla teologia «pluralista» che considera tutte le religioni come «uguali *de jure*», essa non lo soddisfa perché «questa intenzione positiva di valorizzare le religioni come vere espressioni di una manifestazione divina è soltanto possibile se viene relativizzata la pretesa di ognuna a dispensare la verità». Per lui, ogni religione è «insormontabilmente vera»: «Le religioni monoteiste propongono delle promesse di salvezza insormontabili», nel senso che «solo, il Verbo (Logos) incarnato, al vertice della creazione, esercita una funzione mediatrice presso le religioni»: in ognuna c'è, più o meno velata o nascosta, una «promessa di salvezza e di comunione con Dio». Superando Karl Rahner, egli afferma che «tutte le religioni sono delle vie di salvezza». Riconoscendo che il Corano comunica una cosa che soltanto Dio può comunicare, vale a dire «la misericordia e la bontà di Dio, la promessa di una salvezza» e «la comunione con Dio», ne conclude che «Muhammad è un profeta di Dio, anche per i cristiani» e che, nonostante le imprecisioni del Corano e dell'Islam a proposito della salvezza e della comunione, la religione musulmana è «insormontabilmente vera». Che essa sia «via/luogo di salvezza», molti l'accetterebbero, ma dire che sia «mezzo di salvezza» come Cristo lo è nel cristianesimo è tutt'altra cosa! Mancano precisazioni in proposito nell'opera del prof. Gäde.

Anche i lavori e le pubblicazioni del Gruppo di Ricerche Islamo-Cristiano (GRIC) si inseriscono in questo contesto del massimalismo benché partecipino anche dell'atteggiamento della via media. Fondato a Tunisi nel 1978 da Padre Robert Caspar e dal Prof. Abdelmajid Charfi, esso ha saputo mantenere un ritmo annuale di incontri, rinnovarsi nel corso degli anni e pubblicare libri significativi in proposito: nel 1987, *Ces Ecritures qui nous questionnent (La Bible et le Coran)*²⁴, tradotto in

²⁴ Paris, Centurion, 1987, 159 p.

inglese, arabo e italiano (*Bibbia e Corano: Cristiani e Musulmani di fronte alle Scritture*)²⁵; nel 1993, *Foi et justice : Un défi pour le christianisme et l'islam* (Fede e giustizia: Una sfida per il cristianesimo e l'islam)²⁶; nel 1996, *Pluralisme et laïcité (Chrétiens et Musulmans proposent)* (Pluralismo e laicità: Cristiani e Musulmani propongono)²⁷; nel 2000, *Péché et responsabilité éthique dans le monde contemporain* (Peccato e responsabilità etica nel mondo contemporaneo)²⁸; nel 2003, *Chrétiens et Musulmans en dialogue : les identités en devenir* (Cristiani e Musulmani in dialogo: le identità e il loro avvenire)²⁹. E' nel primo di questi libri che si è espresso l'approccio all'islam da parte dei membri del GRIC. Trattandosi del Corano, Padre R. Caspar precisa che «il contenuto del messaggio comunicato su Dio, l'uomo, le relazioni tra Dio e gli uomini e le relazioni degli uomini tra di loro sarà il nostro primo criterio». Ma con quale «sistema di riferimento»? «Di solito, risponde, è il criterio di conformità o consonanza con il messaggio cristiano», a nome della «coerenza della fede cristiana con se stessa». Ma fa osservare che «questa visione della rivelazione ha prodotto un'abbondante letteratura sui 'valori cristiani delle religioni non cristiane'. Essa consiste nel selezionare nelle altre religioni quanto appare conforme alle dottrine e alle pratiche cristiane per vedervi delle 'pierres d'attente' a favore di una piena adesione alla fede in Gesù Cristo. Tale approccio ha la sua legittimità, ma non si può rimanerne ostaggi. Tale prospettiva si rivela insopportabile per i nostri amici musulmani. Tale ricupero dei valori della loro religione a partire dalle nostre categorie, questa nostra discriminazione tra quanto è valido e quanto non lo è sembra ai loro occhi un attentato alla loro fede e vita religiosa. Orbene questo modo di procedere non è l'unico che, da cristiani, si possa immaginare».

