

Cristiani nel mondo

Anno XIX - n. 2 - Marzo/Aprile/Maggio 2004



Il dialogo interreligioso

Indice

3 Editoriale

P. Gian Giacomo Rotelli s.j. / «Il mondo non ha bisogno di muri, ma di ponti»

Forum

4 Andrea Riccardi / Pace e sicurezza: il dialogo tra le religioni

Confronti

13 P. Thomas Michel s.j. / Le sorprese del dialogo

17 Adnane Mokrani / Per una missione interreligiosa

Oltre il fatto

21 Mikaela Hillestrom / Immigrato: il fratello tanto temuto

Vie dello spirito

25 Francesco Riccardi (a cura di) / Un'esperienza mistica islamica: il movimento sufi

Frammenti di utopia

29 Giampiero Marzi / Iran: restaurare una chiesa per restaurare un dialogo

Note di lettura

31 Alla confluenza dei due mari - Un cristiano incontra l'Islam

CRISTIANI NEL MONDO - Periodico della Comunità di Vita Cristiana d'Italia

Via di San Saba, 17 - 00153 Roma

Direttore Umberto Bovani – *Responsabile* Francesco Botta sj
Redazione Leonardo Becchetti, Antonino Calì, Marilena D'Angiolella (*redattore capo*),
Giovanni Notari sj, Francesco Riccardi, Gian Giacomo Rotelli sj
Segretaria di redazione Giuliana De Simone

Direzione e amministrazione Via di San Saba, 17 - 00153 Roma
tel. 0664580147 - fax 0664580148 - e-mail: cvxit@rm.nettuno.it

Progetto grafico e composizione Layout Studio / Giampiero Marzi
Stampa Arti Grafiche La Moderna - Via di Tor Cervara, 171 - 00155 Roma - tel. 0622796348

Chi desidera dare un contributo per le spese di stampa della Rivista, può farlo – specificando il motivo del versamento – tramite:
conto corrente postale n° 76224005, intestato a: Cristiani nel Mondo, Via di San Saba 17, 00153 Roma; **bonifico bancario**: c/c
n° 470/96, intestato a: Comunità di Vita Cristiana Italiana (CVX Italia), Via di San Saba 17, 00153 Roma; recapito bancario: Banca
Popolare di Lodi - Ag. 12, Via della Piramide Cestia, 9/11, 00153 Roma (ABI 05164 – CAB 03212 – CIN G).

Registr. Tribunale di Roma n. 34 del 22.1.1986
Sped. in abb. post. art. 2 comma 20/c Legge 662/96 - Filiale di Roma

*Non è stato possibile reperire gli aventi diritto per la riproduzione delle immagini.
L'Associazione è comunque a disposizione per l'assolvimento di quanto occorre nei loro confronti.*

«Il mondo non ha bisogno di muri, ma di ponti»

di p. Gian Giacomo Rotelli

Due numeri fa, Cristiani nel Mondo riportava in copertina un'immagine di due mani che si stringono al di sopra di un muro. Volevamo illustrare la frase del Papa così pertinente e incisiva: il mondo non ha bisogno di muri, ma di ponti.

Il giorno di Pasqua, stante anche il peggioramento della situazione internazionale, il Papa è tornato a chiedere che «i figli di Abramo», cioè ebrei, cristiani e musulmani, cooperino per arrestare il montare della violenza e aprire percorsi di dialogo e, in prospettiva, di pace.

Dedichiamo questo numero al dialogo interreligioso. Non perché non siano state già dette tante cose in proposito. Ma vogliamo dare il nostro piccolo apporto nella convinzione che non abbiamo mai a sufficienza sgretolato le basi dei muri che continuano a ricostruirsi in noi, che cioè non abbiamo mai a sufficienza conosciuto l'altro, liberandoci dalle varie forme di pregiudizio o di giudizi sommari che ci abitano facilmente, e mai a sufficienza abbiamo ridotto le sorgenti delle nostre paure.

Umilmente siamo chiamati a divenire sempre più adulti nella fede, cioè liberi da ogni affetto disordinato verso i nostri contro gli altri, "indifferenti", profondi (per quanto possibile) conoscitori del nostro tempo («sapete discernere l'aspetto della terra e del cielo, come mai questo tempo non sapete giudicarlo?», Lc 12,56), ricchi dello Spirito del Risorto, cioè dello Spirito dell'amore («se amate quelli che vi amano, che merito ne avete? Anche i peccatori fanno lo stesso... Amate invece i vostri nemici... e sarete figli dell'Altissimo» Lc 6,32-35).

Figli del Padre, cioè fratelli.

Pace e sicurezza: il dialogo tra le religioni

Le religioni portano alla guerra o alla pace? È difficile parlare di guerre solo per la religione, ma è faticoso negare il ruolo della religione nei conflitti sociali e armati. Il mondo contemporaneo, a tutti i livelli, è una realtà di convivenza tra comunità religiose diverse. Perché questa convivenza non sia un mero accidente o un terreno scivoloso e conflittuale è necessaria l'arte del dialogo che è anche arte dell'incontro umano.

di Andrea Riccardi

Secolarismo o ripresa religiosa?

La cultura del Novecento ha spesso guardato alle religioni come ad un fenomeno residuale, se non in via di scomparsa. Il Novecento è stato il secolo più secolarizzato della storia. Implicitamente si prevedeva che il ruolo delle religioni sarebbe diminuito nella vita sociale e in quella personale. Ad Occidente la secolarizzazione avrebbe drasticamente ridotto l'influsso della fede sui comportamenti; ad Oriente la forzata e persecutoria laicizzazione della vita civile, dovuta alla politica comunista in materia religiosa, quella di uno Stato ateo, avrebbe spazzato via il vissuto religioso dalla società. Non si trattava solo di una prospettiva europea ma, in un certo senso, di una visione mondiale: quello che avveniva in Europa sarebbe successo anche negli altri continenti con la diffusione della modernità. Più modernità, meno religione...

Eppure questa previsione lineare non si è verificata. Proprio negli ultimi decenni del Novecento ci sono stati chiari segnali di indirizzo contrario. Non voglio qui entrare nella discussione sugli Stati Uniti d'America, dove la vita religiosa non ap-

pariva già da tempo in contrasto con la modernizzazione. Ma segnali sono arrivati dal mondo musulmano. La grande opinione pubblica si è accorta della forza dell'islam a partire dalla rivoluzione di Khomeini nel 1978, quando è stato rovesciato l'impero di Reza Palhevi che aveva condotto una decisa modernizzazione dell'Iran. La stampa occidentale fu sconcertata. Quella di sinistra parlò di una vera rivoluzione seppure fosse condotta dal clero. Le radici del ruolo pubblico dell'islam partivano dal riformismo musulmano dei primi decenni del Novecento e, in particolare, dai Fratelli Musulmani nati in Egitto nel 1928 da Hasan Banna, messi fuori legge da Nasser nel 1954 e all'origine dell'assassinio di Sadat nel 1981. Lo shiismo iraniano, con la sua visione dolorista della vita umana e della religione, era divenuto un elemento di rivoluzione sociale. Mi limito a citare l'intellettuale iraniano e shiita, Ali Shariati, il quale aveva frequentato gli ambienti marxisti parigini e formulato una specie di teologia della liberazione shiita, tanto influente su Khomeini.

In realtà l'islam diviene, in alcune parti

del mondo, specie in quello degli esclusi o degli umiliati, una specie di ideologia del riscatto e della contrapposizione all'Occidente. L'islam riesce laddove il marxismo terzomondiale ha fallito: divenire l'anima della rivolta dei dannati della terra, per usare l'espressione dell'antilliese, Franz Fanon, prestato alla rivoluzione algerina. È questa una realtà i cui effetti sono ancora visibili, non solo nell'organizzazione di Al Qaeda, ma anche in vari paesi musulmani e perfino nella vita degli immigrati a contatto con le società occidentali.

Sarebbe un errore limitare la ripresa religiosa al solo islam. Negli stessi anni, in Israele, si verificava la ripresa dei partiti religiosi, che tanta influenza avrebbero avuto su questo paese. In America Latina si era sviluppata la teologia della liberazione che, con una peculiare attenzione al marxismo, faceva del cristianesimo un elemento per la rivoluzione sociale. In Africa, tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta, i leader religiosi, in particolare i vescovi cattolici o anglicani (si pensi al premio Nobel, Desmond Tutu), divenivano protagonisti della transizione, a confronto con classi dirigenti corrotte o delegittimate. In Europa, Giovanni Paolo II, eletto papa nel 1978 in un cattolicesimo in grave difficoltà, riaffermava l'orgoglio di essere cristiani, anzi faceva del cristianesimo una base per la resistenza al potere comunista in Polonia, all'origine di Solidarnosc e delle spinte che hanno contribuito all'89. La tesi di papa Wojtyła era quella che il cristianesimo doveva essere una forza sociale in Italia e in Europa, uscendo da un atteggiamento rassegnato e affascinato dalla crisi. Negli anni successivi sarebbe emerso un volto più forte del cristianesimo europeo: ancor oggi, nonostante la secolarizzazione, si può dire

che in Italia il cristianesimo è ancora una religione di popolo.

Un giovane islamologo francese, Gilles Kepel, nel 1991, pubblicava un libro dal titolo significativo: *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei e musulmani alla riconquista del mondo*. Aveva iniziato i suoi studi con un lavoro sui movimenti islamisti egiziani per proseguire poi ad indagare sulle reislamizzazione dal basso degli immigrati musulmani. La sua tesi era che la rinascita religiosa non si limitasse all'islam, ma coinvolgesse gli altri mondi religiosi. È la rivincita di Dio, che torna in pubblico, definisce le identità dei gruppi, rianima la vita dei credenti, ebrei, cristiani e musulmani. Certo le espressioni e le temperature dei vari movimenti di rinascita sono differenti. Si va dagli islamisti, ai gruppi religiosi israeliani, alla ebraicizzazione delle comunità israelitiche, ai movimenti neoprotestanti o pentecostali (dove l'entusiasmo religioso è protagonista), o ai movimenti cattolici (e qui vorrei sottolineare come l'Italia, nel quadro europeo, è la patria dei nuovi movimenti cattolici prima e dopo il Vaticano II). Naturalmente non si può confondere queste espressioni così varie, ma si deve cogliere un orientamento profondo della storia, che rimette in discussione il dogma della fine della religione sotto la spinta della modernità.