Andando oltre, Padre R. Caspar senza ricorrere alla categoria del «cristiano anonimo» di Karl Rahner, distingue con lui tra una «rivelazione generale» per le nazioni e le religioni e una «rivelazione speciale» per il mondo della tradizione

²⁵ Assisi, Cittadella, 1992,

²⁶ Paris, Centurion, 1993, 325 p.

²⁷ Paris, Bayard/Centurion, 1996, 265 p.

²⁸ Paris, Bayard, 2000, 261 p.

²⁹ Paris, L'Harmattan, 2003, 390 p.

giudeo-cristiana. La domanda viene espressa così: «Si può pensare che Dio abbia lasciato la stragrande maggioranza degli uomini, nello spazio e nel tempo, senza comunicarsi a loro da qualche modo?». Egli fa sue le conclusioni su cui i membri del GRIC hanno concordato: «Ogni 'Parola di Dio' passa sempre tramite un'espressione umana [...]. E' proprio questa limitatezza di ogni espressione umana della Parola di Dio, senza dimenticare il peccato dell'uomo, che può spiegare le divergenze delle rivelazioni [...]. Perciò non pensiamo dover ritenere il criterio della concordanza di ogni rivelazione con la rivelazione di Gesù Cristo, quale è stata trasmessa dagli Apostoli e dalla Chiesa». Aggiungeva queste osservazioni: «Dio solo nella sua deità è assoluto. L'evento Gesù Cristo è insuperabile. Quanto ci è detto di Dio e dell'evento Gesù Cristo ci viene detto in linguaggio umano (il quale ha un carattere 'teandrico' unico). Il Nuovo Testamento non ne dice a noi che una parte». Conclude allora dicendo: «Cosa rimane di questo criterio del contenuto del messaggio? Risiede, crediamo, nella qualità del messaggio su Dio e sull'uomo, inevitabilmente percepita a partire dell'esperienza cristiana. Ma senza esigere da un'altra espressione della 'Rivelazione' che sia più pura di quanto lo è la Bibbia stessa e senza che tutto venga misurato sul metro della dottrina cristiana». Bisogna anche aggiungere «l'altro criterio che ci è apparso essenziale, quello della fecondità del messaggio per gli uomini: 'Si valuta l'albero dai suoi frutti'. Si deve quindi poter riconoscere nella vita individuale e collettiva degli uomini di ieri e di oggi l'influenza di questo messaggio, ciò che potremmo chiamare i suoi frutti di santità». Sempre secondo lui, la fecondità del messaggio coranico si manifesta nel passare di molti popoli dal politeismo al monoteismo, nei tesori di vita religiosa e spirituale della letteratura musulmana e nelle avventure metafisiche o soprannaturali dei mistici e dei santi dell'islam. Per tutti questi motivi, egli stima che il cristiano «può legittimamente riconoscere nel Corano una Scrittura che esprime una Parola di Dio», ma «rendendo conto di questo fenomeno a partire dalla sua propria fede».

Padre R. Caspar riassume le sue riflessioni specificando quali sono «i tre approcci possibili per i discepoli di Gesù Cristo». C'è 1° *l'approccio esistenziale*: «Esso consiste nel vivere concretamente la contraddizione, senza potere, per il momento, superarla in un visione più allargata. Si tratta, per il cristiano, di vivere in pienezza

della sua propria Scrittura, e di scoprirne senza tregua le ricchezze infinite [...] e, nello stesso tempo, di riconoscere la validità e l'origine divina delle Scritture di cui vivono i suoi amici musulmani, rinunciando, provvisoriamente, a vedere come queste due verità possano trovare la loro collocazione in una visione cristiana coerente del disegno divino quale è percepito e capito alla luce della nostra Scrittura». C'è 2° *l'approccio classico* che si attiene alla distinzione fatta dalla teologia scolastica tra «due tipi di rivelazioni o profezie: quella che fa conoscere la verità divina e quella che ha soltanto per fine di 'dirigere gli atti umani'». C'è 3° un *allargamento della rivelazione come storia e come significato*, allargamento che può prendere due forme: quello del ricordare la nostra Rivelazione e quello del riconoscere un'altra espressione della Parola di Dio in quanto si differenzia dalla Parola di Dio rivelata in Gesù Cristo. Nel *primo caso*, il cristiano potrebbe dire con Padre Claude Geffré che «l'islam è per me un richiamo profetico alla confessione della fede iniziale d'Israele: 'Adorerai un solo Dio'. La rivelazione coranica mi invita a rileggere la rivelazione biblica che trova il suo compimento in Gesù Cristo sottolineando l'assolutezza del Dio unico e preservandomi da ogni peccato di idolatria. In tal senso, non esito a dire che la rivelazione di cui Muhammad è il messaggero è *una* Parola di Dio che interpella la mia fede. Non dico che il Corano sia *la* Parola di Dio, ma accetto di dire che nel Corano ci sia una confessione di fede nel Dio che mi riguarda come cristiano e che mi invita quindi a considerare Muhammad come un autentico testimone del Dio in cui credo io». Nel *secondo caso*, si tratta di riconoscere nel Corano un'altra espressione della Parola di Dio». Ma come? Le spiegazioni proposte da Padre Caspar in proposito non sono del tutto soddisfacenti perché se esse offrono prospettive utili («unicità rivelata come mistero» e non come «elaborazione filosofica»), esse riaffermano le divergenze fondamentali tra cristianesimo e islam quanto al mistero di Dio e a quello del suo atto creatore. Si dovrebbe forse ancora attribuire «queste contraddizioni non tanto al quadro della Parola di Dio in Dio, ma a quello delle parole umane inevitabili e necessarie per far sì che la Parola di Dio sia ascoltata e recepita dagli uomini tramite il loro proprio linguaggio»?

Tra minimalisti e massimalisti, la *via media*

Alcuni membri del GRIC hanno pensato che in tal caso si andava troppo avanti nella ricerca teologica e hanno preferito esprimere un parere più moderato e quindi classico, il quale rimane tuttora quello della maggioranza delle persone impegnate nel dialogo islamo-cristiano. In appendice al libro *Ces Ecritures qui nous questionnent*³⁰, Padre Joseph Gelot ha fatto sapere quanto segue: «Sono d'accordo sul fatto che non c'è 'rivelazione diretta', che la rivelazione suppone sempre una mediazione umana, che non c'è, nelle Scritture, 'Parola di Dio allo stato puro'. Ma non viene abbastanza sottolineato che tale affermazione non si applica nello stesso modo alla rivelazione cristiana e a quella coranica. Il cristiano deve essere attento a rispettare pienamente, nel suo modo di parlare, il mistero della Persona stessa di Gesù [...]. Egli è in Persona la Parola di Dio, il Verbo del Padre, ed è per questo che la sua parola umana (parola umana della Parola), certamente creata e quindi certamente limitata, ha una pienezza tale da essere capace di introdurre l'uomo nella pienezza di quanto quest'ultimo può intravedere, nel tempo della fede, del mistero Dio. Tutto il Vangelo di Giovanni, per parlare soltanto di lui, si accontenta di ripeterlo». Quanto al pastore Jean-Paul Gabus, egli trova che l'espressione «il significato della Scrittura» è ambigua perché «il testo, anche se rivelato, non è mai portatore del significato, sottinteso nelle nostre rispettive tradizioni teologiche, quale è voluto o proposto da Dio [...]. Il significato di un testo è sempre l'effetto dell'incontro tra un lettore e il testo [...]. Aderisco pienamente ai due criteri della valutazione (il contenuto del messaggio e la fecondità del messaggio) ma ciò che mi mette a disagio è il fatto che tutta la discussione viene centrata sull'unità del Dio trascendente [...]. Non percepisco la rivelazione coranica come semplicemente diversa della rivelazione biblica: la percepisco sotto alcuni aspetti come incompleta, incompiuta, come lo è anche la rivelazione biblica».