Gilles Kepel conclude il suo libro sulla "rivincita di Dio": «[...] è la logica del conflitto che porta lo sviluppo in parallelo di movimenti che hanno l'ambizione di riconquistare il mondo». Ma quale conflitto? Ovviamente la ripresa del religioso porta ad un atteggiamento più identitario da parte dei credenti, quindi più conflittuale. Ma c'è un conflitto – vorrei dire – benefico, perché legato a forti convinzioni; c'è conflitto al contra-

rio preoccupante perché diviene lesivo dell'altrui libertà, se non peggio. Si comincia a diffondere, nel linguaggio corrente, il termine di "fondamentalismo", fino ad ora riservato al laboratorio degli studiosi e ormai divenuto un insulto tra ragazzi. È noto come l'espressione venga dal protestantesimo americano che, all'inizio del Novecento, visse una reazione al liberalismo teologico imperante. *The Fundamentals* fu un'opera che voleva ribadire i capisaldi della fede e, nel 1920, si propose di chiamare "fondamentalisti" proprio i difensori del protestantesimo contro il modernismo religioso.

I fondamentalismi

Qui vorrei sottolineare – come per un inciso – che la nostra cultura europea sottovaluta la forza della galassia religiosa neoprottestante che in un secolo, il XX, è passata da nessun fedele a mezzo miliardo di credenti, forti negli Stati Uniti, come sappiamo, ma capaci di insidiare le posizioni cattoliche in America Latina, rilevanti in Africa anche in politica. I neoprotestanti o pentecostali, senza nessuna organizzazione unitaria, vivono il carattere caldo e personale dell'esperienza religiosa in una visione di contrapposizione all'islam o al cattolicesimo.

Dal neoprotestantesimo il termine fondamentalista si è esteso alle dissidenze cristiane, come i Testimoni di Geova, all'islamismo, ai Fratelli Musulmani o al khomeinismo, al fervore ebraico degli ultraortodossi o dei sionisti religiosi, sino ad arrivare ai movimenti cattolici più integrali o a quelli ortodossi (ma si dovrebbe anche parlare dell'induismo specie nell'attuale situazione del paese). Il fondamentalismo è tutt'altro che il tradizionalismo o il ritorno al passato. I movimenti fondamentalisti si caratterizzano

per l'opposizione alle interpretazioni moderniste, liberali, dialoghiste della religione, ma anche per la spinta al rinnovamento della vita religiosa, della pratica, con l'uso di strumenti moderni per la diffusione delle idee religiose. Il fondamentalismo è un fenomeno talmente complesso e trasversale che non può essere ridotto all'una e all'altra esperienza; eppure caratterizza il nostro tempo ricco e contraddittorio, in cui le religioni tornano ad essere protagoniste della vita sociale e pubblica.

È il ritorno del Medio Evo? Il termine "ritorno" è quanto mai ambiguo. Spesso con espressioni tradizionali si dicono realtà nuove. Lo Stato teocratico appare difficile da restaurare, come si vede anche dalle convulsioni dell'Iran contemporaneo. Lo Stato musulmano più teocratico ed esclusivista non è recente, ma nasce con la riforma wahbita nel Settecento che giunge al potere in Arabia Saudita nel 1932. Del resto la rinascita religiosa è contraddittoriamente accompagnata dalla fine della DC in Italia o dalla crisi dei partiti di ispirazione cristiana. Niente è scontato e lineare, anche in tempi come i nostri dove la comunicazione esige la semplificazione. Tuttavia il dogma del "declino della religione" è smentito. Le religioni hanno un ruolo pubblico e vitale. Eppure il "ritorno della religione" non cancella la secolarizzazione. Di questo tutti dobbiamo tener conto: le religioni non sono una realtà di poco conto nel vissuto degli uomini e delle donne del nostro tempo e nei grandi orientamenti dei popoli.

Infatti, proprio la globalizzazione favorisce un ritorno al religioso. Effetto strano di un fenomeno che, di per sé, dovrebbe portare al cosmopolitismo, all'omologazione dei comportamenti se non all'in-

differenza e alla secolarizzazione. In realtà, la globalizzazione impone una ridefinizione a tutte le identità di gruppo, statuali, etniche, nazionali, culturali e religiose. Infatti l'uomo della globalizzazione è quell'«uomo spaesato» di cui parla lo scrittore di origine bulgara, Todorov. Negli anni Novanta tutte le identità sono obbligate a ridefinirsi con un processo grandioso di cui ci siamo accorti solo in parte. Le globalizzazioni del passato, come la conquista dell'America Latina o l'islamizzazione dell'Africa o la colonizzazione, non erano state così rapide ed intense. La fine del comunismo, l'estensione del mercato, il crollo del Terzo Mondo, le nuove comunicazioni, l'impero mondiale dei media, quello che insomma l'americano Benjamin Barber chiama *McWorld*, ripropongono la domanda «chi siamo» ai gruppi e alle istituzioni.

«[...] l'identità si definisce – scrive questo autore – per opposizione all'altro, lo straniero, e la politica si riduce all'esclusione o al risentimento. Essa promuove la comunità ma a spese della tolleranza e della reciprocità e crea un mondo in cui l'appartenenza è ancora più importante che il potere dei cittadini e dove gli scopi collettivi imposti dai dirigenti carismatici rimpiazzano le decisioni che vengono dalla deliberazione democratica».

Le religioni sono chiamate naturalmente a rifondare le identità: fossero quelle dei popoli in lotta nella ex Jugoslavia, fossero quelle dei gruppi immigrati. Jean Loup Arselle osserva giustamente: «la messa in atto di politiche di liberalizzazione su scala mondiale non si traduce affatto, come ci si sarebbe potuto aspettare, in un trionfo dell'individualismo, ma al contrario nella proliferazione di identità collettive». Del resto, nel noto volume di Sa-

muel Huntington, *Lo scontro delle civiltà*, edito proprio nel 1993 (e che ha avuto un grande successo tra gli islamisti confermati nella convinzione dell'incompatibilità delle civiltà), si nota il ruolo fondamentale della religione per definire una civiltà. Le identità, quelle religiose, quelle fondamentaliste, quelle etniche, sembrano forti, più forti, talvolta conflittuali. «A dire il vero – conclude lo scrittore franco-libanese Amin Maalouf – se affermiamo con tanta rabbia le nostre differenze, è proprio perché siamo sempre meno differenti. Perché nonostante i nostri conflitti, le nostre inimicizie secolari, ogni giorno che passa riduce un po' di più le nostre differenze e accresce un po' di più le nostre affinità».

Non solo siamo affini e simili, ma anche vicini. Infatti, nella realtà contemporanea, si sono create convivenze inedite. Basta pensare al ruolo dell'immigrazione in Europa che fa vivere cospicue minoranze musulmane in paesi di tradizione cristiana e di legislazione laica. Sul Mediterraneo, fino al Novecento, si viveva assieme tra diverse comunità religiose sulle sponde della riva Sud: lì, nel quadro dello Stato musulmano, in particolare dell'impero ottomano, vivevano insieme musulmani, cristiani di varie confessioni ed ebrei. Con il sistema dei *millet*, veniva garantita una convivenza che assicurava autonomia alle religioni-nazioni. Questo sistema è entrato in crisi con i vari nazionalismi e le pressioni dell'Occidente fino alla prima guerra mondiale. Poi, con la nascita dello Stato d'Israele e con un virulento antisemitismo musulmano, gli ebrei hanno lasciato la riva Sud del Mediterraneo e si sono concentrati nel nuovo Stato; i cristiani, da parte loro, hanno cominciato ad emigrare in Occidente. È entrato in crisi un sistema di convivenza

tra comunità religiose che, tra difficoltà, era durato un millennio. Gerusalemme, frutto di questa realtà, permane oggi come il monumento di questa crisi.

Ma oggi la convivenza tra cristiani, musulmani ed ebrei si riproduce sulla riva Nord del Mediterraneo e in Europa, non nel quadro di uno Stato religioso, ma laico. Chi avrebbe detto, trent'anni fa, che altre religioni sarebbero state così conosciute nel nostro mondo? Il musulmano appariva esotico. Convivere spinge a ripensare le proprie identità, magari in funzione di distinzione se non di polemica. Spesso le nostre identità – aggiunge lo storico inglese Eric Hosbawn – non sono pelle, ma magliette. Eppure, per queste magliette, ci si sente estranei, nemici, mentre talvolta ci si combatte. Siamo su di un crinale pericoloso di scontro di civiltà? Le religioni introducono una grave tensione dalle città alla vita internazionale?

Le guerre di religione

In tanti conflitti, tuttora aperti, si può vedere l'ombra o il richiamo al nome del Dio: dall'11 settembre alla guerra medio-orientale, insensata se non fosse reale, che dura da mezzo secolo. Lungo il bacino mediterraneo non manca lo sfondo religioso in tanti conflitti. I Balcani conoscono il conflitto tra serbi e albanesi musulmani (laddove le motivazioni religiose stanno dalla parte dei serbo-ortodossi meno tra i kossovari). In Bosnia il conflitto ha condotto a una reislamizzazione dei bosniaci nello scontro con i serbi e nel confronto con i cattolici croati. Inoltre l'islam ritorna come riferimento in molti conflitti tra correligionari. Avviene nelle società arabe a partire dall'Algeria, un tempo cuore di un nazionalismo arabo laico: i movimenti islamisti dai molti

volti attaccano il potere costituito. Ma anche lontano dal Mediterraneo non mancano conflitti con sfondo religioso: tra azeri e armeni, tra russi e ceceni. Nell'Est asiatico la motivazione religiosa si ritrova nei conflitti delle Filippine e in quelli – come ad Aceh – dell'Indonesia. Il discorso potrebbe continuare. Torna la domanda: le religioni portano alla guerra o alla pace?