Queste due osservazioni permettono di capire quanto era difficile il progetto ideato dal GRIC per non parlare degli altri massimalisti. La *via media* sembra finora essere quella scelta infatti dai papi Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto

³⁰ Pp. 152-155.

XVI e Francesco nel loro insegnamento solenne e nel loro ministero pastorale, come è anche quella delle persone impegnate istituzionalmente nel dialogo islamo-cristiano. Basta rileggere le encicliche, i discorsi e i messaggi dei primi e le pubblicazioni, le riviste e le dichiarazioni dei secondi. E' proprio secondo questa *via media* che furono fatte le prime ricerche del Segretariato romano per i non cristiani e quindi redatte le sue prime *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans (Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani)*³¹ nel 1969 prima che queste ultime fossero aggiornate nel 1981³². Che si tratti dei responsabili o dei loro collaboratori, tutti riconoscono realisticamente le differenze profonde, quasi abissali, tra cristianesimo e islam, sia che si parli dello « choc des théologies » (scontro delle teologie) come suggerisce Padre Emilio Platti nella rivista del MIDEO del Cairo e nei suoi libri sia che si vada a esplorare quanto concludono le scienze delle religioni sul carattere irrimediabile delle differenze teologiche, antropologiche e sociologiche che separano profondamente islam e cristianesimo e sono riconosciute dal *Dictionnaire des monothéismes : judaïsme, christianisme, islam* (Dizionario dei monoteismi : giudaismo, cristianesimo, islam)³³ del 2013 e dallo studio di Dominique Avon, *Les religions monothéistes des années 1880 aux années 2000* (Le religioni monoteiste dal 1880 al 2000)³⁴ del 2009.

Le osservazioni di Padre Gelot e del pastore Gabus erano quindi necessarie perché concordavano con questo doppio atteggiamento proposto da Padre Caspar stesso, l'esistenziale e il classico in uno spirito di apertura comprensiva nei riguardi del Corano considerato come viatico di valori spirituali per i musulmani nel loro approccio al mistero di Dio. Non rappresenta forse per loro un patrimonio religioso ricco nel loro pellegrinaggio terrestre per rispondere alle domande esistenziali che ogni uomo si pone per quanto riguarda il suo destino personale, che è un destino d'eternità? L'islam nella sua triplice dimensione di Legge, di Sapienza e di Mistica non ha finito di sfidare la riflessione cristiana, che non può accontentarsi di

³¹ Roma, Ed. «Ancora», 1969, 161 p.

³² Con lo stesso titolo, Paris, Cerf, 1981, 191 p.

³³ Paris, Seuil, 2013, 702 p., a cura di Michon Cyrille e Moreau Denis.

³⁴ Paris, Ellipses, 2009, 359 p.

rispondervi con affermazioni dogmatiche o valutazioni storiche. I «profeti» del dialogo oppure i loro attori attuali si interrogano ancora sulla validità dell'islam per i suoi seguaci. E' stato il caso di Massignon e di Moubarac come di Caspar e di Anawati, e di tanti altri. Basta citare in proposito di Mgr Michael Fitzgerald, *Dieu rêve d'unité. Les catholiques et les religions : les leçons du dialogue* (Dio sogna di unità. I cattolici e le religioni: le lezioni del dialogo)³⁵ del 2005, di Mgr Mariano Crociata, *Per un discernimento cristiano dell'islam. Storia e Teologia*³⁶, del 2006, di Padre Claude Geffré, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse* (Da Babele a Pentecoste. Saggi di teologia interreligiosa)³⁷, del 2006, di Padre Christian Van Nispen tot Sevenaer, *Chrétiens et Musulmans : frères devant Dieu ?* (Cristiani e Musulmani: fratelli davanti a Dio)³⁸ del 2004, di Padre Gwénohé Jéusset, *Assise ou Lépante ? Le défi de la rencontre* (Assisi o Lepanto? La sfida dell'incontro)³⁹, del 2014, di Padre Michel Lelong, *Les religions, source de discordes ou de paix ?* (Le religioni, fonte di discordie o di pace?)⁴⁰ del 2013, di Padre Louis Boisset, *Figures et lieux de la sainteté en christianisme et en islam* (Volti e luoghi della santità nel cristianesimo e nell'islam)⁴¹ del 2010, di Padre Thomas Michel, *A Christian View of Islam. Essays on Dialogue* (Uno sguardo cristiano sull'Islam. Saggi dialogici)⁴² del 2010, del Prof. Michel Younès, *Pour une théologie chrétienne des religions* (Per una teologia cristiana delle religioni)⁴³ del 2012. Il prof. Roger Arnaldez, per conto suo, consapevole del ricco apporto umanistico dell'islam classico e della sua anchilosità interpretativa alle soglie del mondo moderno, prendeva atto delle «divergenze profonde tra islam e cristianesimo», il Dio dell'islam essendo «trascendenza di comandamenti» e il Dio dei cristiani «trascendenza di amore». Padre Jean-Muhammed Abd-al-Jalil riconosceva, nel 1965, che «l'islam, la

³⁵ Paris, Bayard, 2005, 216 p.

³⁶ Roma, Città Nuova, 2006, 208 p.

³⁷ Paris, Cerf, 2006, 365 p.

³⁸ Paris, Ed. de l'Atelier, 2004, 189 p.

³⁹ Paris, Ed. Franciscaines, 2014, 244 p.

⁴⁰ Paris, Nouvelles Editions Latines, 2013, 181 p.

⁴¹ Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2010, 223 p.

⁴² New York, Orbis Book, Maryknoll, 2010, 214 p.

⁴³ Paris, Desclée de Brouwer, 2012, 247 p.

religione più universale dopo il cristianesimo, fondata dopo quest'ultimo e che si pronuncia vigorosamente nei suoi confronti (è) la religione che, su alcuni punti, sembra più vicina del giudaismo al cristianesimo ma è anche la più opposta ai misteri cristiani». Si rallegrava anche degli «sforzi compiuti da parte cristiana per collocare l'islam nella storia religiosa dell'umanità e per renderne conto con rispetto senza sfigurarlo». Quanto a Louis Gardet, filosofo cristiano delle culture, si rifiutava di emettere una qualsiasi valutazione teologica in materia, insistendo sempre sull'approfondimento cognoscitivo dell'esperienza religiosa dell'interlocutore musulmano. Di lui, Arnaldez dice che «i suoi giudizi sull'islam avevano un carattere dialettico: volontariamente favorevoli e senza restrizione alcuna quando si trattava di opporsi a opinioni false o parziali trattandosi della religione di Muhammad, ma critiche, nel senso filosofico della parola, ogni volta che si doveva mettere in evidenza la sua grande differenza dal cristianesimo sia nel campo della teologia speculativa sia nel campo della teologia mistica». Infine, Padre Jacques Jomier, di cui tutti riconoscono la competenza nelle scienze coraniche e l'amore per i musulmani, concludeva i suoi lavori dicendo: «La differenza proviene dall'insegnamento dei rispettivi testi sacri [...]. Mentre l'islam vuole essere il restauro della religione patriarcale sempre valida e rifiuta ogni tipo di monoteismo diverso dal suo, il cristianesimo insegna che c'è stato un progresso nella rivelazione [...], movimento spirituale che raggiungerà il suo vertice con Cristo [...]. La cosa più giusta non sarebbe forse dire che Dio, nel Corano, è fondamentalmente il Dio della teologia naturale? Inoltre Egli si è inserito nella storia quale viene presentata nel Corano: per misericordia, egli ha preso l'iniziativa di guidare l'uomo nella sua debolezza e di fargli vedere come controllare le sue passioni per compiere il bene e evitare il male [...]. Il Corano non accetta che Dio abbia chiamato l'uomo a un livello che superi quello della teologia naturale».