Si parla apertamente di guerra di religione. Lo si è fatto, ad esempio, nel lungo conflitto libanese. Dopo l'11 settembre si parla di più di religione e si prova a spiegare tanto con le religioni. Ci si trova di fronte un primo registro di intellettuali che ribadisce l'inevitabile deriva violenta delle religioni monoteistiche con la loro pretesa esclusivistica della verità. *Dieu est-il fanatique?* – si è chiesto Jean Daniel in un bel saggio sull'incapacità religiosa di credere. Atatürk, tanti anni prima, ma da par suo, insisteva con Dumézil sul bisogno di un insegnamento di storia delle religioni a Istanbul, dicendo: «[...] una religione che fa credere ai fedeli che è la sola non può che rendere fanatici». Barbara Spinelli ci spiega che solo la laicità consente la convivenza pacifica tra le religioni, che altrimenti sarebbero giunte al conflitto.

Guerra di religione come destino inevitabile o pace in nome di Dio? È difficile parlare di guerre solo per la religione, ma è faticoso negare il ruolo della religione nei conflitti sociali e armati. Capire le religioni e il loro ruolo oggi non vuol dire farsi prendere dall'ossessione del determinismo delle origini delle religioni, come è avvenuto spesso quando si parla e si scrive di religioni e violenza. Improvvisati esperti (perché l'opinione pubblica ne sa talmente poco che si possono rischiare tante affermazioni) parlano delle

religioni solamente rifacendosi alle origini, magari a colpi di citazioni di versetti scritturistici. Ma le religioni sono anche vita, storia e contemporaneità. Non esiste identità – come ricorda Amin Maalouf – che viva solo di tradizione, ma necessariamente sente la forza della contemporaneità, talvolta più preminente delle radici, anche se spesso spiegata con il linguaggio della tradizione.

I governi e le diplomazie si sono accorti da tempo del valore geopolitico della religione nei conflitti e si debbono attrezzare. L'attenzione all'uso politico delle religioni era una tradizione di tutte le diplomazie "imperiali", a partire da quella francese (pur della repubblica laica) sino a quella russo-sovietica (la quale, negli anni comunisti, ha attribuito una grande importanza al ruolo internazionale delle religioni). È incredibile che, al termine del secolo più secolarizzato della storia (almeno per l'Occidente, ma non solo), le religioni si trovano ad esercitare un grande ruolo. Lo si vede anche nelle periferie delle nostre città, nel mondo degli immigrati, sugli scenari del mondo.

La pace in nome di Dio

Come affrontare questo fenomeno? Bisogna riconoscerlo: c'è un deficit di cultura. Spesso sembra di non avere i mezzi, se non la contrapposizione dei nostri principi e della nostra visione del mondo a quelle posizioni che appaiono turbative del vivere insieme. Ma la logica della contrapposizione è ben accetta specie alle identità deboli e fondamentaliste: le rafforza. In realtà l'antico mondo della convivenza tra religioni conosceva il dialogo e la disputa: si pensi quella tra musulmani e cristiani in Medio Oriente all'origine di una vasta letteratura.

C'è però un fatto altamente positivo: nel

Novecento i mondi religiosi hanno compreso di non poter vivere a prescindere dall'esistenza degli altri. Per l'islam, ebrei e cristiani sono le comunità del Libro, la cui fede è stata perfezionata dal profeta Muhammed. In una certa misura hanno uno statuto teologico nella fede islamica anche se di secondo piano. Si resta colpiti dal fatto che la Chiesa cattolica, proprio nel cuore del Novecento, con il Vaticano II, si sia interrogata sullo statuto dell'altro da un punto di vista religioso. Il Concilio, conclusosi nel 1965, parla esplicitamente di dialogo con ebrei, musulmani, religioni orientali.

Tuttavia il dialogo tra le religioni, prima del Vaticano II, era apparso già una necessità a figure di grande rilievo come l'islamista francese, Louis Massignon, e il sindaco di Firenze, Giorgio La Pira. Questi aveva promosso nel capoluogo toscano incontri tra esponenti di comunità religiose. Per lui il Mediterraneo doveva essere il lago del dialogo, mentre i conflitti (di cui sottolineava anche il fondo religioso) andavano affrontati mediante il dialogo. Qualcosa di più riservato era avvenuto in Italia alla Fondazione Cini nel 1955, in un incontro tra italiani e rappresentanti musulmani su Occidente e islam (di cui Guido Piovene ha fatto una sintesi). Le iniziative di La Pira avevano avuto la capacità di connettere due temi essenziali ancor oggi: la pace e il dialogo tra le religioni. Ed egli aveva avuto intuizioni chiaroveggenti sul ruolo delle religioni per l'armonia e la pace, a partire dal Medio Oriente.

Giovanni Paolo II, eletto papa nel 1978, portatore di un messaggio radicato nell'identità cristiana, tutt'altro che relativista, ha sorpreso l'opinione pubblica quando ha ripreso con forza la via del dialogo che, di fronte alle difficoltà, aveva cono-

sciuto notevoli battute d'arresto. Erano le difficoltà di un islam che aveva ritrovato l'orgoglio di sé. Giovanni Paolo II nel 1986 ha compiuto al prima visita di un papa ad una sinagoga, quella di Roma (e non si dirà abbastanza il senso di questa città, capitale del cattolicesimo, luogo di incontri ecumenici, ma anche patria della più antica comunità ebraica occidentale, tanto da avere un proprio rito). Il papa parla anche ai giovani musulmani in Marocco e, nel 2001, visita la moschea degli Omayyad a Damasco. Ma il fatto più significativo è un altro, non bilaterale ma multilaterale: l'incontro tra le religioni ad Assisi, nel 1986, per pregare per la pace.

L'immagine del papa, con i vescovi ortodossi, i pastori protestanti, i rabbini, i leader musulmani, i rappresentanti buddisti, induisti, delle religioni tradizionali, sik e via dicendo, riuniti ad Assisi nel 1986, è forse la più grande icona religiosa del Novecento. Siamo a tre anni dalla caduta del Muro di Berlino. Giovanni Paolo II, in un mondo che credeva alla forza della secolarizzazione, afferma che le religioni hanno una forza di pace che scaturisce dal profondo del loro messaggio. I leader religiosi raccolti sembrano consentire con questa affermazione. Le religioni, pur nelle loro radicali differenze sulla verità della fede, sui comportamenti morali, sulla preghiera, riconoscono nella pace un valore primario. L'immagine di Assisi non è quella della confusione o dell'indifferenza: con i loro diversi abiti religiosi, variopinti – perché l'uomo è anche un animale cerimoniale – mostrano identità religiose assai differenti. Eppure non sono gli uni contro gli altri, ma insieme.

Non si trattava di un atto relativistico, non fosse perché l'iniziativa proveniva

del più grande leader cristiano, promotore della rinascita religiosa. Il dialogo non ha di mira l'unificazione delle religioni (come volevano gli studiosi di storia delle religioni) né l'identificazione di una verità comune. Assisi era l'immagine dello stare gli uni con gli altri. Il mondo contemporaneo, a tutti i livelli, è una realtà di convivenza tra comunità religiose diverse. Perché questa convivenza non sia un mero accidente o un terreno scivoloso e conflittuale è necessario il dialogo. Il dialogo è la via che crea della complessa società contemporanea una civiltà della convivenza. Il dialogo è conoscenza mutua a livello iniziale, ma può divenire anche uno scambio profondo a livello spirituale. Chi sono i soggetti del dialogo? C'è un dialogo tra la gente di cultura e tra i leader religiosi. E qui esiste un grande problema di rappresentatività per quelle comunità che non hanno una loro gerarchia come le Chiese cristiane, per esempio l'islam che, nella sua versione sunnita maggioritaria, è a base laica. C'è anche il dialogo tra la gente semplice: tra i ragazzi, sulla strada, a scuola, nella vita, nella conoscenza mutua. Il dialogo non mira a convertire o a soggiogare. Ma indubbiamente trasforma una vicinanza casuale tra diversi nella civiltà del convivere.

Permettetemi di farvi sentire qualche frase dell'appello firmato nel 1998, a Bucarest, da un'imponente assemblea di leaders di Chiese e di Religioni mondiali: «Nessun odio, nessun conflitto, può resistere alla preghiera, al perdono e all'amore. Per questo chiediamo perdono e perdoniamo. Per questo abbiamo vissuto in questi giorni una scuola di dialogo. La medicina del dialogo permette di guarire tante incomprensioni e conflitti tra i popoli e le religioni. Il dialogo svela che la guerra

e le incomprensioni non sono invincibili. Niente è perduto con il dialogo. Tutto è possibile con la pace!»

Il dialogo tra le religioni non inaugura un fronte delle religioni contro la laicità. Vorrei dire che la laicità, il nostro umanesimo laico della Costituzione, è profondamente connesso al dialogo tra le religioni. Quello che unisce, credenti di tutte le religioni e non credenti, è l'essere cittadini – laici nel senso greco della parola – di uno Stato. La laicità italiana, quella della Costituzione, non è stata una posizione antireligiosa o una religione dell'essere laico, ma un terreno in cui le comunità religiose si ritrovano nel senso di una comune appartenenza nazionale. Giovanni Paolo II ha recentemente dichiarato: «in una società pluralista, la laicità è un luogo di comunicazione tra le diverse tradizioni spirituali e la nazione».