Ora si può forse far osservare che esiste paradossalmente una strana connivenza o complicità, da una parte da tutte queste opinioni della *via media* espresse da pensatori cristiani di tante scuole spirituali e tradizioni teologiche, e dall'altra da quanto è stato detto dai 38 «rappresentanti dell'islam» dell'Accademia di 'Ammân nella loro *Lettera aperta a Benedetto XVI*, il 16 ottobre 2006, e poi dalle «138 personalità musulmane» radunate nel quadro della stessa Accademia, nella loro

Lettera indirizzata un anno dopo, il 13 ottobre 2007, a tutti i responsabili delle Chiese e comunità cristiane del mondo intero. I primi, infatti, nel paragrafo 6 della loro *Lettera* specificano che «non si deve rimproverare a Muhammad di non aver apportato 'niente di fondamentalmente nuovo' poiché la sua missione era soltanto di ripetere e ricordare il messaggio primordiale del patto adamico: 'A te vien detto solo quel che già in antico fu detto ai Messaggeri che furono prima di te' (41,43), dice il Corano, che aggiunge; 'Di: lo non sono un novatore di fra i Messaggeri' (46,9)». La *Lettera* ricorda così che, «secondo il dogma islamico, tutti i veri profeti hanno predicato la stessa verità a popoli diversi e in tempi diversi. Le leggi possono essere diverse, ma la verità è immutabile». Gli autori della *Lettera dei 138* sono andati più avanti dando a essa come titolo un versetto del Corano: «O Gente del Libro! Venite a un accordo equo fra noi e voi» (3,64) e asserendo che il vero monoteismo comune a tutti consiste nel «doppio amore di Dio e del prossimo», riferendosi alle affermazioni ripetute sia da tanti versetti dei due Testamenti della Bibbia sia da parecchi versetti del Corano o da alcuni detti attribuiti al Profeta dell'Islam. Tale autopresentazione dell'Islam come religione primordiale corrisponde abbastanza bene alla comprensione che i cristiani della via media si fanno della religione dei musulmani.

Conclusione

Questo approccio cristiano all'islam, che abbiamo tentato di presentare nella varietà degli atteggiamenti che vanno dai più minimalisti ai più massimalisti, esprime così l'aspetto migliore di quanto hanno potuto presentare o dichiarare i pensatori e i teologi impegnati nel dialogo islamo-cristiano. Essi sono molti e si riconoscerebbero volentieri in questa *via media* seguita da Padre Anawati e da coloro che furono, dopo di lui, i primi attori di questo dialogo, soprattutto coloro le cui testimonianze sono raggruppate in un libro dal titolo significativo *Christian Lives Given to the Study of Islam*⁴⁴, pubblicato nel 2012. Tutti, con Massignon e Moubarac, vedono nell'islam una «religione naturale» che corrisponderebbe alla virtù morale naturale

⁴⁴ New York, Fordham University Press, 2012, 303 p., edited by Christian W. Troll, s.j., and C.T.R. Hewer.