Ma in che misura il dialogo tra le religioni interessa lo Stato? Non ha questo solo il compito costituzionale di stabilire rapporti bilaterali con le comunità religiose? Il ministro Pisanu, nell'ottobre 2003, ha invitato leader religiosi e politici europei anche per discutere del dialogo interreligioso come fattore di coesione sociale e di pace nel Mediterraneo. Non è lo Stato che si fa teologo o promotore di dialogo, ma che riconosce il valore del dialogo tra le religioni, tanto da promuovere una Carta europea per il dialogo tra le religioni e per la coesione sociale. In realtà uno Stato (e ancor più l'Unione) è profondamente interessato allo sviluppo di un tessuto di convivenza sorretto dal dialogo, mentre – almeno per noi – non può non guardare con preoccupazione lo sviluppo di comunità separate, insomma di un comunitarismo sul modello libanese, in cui si riduca sempre più quello che

unisce e si spinga lo Stato a una mediazione estenuante tra le comunità.

Dialogo è espressione profonda della nostra civiltà e della nostra democrazia. Il dialogo presuppone quella libertà religiosa, che è un bene primario della società democratica. I ministri dell'Interno e della Giustizia dell'Unione hanno accolto la Carta, dove si legge «la loro volontà di sostenere il dialogo quale strumento di pace e di coesione sociale in Europa e ai confini di quest'ultima». Gli attori del dialogo sono le comunità religiose, ma lo Stato e l'Unione non possono restare indifferenti se sul loro territorio si sviluppa un tessuto di mutua attenzione o invece le comunità si rinserrano in un comunitarismo ostile oppure indifferente all'altro.

Umanesimo laico e umanesimo religioso: di questo noi abbiamo bisogno in società in cui spesso la maggioranza non sono i credenti o i non credenti, ma gente che ha perso il gusto e il senso dei valori. Vincenzo Paglia, in un libro, *Lettera a un amico che non crede*, ha affermato che la via del dialogo è una via amoris: «in questa via [...] tutti possiamo ritrovarci, credenti in Dio e credenti solo religiosi, credenti laici e non credenti affatto. Ovviamente, non ci ritroviamo per caso, ma per scelta [...]». È una scelta – egli insiste –, perché invece «l'istinto è tirare dritti per la propria via [...]». Sì, l'istinto esistenziale, politico, sociale è tirar dritti per la propria via, presi dai propri problemi o dagli interessi del proprio gruppo. Quasi non si avesse bisogno dell'altro, che è diverso. È un'auto-referenzialità pericolosa.

Oggi gente di cultura e di fede diversa convive nelle stesse città. Oggi, talvolta a motivo della diversità di fede, ci si guarda con ostilità, se non ci si combat-

te. In realtà nessuno oggi si può pensare protetto dalle proprie frontiere, dai propri muri. I flussi di popolazione, i processi di globalizzazione, lo stesso mondo della comunicazione, ci fanno vivere con gli altri, con altri così diversi, talvolta lontani o che vengono da lontano. Tutti siamo immersi nella complessità e nella molteplicità. Le giovani generazioni crescono su di un orizzonte segnato dalla complessità e dalla molteplicità. Tirar dritti per la propria via, chiudersi nel proprio mondo, negare l'esistenza dell'altro, spesso è segno di inadeguatezza. Di fronte a una vita tanto complessa, le religioni rispondono a una domanda: quella di un'anima per la propria vita, un'anima per il mondo. Quando le religioni pregano per i governanti mostrano di avere il senso dell'intera comunità. Ha scritto Abraham Yeshoua, uno scrittore laico israeliano: «Se credi in qualcosa, in realtà offri la tua fede al mondo intero». In ogni religione, pur nei diversi sistemi, c'è la convinzione del significato generale e universale della propria fede. Grandi potenzialità si manifestano quando le comunità religiose imboccano la via del dialogo. Il dialogo è quella «concordia ragionevole tra le religioni», di cui scrive il Cusano nel *De pace fidei* dopo la conquista turca di Costantinopoli e di fronte al progetto di una crociata occidentale. Il suo sogno è quello di un concilio celeste delle religioni: ragionare insieme su pace e fede di fronte a Dio. È l'idea del dialogo. Ma quel concilio del dialogo non si deve fare in cielo, ma su

questa terra, sia in momenti eccezionali e simbolici, che nella vita quotidiana e nel tessuto sociale. Dal Corano viene una suggestione sul dialogo, come gara a far il bene. Vi si legge: «A ciascuno di voi abbiamo assegnato una regola e una via, mentre, se Iddio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una Comunità Unica, ma ciò ha fatto per provarvi in quel che vi ha dato. Gareggiate dunque nelle opere buone, ché a Dio tutti tornerete, e allora Egli vi informerà su quelle cose per le quali ora siete in discordia».

La diversità è il grande ostacolo? Rinunciare alla diversità vuol dire cadere nel relativismo, che rende tutto uguale, scambiabile, sradicato. C'è un valore delle differenze religiose. Cusano aggiunge: «Forse, lasciando una certa diversità, crescerà anche la devozione». Pluralismo non significa assenza di convinzioni vere, ma nemmeno estraneità. Quando si vive vicini e si è diversi, si deve parlare: è il dialogo.

Frequentare le grandi tradizioni religiose, coglierne la spiritualità, non è perdere il proprio cammino. Anzi è far crescere il rispetto e cogliere come la complessità del mondo è popolata di pensieri, di amore, di fede. Non è riserva da poco per il futuro del mondo. Ma per questo è necessario praticare a tutti i livelli l'arte del dialogo. È arte della profondità spirituale, del confronto con i problemi odierni, ma è anche arte dell'incontro umano. Infatti – come afferma lo scrittore brasiliano Vinicio de Moraes – «caro amico, la vita è l'arte dell'incontro».

Le sorprese del dialogo

Padre Thomas Michel è un sacerdote gesuita nord americano, che ha iniziato la sua vita sacerdotale in una diocesi dell'Indonesia, il paese con la maggiore presenza musulmana del mondo. Ha lavorato per più di trent'anni in paesi musulmani, insegnando anche in diverse università islamiche. Ora è responsabile del Segretariato per il dialogo interreligioso nella Curia Generalizia della Compagnia di Gesù, dopo aver ricoperto un incarico analogo in Vaticano. Proponiamo una sua testimonianza sul dialogo con i musulmani.

di p. Thomas Michel s.j.

Il modo in cui vivo oggi la mia vocazione religiosa

Qualcuno ha detto che «ogni buona teologia è autobiografia». Se la teologia è una riflessione sulla nostra fede e le sue implicazioni, allora la vicenda personale su come Dio ha agito e agisce nella vita di ciascuno di noi è il punto di partenza della comprensione teologica. Vorrei condividere con voi il desiderio spirituale che ha informato la mia relazione con Dio nella preghiera e nell'azione degli ultimi trent'anni. È il desiderio di una comprensione e di un amore più grandi tra cristiani e musulmani, unito al mio intento di contribuirvi.

Come prete cattolico, oggi posso considerarmi frutto del dialogo interreligioso. Il modo in cui vivo la mia vocazione religiosa è il risultato dei molti anni trascorsi a condividere la vita dei musulmani e a scoprirne la ricchezza spirituale. Da loro ho imparato e mi sono lasciato sfidare. Ma ho anche colto l'occasione per testimoniare la mia fede in ciò che Dio ha compiuto per tutti nella persona di Gesù Cristo e per spiegare ciò che significa, per me, essere discepoli di Cristo. Insegno da circa trent'anni e come do-

cente mi dedico soprattutto a far conoscere l'islam ai cristiani e la fede cristiana ai musulmani. Ho operato soprattutto nel sud-est asiatico, in Paesi come l'Indonesia, le Filippine, la Malaysia, ma ripetutamente anche in Turchia. Negli ultimi anni, il mio apostolato mi ha condotto oltre i confini dell'incontro con i musulmani, sospingendomi verso il dialogo con ebrei, indù, buddhisti, taoisti e seguaci delle religioni indigene. Quando rifletto sulla mia vita fino ad ora, vedo che Dio mi ha continuamente formato e trasformato con la sua grazia. Così che oggi sono diverso da com'ero all'inizio del mio viaggio interreligioso.

Se c'è vero dialogo, nessuna delle due parti coinvolte rimane come prima

Sono consapevole che quando tengo dei corsi sull'islam o parlo dei musulmani, quello che dico e il modo in cui lo dico è diverso da quanto direbbe chi non ha vissuto la mia esperienza di conoscenza della comunità musulmana dal di dentro. Se sento denigrare o sminuire in modo disonesto l'islam, mi ritrovo a reagire emotivamente e con spontaneità. Proprio perché sono in gioco persone che

amo e che hanno mostrato amore nei miei confronti. Se i musulmani sono insultati, mi sento insultato anch'io. Quando si rallegrano perché è successo qualcosa di buono, voglio condividere la loro gioia. Quando fanno qualcosa di sbagliato verso loro stessi o verso gli altri, ne provo vergogna.

Se c'è vero dialogo, nessuna delle due parti coinvolte rimane come prima. Quando osservo come Dio ha arricchito la mia vita e reso più profonda la mia fede per essere stato in dialogo con gli altri, mi sento incoraggiato e animato nella speranza. Precisamente perché lo stesso Spirito Santo che è stato tanto attivo nella mia vita, è all'opera nelle vite dei miei amici di altre fedi e utilizza i nostri incontri per toccare e cambiare anche le loro vite.

Il più delle volte, noi non vediamo coi nostri occhi gli esiti di questa azione. Operiamo sorretti da una speranza che, dopotutto, è un atto di fiducia in Dio, invisibilmente attivo in questo mondo. Ma Dio sa che abbiamo bisogno di incoraggiamento e di tanto in tanto ci offre dei *feedback* per tener viva la speranza. Più o meno quattro anni fa, ho ricevuto una di queste conferme da Said Khorrahshahi, un pio musulmano iraniano, esperto in recitazione del Corano.

Ero andato in Iran per rappresentare il Vaticano in una cerimonia a carattere nazionale. Durante la mia permanenza, Said, laureato in lingua inglese, mi era stato affiancato come interprete. Siamo stati insieme per oltre due settimane e le opportunità per parlare di ogni genere di argomenti sono state molte. Si parlava della vita in Iran e a Roma, di sport, di politica, di musica, delle nostre speranze e desideri personali. Naturalmente anche di ciò che è più profondo nelle nostre vi-

te: la fede. Comunicavamo in modo molto profondo e onesto e spesso ho avvertito la presenza del Signore. Dopo il mio rientro a Roma, Said mi ha scritto una lunga lettera in cui diceva che non avrebbe mai immaginato che Dio potesse ricorrere a un prete cattolico come strumento per cambiare radicalmente – rendendolo più profondo – il suo sguardo sulla vita, sulla fede e sulle sue relazioni con gli altri. Mi sono reso conto che non ero stato l'unico a riconoscere l'attiva presenza di Dio in quel nostro incontro. Anche il buon musulmano aveva avvertito che Dio era con noi e che «i nostri cuori ci ardevano in petto» per l'azione della grazia divina.

Un altro esempio è il dialogo avuto con alcune donne musulmane che non ho mai incontrato. Per molti anni ho avuto l'esperienza, inusuale per un prete cattolico, di vivere e insegnare in varie città della Turchia dove ero l'unico cristiano. In quei contesti incontravo i miei studenti musulmani non solo nelle classi, ma anche in moschee, case private – la mia e quelle di amici – e spazi pubblici come il mercato, l'ufficio postale e le librerie. Stavo insegnando introduzione alla teologia cristiana nella facoltà di teologia di Selcuk (nella provincia turca di Konya), città del caro sufi santo e poeta Mevlana, Jalal al Din Rumi. Avevo un piccolo appartamento nel quartiere popolare vicino all'università ed ero conosciuto e ben accetto come il *rahip*, termine coranico che designa i monaci cristiani. Un pomeriggio, ritornai a casa per incontrare una persona seduta sugli scalini di fronte al mio appartamento che mi aspettava. Mi disse che sua moglie era stata lì prima, ma aveva trovato la porta chiusa. Risposi: «Generalmente chiudo a chiave quando non sono in casa». Ed egli: «Non è

proprio necessario, perché le donne del vicinato non permetterebbero a uno sconosciuto di entrare».

Ho capito che il chiudere a chiave veniva letto come un segno di sfiducia nei confronti dei vicini. Da allora non l'ho mai più chiusa per tutto il periodo passato a Konya. Spesso, tornando dall'Università, trovavo che qualcuno aveva lasciato un piatto di riso e un uovo e una melanzana. Un giorno tornando dal lavoro ho trovato i miei vestiti lavati, il pavimento pulito, le lenzuola cambiate, le camicie stirate. Non ho mai conosciuto la persona o le persone che mi facevano quel servizio, ma presumibilmente erano le donne del vicinato.

Andò avanti così per sei mesi. Terminato il semestre, lasciai Konya per Roma. Ad un signore che mi fermò per augurarmi un buon viaggio, chiesi di poter incontrare le donne che in tutti quei mesi si erano premurate per me, per ringraziarle

delle loro attenzioni. Mi rispose: «Non devi incontrarle. Non l'hanno fatto per te, l'hanno fatto per Dio e Dio, che vede tutto, le ricompenserà. Il Corano insegna che i monaci sono una delle ragioni per cui i cristiani restano la comunità più strettamente in amicizia con i musulmani. Quindi è un atto di culto, ibadah, trattarli con gentilezza». Questa persona e le donne che hanno onorato Dio con la loro ospitalità non erano esperti in scienze religiose, eppure mi hanno insegnato quanto sia importante la connessione tra l'amore di Dio e il generoso servizio allo straniero in mezzo a noi. Queste donne che hanno compendiato per me il discorso della montagna di Gesù, hanno fatto vero dialogo, insegnandomi, con i fatti più che con le parole, un aspetto chiave della vita islamica.

Mi chiedo: gli incontri con i credenti e praticanti musulmani hanno arricchito la mia vita di fede? La risposta è decisa-



mente affermativa. Dio ha usato questi incontri per rendermi un cristiano migliore? Di nuovo la risposta è affermativa. Essi sono stati una grande grazia. Questa convinzione mi dà speranza perché se Dio ha lavorato così potentemente nella mia vita negli incontri con i musulmani, posso con fiducia pensare che lo stesso Spirito divino abbia lavorato tra i fratelli musulmani nei loro incontri con me. Più volte dei musulmani mi hanno confidato quanto sia stato significativo avere tra loro un cristiano credente. Essi sono rimasti musulmani, io rimango cristiano, ma nessuno di noi è rimasto lo stesso.

Il protagonista dell'incontro interreligioso resta sempre lo Spirito di Dio

I benefici del dialogo come condivisione di vita non si limitano ad un vicendevole arricchimento, ma aiutano a superare pregiudizi, caricature e stereotipi tramandati di generazione in generazione e rafforzati dai media. Il dialogo offre ai credenti un'opportunità di esaminare insieme quanto può portare l'esclusivismo, lo sciovinismo, l'odio, la violenza che rovinano l'identità e la condotta religiosa. Nel dialogo diventa anche chiaro quanto sono più vicini i credenti di tutte le fedi tra loro che non coloro che promuovono una dottrina di mercato, competitivo, consumistico, materialistico.

Alcuni cristiani vorrebbero ridurre il beneficio del dialogo a una migliore conoscenza della fede altrui e respingere la possibilità di un qualsiasi vicendevole arricchimento, come se mancasse qualcosa alla fede cristiana. Nella sua prima

visita pastorale il Papa ha invitato i cristiani di Ankara a «considerare ogni giorno le profonde radici di fede in Dio che i vostri concittadini musulmani hanno e di dedurne motivo di collaborazione in vista dell'umano progresso e dell'emulazione nel fare il bene». Nulla di questo suppone perdere fiducia nella bellezza e nella verità della nostra fede. Ancora più chiaramente parlando ai musulmani a Bruxelles, il Papa esortava «tutti i credenti cristiani e musulmani a conoscersi meglio, a impegnarsi nel dialogo per trovare stili di vita pacifici e arricchirsi vicendevolmente». E insisteva: «Questa mutua emulazione può recare grande beneficio a tutta la società specialmente a coloro che hanno più bisogno di giustizia, consolazione e speranza; in una parola di ragioni per vivere».

Il protagonista dell'incontro interreligioso resta sempre lo Spirito di Dio.

Ho parlato della mia esperienza personale solo a titolo d'esempio. Ogni gesuita, ogni cristiano, che, in minor o maggior misura, si è coinvolto nel dialogo può raccontare esperienze simili. La mia si è svolta soprattutto tra i musulmani; altri potrebbero offrire testimonianze del tutto analoghe sulla presenza attiva di Dio sperimentata durante il dialogo con buddhisti, indù, ebrei o seguaci del credo baha'i (movimento religioso sorto nel diciannovesimo secolo e oggi diffuso in tutto il mondo con circa cinque milioni di aderenti - ndr).

Il punto è che quando apriamo realmente noi stessi a Dio, dialogando gli uni con gli altri, lo Spirito Santo si fa carico di quell'incontro e ne assume la guida.

Per una missione interreligiosa

Questa volta il percorso, il viaggio mentale, è da Tunisi a Roma e a percorrerlo è Adnane Mokrani, un ricercatore musulmano impegnato nel dialogo islamo-cristiano, esperto in teologia islamica nella quale è dottore.

di Adnane Mokrani

Il viaggio tra Tunisi e Roma dura un'ora circa di volo, ma quello che conta veramente è il viaggio mentale, che ha le proprie misure. La geografia mentale e immaginaria, le *case* dei nostri sogni e incubi, influiscono decisamente sul nostro modo d'essere e di comportarsi. Saltare o attraversare i muri dell'immaginario, vale a dire passare dal cristiano immaginario al cristiano concreto (la concretezza rimane comunque relativa), è il principale obiettivo – secondo me – del nostro pellegrinaggio nel cuore del mondo cattolico.

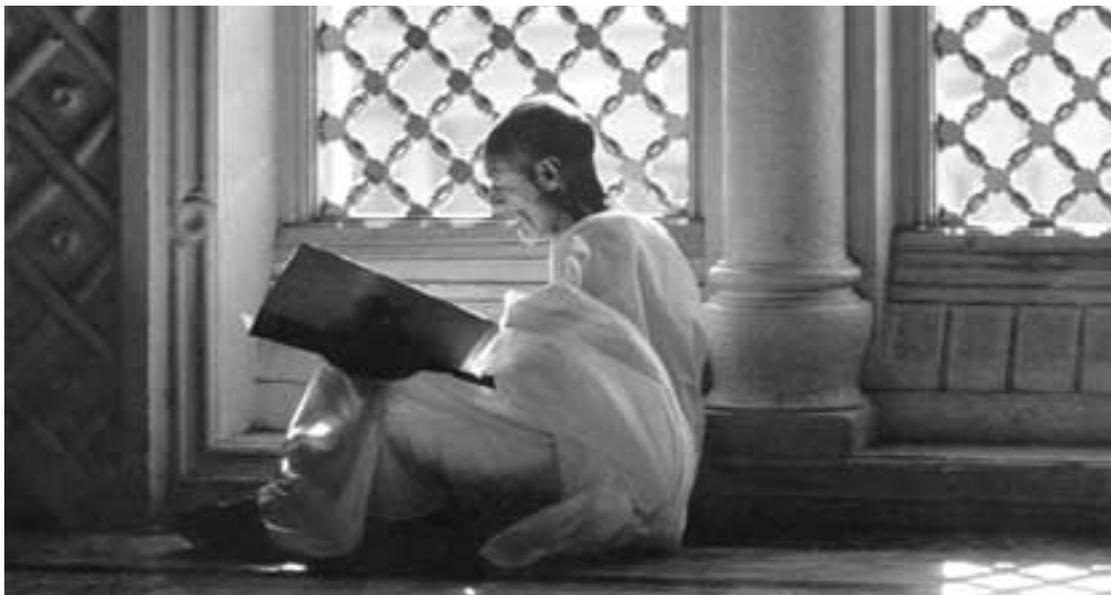
Il Mediterraneo unisce e separa due mondi diversi. In modo generale (direi un po' semplicista), i paesi del Maghreb – a causa della geografia e della storia – sono molto vicini alla cultura occidentale, soprattutto l'élite urbana, ma questa cultura è vista spesso nella sua dimensione secolare *à la française*, in cui l'aspetto religioso è negletto per non dire sospetto. Invece per la gran-maggioranza della gente maghrebina, l'immaginario classico dell'altro (*el reconquistador* spagnolo o *le colon* francese) è rimasto intatto. Dopo un lungo percorso d'occidentalizzazione, generalmente forzata e superficiale, il rapporto con l'Occidente è rimasto ambiguo: l'Occidente odiato e amato, condannato e glorificato, anti-religioso e cristiano assieme.