di giustizia, la quale ha per nome la virtù di religione quando si tratta dei rapporti di giustizia tra la creatura e il Creatore. Per di più, si tratta di un monoteismo che riprende, a suo modo, il messaggio essenziale del Dio unico e trascendente della tradizione giudeo-cristiana. Il che non è privo di grandezza! La meditazione del cardinal Journet permette di apprezzarne tutto il valore e nello stesso tempo anche i limiti, limiti che sono altrettanti ostacoli alla piena rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Se questa «religione naturale» viene presentata come «ravvivata da una rivelazione profetica», bisogna però subito precisarne il significato. Non si potrebbe mai, infatti, considerare l'islam come parte integrante della «rivelazione biblica». Ma cosa pensare allora di Muhammad e del Corano? Gli storici si pongono tuttora tanti interrogativi per quanto riguarda il Profeta dell'Islam, la sua personalità, la sua sincerità e la sua autenticità, e alcuni teologi come Padre Caspar accetterebbero di attribuirgli un certo carisma, intellettuale o pratico, temporaneo o definitivo. Il fatto è che il Corano si esprime in un linguaggio biblico che sembra fare di esso una parafrasi dei libri dei due Testamenti (soprattutto per la loro parte sapienziale), pur ricordando sempre la sottomissione (*islâm*) dei 21 personaggi biblici tra i 25 profeti di cui parla nei suoi 114 capitoli (o sure), sottomissione che si ritrova svuotata di ogni preparazione messianica, lontana o vicina. E' quindi una parte dell'insegnamento rivelato nella Bibbia che si ritrova ripreso dal Corano e dalla Tradizione dell'Islam, il quale si presenta infine come una «religione profetica», anzi «monoprofetica» dato che l'impostazione di Muhammad vi si rivela primordiale. Di conseguenza, un certo patrimonio di vita spirituale viene offerto per esser trasmesso, così «ravvivato», a coloro che vi aderiscono in buona fede e con cuore sincero. Ed ecco il «campo libero» offerto ai teologi per pronunciarsi più o meno positivamente sulle «chances», che l'Islam offre, tramite il suo insegnamento ai musulmani di tutte le sensibilità, di rispondere alle sollecitazioni dello Spirito Santo nel loro «foro interno», in vista della salvezza che viene loro assicurata in e da Gesù Cristo.

Si tratta di un approccio che, a quanto sembra, non potrebbe essere accusato o sospettato di sincretismo o di relativismo. Il Padre Moubarac stesso lo confessava in un'intervista trasmessa al settimanale *La France catholique* (La Francia cattolica) del 26 novembre 1971: «Non credo che all'interno di una qualsiasi religione si

possa parlare di 'due' Rivelazioni; la Rivelazione, se c'è Rivelazione, non può essere che unica, come il disegno di Dio sul mondo è unico. Di qui la pretesa di tutte le grandi religioni all'universalità e la missione cattolica della Chiesa, in vista di radunare l'umanità nell'obbedienza al Vangelo. Di qui ancora il grande problema attuale o almeno l'opposizione apparente tra la missione, nel senso classico della parola, e l'ecumenismo che pretende di accontentarsi del solo dialogo». E allora come vedeva egli la ricerca comune della «verità rivelata»? «L'incontro delle religioni, diceva, è una convergenza, ognuna di loro deve essere resa più trasparente a se stessa e la più forte non è quella che avrà messa a tacere le altre. L'avvenire del cristianesimo, dal mio punto di vista, è di agire precisamente come un 'rivelatore' presso le altre religioni, di esserne esso stesso profondamente influenzato nel senso adottato da Monchanin, nella sua teologia dello Spirito, e di proporre al mondo credente un'immagine in cui ogni uomo, qualunque sia la sua fede o la sua incredulità, finisca per riconoscere se stesso nella confessione stessa di Dio». E' proprio in questa prospettiva che bisogna rileggere i testi del Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium*, § 16, e *Nostra Aetate*, § 3) e quelli del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, aggiungendovi il discorso di Giovanni Paolo II a Casablanca (Marocco), del 19 agosto 1985. Egli vi diceva quanto segue: «Noi, cristiani e musulmani, dobbiamo riconoscere con gioia i valori religiosi che abbiamo in comune e renderne grazie a Dio [...]. 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 Nazaret. Voi sapete che, per i cristiani, questo Gesù li fa entrare in un'intima conoscenza del mistero di Dio e in una comunione filiale con i suoi doni, sebbene lo riconoscano e lo proclamino Signore e Salvatore. Cristiani e musulmani, generalmente ci siamo malcompresi, e qualche volta, in passato, ci siamo opposti e anche persi in polemiche e in guerre. Io credo che Dio c'inviti oggi, a cambiare le nostre vecchie abitudini. Dobbiamo rispettarci e anche stimolarci gli uni gli altri nelle opere di bene sul cammino di Dio».