La vicinanza geografica o un lungo soggiorno in Occidente non significano necessariamente una conoscenza profonda e comprensiva dell'altro, finché i pregiudizi e le memorie sono fuori dalla critica. Perciò i pellegrinaggi culturali sono necessari per preparare una nuova generazione dialogante. Il dialogo oggi è un modo basilare per essere universale. Vivere nella presupposizione dell'assenza dell'altro è ormai impossibile.

Nella prima università islamica dell'Algeria (l'Università *al-amîr 'abd al-qâdir* per le Scienze Islamiche a Constantina) ho studiato Teologia Islamica e Religioni Comparate. La maggior parte dei professori era egiziana dalle Università *'Ayn Shams* e *al-azhar*. Il professore del cristianesimo era lo stesso che c'insegnava il greco biblico. Il suo insegnamento linguistico era ottimo, perché è la sua specializzazione, ma per la religione ha fatto quello che poteva!

A Tunisi ho studiato all'Università *al-Zaytûna*, di un gran prestigio storico dietro le spalle. Per mancanza di un dialogo concreto ho scelto di scavare un po' nella storia. La Biblioteca IBLA (*Institut des Belles Lettres Arabes*, fondato dai Missionari d'Africa), mi offriva l'unico contatto diretto con persone cristiane, un contatto che era in ogni modo molto limitato.

Arrivando a Roma grazie ad una borsa di



studio dalla «Fondazione Nostra Aetate», mi sono chiesto: da che parte del cristianesimo si può cominciare? Esiste una disciplina di *cristianologia* omologa a quella d'islamologia? Le scienze religiose sono un mondo molto ampio, si può consacrare una vita intera all'opera di un teologo o di un esegeta.

Dove si può studiare tutto questo? Le Università e gli Istituti pontifici a Roma sono numerosi, ma da dove possiamo cominciare lo studio del cristianesimo? Anche quelli che hanno tempo per cominciare dall'inizio il percorso accademico: baccalaureato, licenza e dottorato, devono fare scelte precise tra: Storia, Teologia, Studi Biblici, Patristica, Spiritualità, Missiologia, Studi Ecumenici... e nella Teologia, si deve scegliere tra: Dogmatica, Sistemica, Biblica, Patrologia, Cristologia, Pneumologia, Mariologia... basta aprire un Ordo di qualsiasi università pontificia per vedere l'abbondanza delle scelte, da cui nasce un certa perplessità all'inizio, che può essere temporanea, ma rischia qualche volta di causa-

re un rifiuto totale o generare una conoscenza superficiale.

Si può paragonare la mia esperienza romana ad un uomo che esce da un contrasto di luce ed entra in una camera; all'inizio non vede niente, è praticamente un cieco, e comincia pian piano a distinguere le cose, poi nota che c'è una sedia su cui si può sedere, poi scopre un interruttore per accendere la luce, e così vede un libro interessante accanto alla sedia e comincia a leggerlo... e forse aprirebbe la finestra per scoprire un bellissimo giardino nascosto e così via...

Ho cominciato come *iniziazione* con gli studi ecumenici, all'Angelicum, l'Università S. Tommaso d'Aquino, che mi sembravano più vicini al dialogo interreligioso e danno una vista panoramica ai grandi temi del cristianesimo.

Come seconda fase, ho cominciato una tesi di dottorato al PISAI (Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica) sulle relazioni islamo-cristiane in Libano dal punto di vista cristiano, una ricerca sul campo basata su interviste, che mi ha

permesso di scoprire un'altra faccia del Cristianesimo e della mia identità araba. La scoperta del cristianesimo per me non è un Ordo universitario oppure una bella biblioteca pontificia. Certamente i libri e i corsi sono utili e necessari, ma la cosa più importante è l'incontro umano. È incredibile e affascinante: incontrare una persona di un continente diverso, una lingua diversa, una cultura diversa, una religione diversa... Tutto sembra diverso e insuperabile; nonostante tutto questo, si può non solo comunicarsi ma anche ritrovarsi l'uno nell'altro, scoprire un'unità trascendente che costituisce il nucleo della nostra umanità e divinità. Prendere il Vangelo o il Catechismo della Chiesa cattolica, e dire: questo è il cristiano, è un modo molto riduttivo e mistificante per conoscere il cristiano. C'è tanta diversità e pluralità nel mondo concreto, non solo tra destra e sinistra, conservatori e riformisti, spirituali e canonici, *eretici* e *ortodossi*... ma anche tra persona e persona, tra un paese e l'altro... e così si scopre che dietro la classificazione tradizionale delle religioni, c'è un'altra classificazione di religiosità: i modi di vivere e comprendere la propria religione. Ci sono cristiani che vivono la loro fede in un modo rilevante per me, anzi mi danno una dimensione più profonda e un orizzonte più ampio per la mia esperienza religiosa. Invece ci sono altri che mi fanno ricordare alcuni musulmani polemici ed esclusivisti. Comunque si dialoga e s'impara da tutti, con gli aperti s'impara l'apertura, e con i chiusi s'impara l'arte della pazienza.

Ascoltare pienamente l'altro diverso, anche quando parla in modo abusivo, è un esame decisivo e una sfida importantissima per l'uomo religioso, che mostra concretamente che si è liberato dall'ego-

simo sia individuale che collettivo, che prende spesso forme molto sfumate per non dire religiose. Il dialogo stesso è un modo ascetico di purificazione interiore. Non sono mistico per educazione, ma confesso che la mia esperienza romana mi ha aiutato a riscoprire la dimensione spirituale della mia religione. Dialogare è un modo per approfondire la nostra religiosità, se capiamo la religione come scoperta continua dei volti di Dio nel cosmo e nell'uomo.

C'è un'altra dimensione nel dialogo, quella delle categorie mentali. Il discorso dogmatico cristiano non è facile, soprattutto nella sua forma filosofica astratta. Come si fa per capire un tema che sembra difficile per i cristiani stessi? Cosa mi comunica per esempio l'Incarnazione, la Trinità, la Passione, la Crocifissione, la Resurrezione, la Redenzione...? C'è un problema di categorie e di linguaggio, ma non è insuperabile. Ancora secondo la mia piccola esperienza, posso sostenere che si possono creare mezzi di comunicazione tramite:

– *La spiritualità della teologia eucaristica*, in altre parole, l'interpretazione simbolica della scenografia eucaristica. I temi della sofferenza, la morte, la rinascita spirituale, la speranza... sono temi umani universali, nonostante il linguaggio simbolico usato per esprimerli, anzi sono vite ed esperienze esistenziali al di là della diversità culturale. Capire in questo caso il linguaggio cristiano per un musulmano è possibile.

– *La dimensione liberatrice del messaggio cristiano*, concernente la giustizia sociale e la solidarietà con i poveri, gli emarginati e gli oppressi. Questa dimensione rende l'aspetto spirituale più attivo e significativo, soprattutto nei paesi del Sud del mondo. Per questo motivo, la

Teologia della Liberazione, la Teologia Nera, la Teologia della donna ecc... sono state per me molto utili per discernere un discorso cristiano comprensibile.

Capire e apprezzare il cristianesimo non significa necessariamente essere *battezzato*. Ma nel mio caso, il cristianesimo è diventato ormai una parte della mia formazione e del mio bagaglio culturale, si può dire anche della mia identità, se capiamo l'identità come percorso evolutivo complesso, che abbraccia quello che abbiamo ereditato e quello che facciamo e acquistiamo. Una volta superato il primo *choc* e familiarizzatisi con il nuovo linguaggio e i suoi concetti, si può essere anche creativi in questo spazio simbolico.

Una delle grandi sfide davanti al dialogo è l'educazione. Come si fa per insegnare obiettivamente la religione dell'altro? Certamente l'obiettività è relativa, forse c'è bisogno di una soggettività positiva,

un cristiano non può rappresentare l'Islam ai suoi correligionari, e lo stesso per un musulmano che insegna il cristianesimo, senza un minimo di coinvolgimento e compassione, un certo senso d'adesione o d'identificazione parziale, oserei dire.

In questa linea, il concetto della missione *da'wa* prende altre dimensioni, diventa una cooperazione per la realizzazione o l'umanizzazione dell'essere umano e l'umanità. Che cosa vuole Dio da noi, insieme? E che tipo di uomo vogliamo educare? Forse esagero un po' quando parlo di una missione *interreligiosa*, questo sembra lontano, ma vedo i suoi segni da oggi, nonostante le catastrofi che ci circondano.

Per salvare la nostra Casa comune, la Barca celeste, è necessario avere il coraggio di fare un passo decisivo, espressivo e comprensivo verso l'altro, come l'altro ci accoglie e c'invita a casa sua.



Immigrato: il fratello tanto temuto

I flussi di popolazione, i processi di globalizzazione, ci fanno vivere con gli altri, con altri così diversi, che vengono da lontano. Non possiamo dimenticare chi chiede tutela perché è dovuto fuggire da una situazione dove non erano più garantito il rispetto dei diritti umani. Non possiamo dimenticare valori etici elementari che ci comandano di tutelare chi è più debole.

di Mikaela Hillerstrom

I temi dell'immigrazione e dell'asilo sono oggi parte del notiziario quotidiano. Troppo spesso sentiamo i mezzi di informazione riferire di drammi di clandestini disposti a rischiare la propria vita pur di approdare sulle nostre rive, di varcare le porte dell'Europa. Al di là dei dibattiti che accompagnano il tema in esame, è utile soffermarsi ed analizzare una problematica dai forti connotati sociologici e, soprattutto, umani. Ed è utile capire come l'Italia e l'Europa lo stanno affrontando. La legge Bossi-Fini, che modifica in senso più restrittivo la Legge Turco-Napolitano sull'immigrazione è stata approvata nel luglio 2002. Nel prossimo mese di maggio la materia dell'immigrazione e dell'asilo diventerà di competenza europea, passando dal terzo pilastro (Giustizia Affari Interni) al primo pilastro (Comunità Europee). Essa è divisa tra una regolamentazione europea ancora in divenire e le esperienze dei singoli Stati nazionali.

Le convenzioni europee

A partire dagli anni '80, l'Europa è diventata un continente di immigrazione. L'Unione dei Quindici, forte economica-

mente e dal punto di vista tecnico, è debole sul versante demografico; i Paesi terzi vicini sono invece deboli sul versante economico e tecnico, ma forti demograficamente: per questo motivo, la dipendenza dell'Ue dall'immigrazione è destinata a crescere.

L'Accordo di Schengen sottoscritto il 14 giugno 1985, doveva consentire di rafforzare i controlli alle frontiere esterne, al fine di permettere la libera circolazione delle merci e delle persone all'interno degli Stati firmatari, e prevedeva sia una maggiore collaborazione di polizia e giudiziaria, sia una politica comune in materia di visti. In seguito al primo accordo del 1985, fu elaborata una convenzione, firmata il 19 gennaio 1990 (entrata in vigore nel 1995), che comportò l'abolizione delle frontiere interne e la contemporanea creazione di una frontiera esterna unica lungo la quale i controlli all'ingresso dello Spazio Schengen dovevano conformarsi a procedure identiche: furono previste norme comuni in materia di visti, diritto d'asilo e controllo alle frontiere esterne.

La Convenzione di Dublino, firmata nel 1990 (entrata in vigore il 1° settembre

1997, ma già applicata prima), stabiliva dei criteri comuni per determinare quale Stato fosse competente per esaminare la domanda di asilo, e definiva le norme sulla responsabilità delle domande di asilo.

Il Trattato di Amsterdam del 1997 (entrato in vigore il 1° maggio 1999) prevedeva l'impegno degli Stati membri ad elaborare entro cinque anni una politica comune in materia di asilo e immigrazione: si stabiliva per la prima volta la competenza della Comunità europea in materia. Di conseguenza passarono al primo pilastro (Comunità europee) il rilascio dei visti d'ingresso, l'asilo, l'azione comune in materia di immigrazione e le questioni relative alla libera circolazione delle persone. Era previsto un periodo transitorio di passaggio dalla fase intergovernativa a quella comunitaria di cinque anni dall'entrata in vigore del trattato (che si concluderà il 30 aprile 2004).

Con il vertice di Nizza (dicembre 2000) fu proclamata la Carta Fondamentale dei diritti dell'Unione europea. Essa ha soltanto valore dichiarativo e non forza giuridica, ma è parte integrante del progetto di Costituzione europea. Essa enuncia diversi principi che, sulla base dell'universalità dei diritti, si applicano anche ai cittadini dei Paesi terzi. Assumono particolare importanza i diritti sociali, la libera circolazione e la libera dimora. La Carta dei diritti fondamentali tutela espressamente il diritto di asilo, e vieta sia le espulsioni collettive, sia le estradizioni verso uno Stato in cui sussiste un serio rischio di essere sottoposto alla pena di morte, alla tortura o ad altre pene o trattamenti inumani o degradanti.

La legge Bossi-Fini

In Italia, la legge Bossi-Fini «Modifica alla normativa in materia di immigrazione

e di asilo» del 30 luglio 2002 ha modificato in senso restrittivo la precedente disciplina. La Legge Turco-Napolitano «Disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero» cercava di individuare un punto di equilibrio tra la programmazione e la gestione dei flussi migratori, l'accoglienza e l'integrazione dei cittadini stranieri e il contrasto all'immigrazione clandestina.

Questa nuova legge è stata molto discussa, riscuotendo in parte consensi e in parte critiche. In particolare, la durata del permesso di soggiorno stabilita in due anni, senza che sia possibile il rinnovo per un periodo più lungo e l'aumento a sei anni del periodo di residenza per potere ottenere la carta di soggiorno, hanno contribuito ad accrescere la precarietà e hanno reso più onerosi i ricongiungimenti familiari, che andrebbero invece percepiti come fonte di maggiore stabilità ed integrazione, atte a prevenire anche eventuali derive delinquenziali.

L'istituto dello "sponsor" previsto dalla legge Turco-Napolitano, è stato abolito e sostituito con il cosiddetto "contratto di soggiorno". La prestazione di garanzia ("sponsorizzazione"), accolta nei limiti delle quote annuali fissate, prestata mediante fideiussione o polizza assicurativa da depositare presso la questura, riguardava l'inserimento nel mercato del lavoro, assicurando a tal fine allo straniero un alloggio idoneo, la copertura dei costi di sostentamento e l'assistenza sanitaria per la durata del permesso di soggiorno. L'immigrato otteneva un permesso di soggiorno valido un anno ai fini dell'inserimento nel mercato del lavoro che, dopo avere trovato un'occupazione, veniva modificato in permesso per lavoro subordinato. L'interessato, qualora non avesse trovato



un'occupazione decorso un anno, doveva tornare nel Paese di origine. La prestazione di garanzia veniva effettuata da un cittadino italiano o straniero con regolare permesso di soggiorno, dalle Regioni, dagli enti locali e dalle associazioni professionali e sindacali, dagli enti e dalle associazioni del volontariato del settore dell'immigrazione con necessari requisiti organizzativi e patrimoniali.

Con la nuova legge, il rilascio del permesso di soggiorno per motivi di lavoro è invece collegato alla stipula di un contratto di lavoro, e la durata, non superiore a due anni, è strettamente legata al contratto di lavoro. Il datore di lavoro è tenuto a garantire un alloggio ed il pagamento delle spese di rientro del lavoratore nel Paese di origine. Il termine per la concessione della carta di soggiorno (senza scadenza) è stato elevato da cinque a sei anni.¹

La nuova disciplina non tiene conto del rapporto personale tra datore di lavoro e lavoratore, e delle legittime perplessità di un datore di lavoro che deve assumere un dipendente senza conoscerlo nemmeno per interposta persona. Anche le associazioni di industriali hanno manifestato qualche remora rispetto alle nuove prescrizioni.

Il diritto d'asilo

Per quanto attiene più specificatamente al diritto di asilo, fino agli anni Settanta è prevalso in Europa il sistema di tutela dei rifugiati istituito dopo la Seconda Guerra Mondiale. Oltre alle convenzioni di tutela dei diritti umani, la Convenzione di Ginevra del 1951 sui rifugiati e il Protocollo del 1967 regolavano lo status dei rifugiati, prevedendo determinati diritti in loro favore, e, soprattutto, la garanzia di non vedersi costretti a tornare in un Paese nel quale esisteva per loro il rischio di subire persecuzioni.

I rifugiati hanno ricevuto in Europa una buona accoglienza fino alla metà degli anni Ottanta: venivano provvisti di documenti per potere viaggiare liberamente, godevano di diritti sociali, del diritto di lavorare e potevano chiedere la riunificazione familiare.

Alla fine degli anni Ottanta, con i diversi conflitti etnici in atto, si verificò un importante movimento di rifugiati in Europa, ed il numero dei possibili richiedenti asilo crebbe in modo drammatico. Allo stesso tempo, nei paesi di accoglienza si registrava ormai una crescente tendenza protezionista. Molti Paesi introdussero misure di controllo dei richiedenti asilo al loro arrivo e per il loro accoglimento. Con gli anni Ottanta e Novanta, si af-

¹ Per ulteriori approfondimenti, vedi Dossier Immigrazione Caritas 2002.

fermò una tendenza a restringere il diritto di asilo con misure volte a ridurre il numero di richiedenti asilo e di rifugiati. La Convenzione di Schengen introdusse un sistema di visti per l'ingresso e il transito, con sanzioni per i vettori che trasportano passeggeri sprovvisti di documenti. L'accesso alla procedura di asilo divenne più onerosa.

Il diritto di asilo in Europa, in crisi da circa un decennio, attende una vera comunitarizzazione che il Trattato di Amsterdam ha calendarizzato per il 2004, benché sia obiettivamente arduo trattare su scala comunitaria una materia segnata nei Paesi membri da sensibili differenze giuridiche sia sul piano interpretativo, sia sul piano dell'individuazione dei criteri che danno diritto all'ottenimento dello status di rifugiato.

Inoltre, negli anni Novanta, molte persone vittime di guerre civili, ma non di persecuzioni personali, non rientravano nella protezione offerta dagli strumenti di armonizzazione europea e dalla Convenzione di Ginevra. Si è creata una categoria di persone alle quali non viene riconosciuto lo status di rifugiati, ma che non possono nemmeno essere espulse: è così comparsa la figura dei rifugiati umanitari, con soggiorno temporaneo, beneficiari di un asilo territoriale a discrezione dello Stato di accoglienza, destinatari di provvedimenti caratterizzati da provvisorietà e discrezionalità.

Per quanto attiene alla legislazione italiana, la Costituzione sancisce all'art. 10 comma 3 che lo straniero al quale sia impedito nel suo Paese l'effettivo esercizio delle libertà garantite dalla Costituzione, ha diritto di asilo nel territorio della Repubblica, secondo condizioni stabilite dalla legge. Il riferimento alle condizioni stabilite dalla legge comprende le norme

della Convenzione di Ginevra del '51, di cui l'Italia è firmataria, e l'adesione alle norme e alle convenzioni internazionali. Il dettato costituzionale, per essere attuato, necessita dell'adozione di una legge sull'asilo, che non è mai stata approvata! Ad oggi, in Italia, i richiedenti asilo devono affrontare un lungo iter burocratico che dura in genere circa un anno e mezzo, con gravi carenze nel sistema di accoglienza. Inoltre, con la nuova legge, il ricorso avverso il rigetto della domanda di asilo non sospende l'espulsione, pregiudicando il diritto del richiedente asilo di esercitare un diritto di difesa effettivo. Riguardo gli accordi di riammissione, nella sostanza condivisibili, è auspicabile che i casi di richiedenti asilo espulsi vadano trattati con molta attenzione, per non incorrere nel rischio di rimpatriare richiedenti asilo genuini, ripristinando la situazione di pericolo dalla quale sono fuggiti e mettendo così, a volte, anche a repentaglio la loro stessa vita.

È ormai necessario, ed anche urgente che il tema dell'asilo, per il carattere umanitario che riveste, trovi una regolamentazione adatta alla situazione attuale. Quest'anno, terminato il periodo transitorio di cinque anni previsto dal Trattato di Amsterdam, dovrebbe iniziare a delinearsi meglio la nascente politica europea di immigrazione e asilo: dopodiché non si potrà più rinviare l'adozione di una legge ad hoc che regolamenti in modo responsabile la delicata materia del diritto di asilo, in ottemperanza al nostro dettame costituzionale. Non possiamo dimenticare chi chiede tutela perché è dovuto fuggire da una situazione dove non era più garantito il rispetto dei diritti umani. Non possiamo dimenticare valori etici elementari che ci comandano di tutelare chi è più debole.

Un'esperienza mistica islamica: il movimento sufi

Presentiamo, per una migliore comprensione dell'islam, alcuni testi significativi di spiritualità sufi.

a cura di Francesco Riccardi

Il sufismo è un movimento mistico di rinascita interiore sorto in seno all'islam già nei primi secoli; esso propone un cammino "unitivo" il cui esito sperato – l'essere avvolti dall'amore di Dio – viene cercato ed implorato mediante pratiche ascetiche di vario genere e veri e propri esercizi spirituali da effettuarsi in luoghi appartati ed in silenzio.

Esso dette origine a vari ordini religiosi caratterizzati da regole in parte simili a quelle degli ordini religiosi cristiani e in seno ai quali nacquero notevoli testi mistici.

Si tratta sicuramente di un movimento per vari aspetti controverso: la mistica "unitiva" che propone si presta ad accuse di panteismo e questo ha dato origine a persecuzioni; inoltre, nel suo seno è particolarmente valorizzata la mistica e la presenza femminile (nella breve antologia che segue si trova un testo di Rabi'a al Adawiyya una delle mistiche sufi) tanto da portare, in alcuni casi, alla possibilità per le donne di predicare nelle moschee. Alcuni aspetti del movimento sembrano notevolmente interessanti.

Ad esempio la poesia mistica, ricca di metafore ed immagini tratte dall'amore sensuale e sponsale, sembra spiccare nell'ambito dell'austero monoteismo islamico così come l'uso di strumenti musicali nella preghiera.



Questi tratti, penso, potrebbero essere ricollegati con la valorizzazione della presenza femminile nel movimento oppure anche con la poetica preislamica che ne faceva largo uso; questa ipotesi in particolare mi sembra particolarmente suggestiva: sembrerebbe indicare la possibilità che il sufismo affondi le proprie radici nell'esperienza di alcuni nuclei che già in epoca preislamica (l'epoca della gahiliyya per i musulmani) maturarono una sensibilità almeno monolatrica.

Del resto il padre Thomas Michel sj nel

volume presentato nella rubrica «Note di Lettura» di questo numero, accenna all'esistenza di una comunità di asceti che scrivevano dell'amore di Dio nell'Iraq meridionale già nel II secolo.

L'aspetto comunque più saliente, per noi cristiani, mi sembra la sensibilità sufi per la figura di Gesù: in verità un'accentuazione della sensibilità che si trova in tutto l'Islam che, giova ribadire, accetta e conferma definitivamente con la propria rivelazione i profeti e gli inviati della tradizione abramitica.

I sufi manifestano questa sensibilità in

modo evidente con esempi caratteristici: Hussayn ibn Mansur al Hallaj, martire del movimento, tradizionalmente chiamato il «malato di Gesù», dedicò la sua vita di asceta alla contemplazione della figura del Signore, per lui un profeta ovviamente, e addirittura la tradizione popolare narra, deformando un poco i fatti, che morì crocefisso! Similmente un altro grande sufi, Ibn Arabi, è ricordato per l'espressione significativa: «chi si ammalò di Gesù non può guarire».

Di seguito, si propone una piccola scelta di scritti di grandi mistici dell'Islam.

ABOU-BAKRAL-CHIBLI

*Compagno di Hallaj, riuscì a sfuggire alla pena capitale fingendosi folle.
Fu rinchiuso in un ospizio per i pazzi dove accoglieva i visitatori con discorsi molto apprezzati.
Anche le sue poesie rivelano il medesimo trasporto d'amore verso l'Unico, l'Amato sopra tutti, cioè Dio, unico centro della vita e meta finale.*

Colui che abitualmente
Vive vicino all'Amato
Non sopporta l'esilio.

Lo schiavo d'Amore
Non può rinunciare all'Amato:
non ne ha la forza...

Quando i miei occhi non ti vedono
o Amato,
è il mio cuore che non cessa
di contemplarti.

RABI' A AL-ADAWIYYA

*Nacque quarta figlia (rabi'a vuol dire quarta) da una famiglia poverissima di Basra (Iraq) e morì all'età di ottant'anni nell'801.
Bellissima, si dice di lei che fosse stata venduta come schiava e che il suo padrone l'avesse liberata perché l'aveva sorpresa intenta a pregare, avvolta da una luce splendente.
Altri, invece, raccontano che dopo una vita dissoluta, si era convertita scegliendo un'esistenza di ascetica povertà.
È una delle grandi donne dell'Islam.*

Ella diceva: «Mio Dio, io mi rifugio in te per difendermi da tutto ciò che mi distrae da te, e da ogni ostacolo che si frappone tra me e te».

Il mio riposo, o fratelli, è nella mia solitudine;
 il mio amato è sempre alla mia presenza.
 Non c'è per me corrispettivo al desiderio di lui,
 e il desiderio di lui nelle creature è la mia prova.
 Quando contemplavo la sua bontà
 egli era il mio mihrab¹ e la mia qibla.²
 Se io morissi non trovando compiacimento,
 oh la mia pena nel mondo e la mia sventura!
 O medico dell'anima, o ogni dono,
 donami un'unione che guarisca la mia anima.
 O mia gioia, o mia vita per sempre!
 Da te la mia origine, da te la mia ebbrezza.
 Ho abbandonato il creato interamente, sperando
 Che tu mi unisca a te. Non posso desiderare di più.

¹ Il mirab è la nicchia della moschea che indica la direzione (qibla) verso la quale ci si deve volgere per pregare.

² qibla è la direzione della Mecca verso cui si volge il musulmano quando prega.

GIALAL AD-DIN RUMI

Rumi nacque a Balkh, attuale Afghanistan, il 30 Settembre 1207 e morì a Konya (Turchia) nel 1273.

Definito come il più grande poeta mistico di tutti i tempi, lasciò due opere fondamentali: una è il Divan o Canzoniere e l'altra il Masnavi o poema a rime baciate, in sei volumi, entrambi scritti in lingua persiana.

Oltre i cieli

Limite alcuno non ha questo nostro deserto,
 pace alcuna non ha questo cuore mio, quest'anima.

Universi su universi han preso immagine e forma:
 quale dunque di queste immagini è l'immagine nostra?

Se tu vedrai per la strada una testa mozzata
 che verso la nostra piazza sta rotolando,

chiedile, chiedile, i segreti del cuore
 e ti dirà il nostro mistero nascosto.

Ah potesse, potesse un uccello volare
 con il rutilante collare dell'arcano di Salomone!¹

Che dir dovrei dunque? Che cosa sapere? Che questo racconto
 è storia troppo alta pel nostro limitato potere.

Ma come tenere il silenzio, se ad ogni momento
 questa mente sconvolta mi diventa sconvolta più ancora?

Pernici volano insieme, e falchi
 nell'aria sottile della nostra terra montana,

in un'aria che è il settimo cielo dell'aria,
e al cui apogeo brilla il nostro Saturno.

Non sono i sette cieli sotto al Trono, all'Empireo?
Ma oltre l'Empireo e il Trono corre la nostra folle rivoluzione!

Anzi, a che parlare di brame d'Empireo e di Cieli?
È verso il giardino d'Unione Perfetta che vola il nostro sentiero!

Lascia questo discorso e più non chiedermi nulla,
ché la nostra storia è interrotta, è spezzata,

E ormai Salah ad-Din, l'amico,² ti mostrerà
la bellezza suprema del nostro Imperatore e Sovrano.

¹ Salomone nella tradizione islamica, conosceva il linguaggio degli uccelli e aveva altre virtù soprannaturali. Col suo misterioso sigillo, per esempio, poteva imprigionare i genii in bottiglie e sottometterli al suo comando e così via. Il motivo degli uccelli torna ancora qualche verso dopo quando il poeta dichiara di essere già oltre i cieli fisici della tradizione, in un' "aria" che, contrariamente all'aria normale, una delle tante sfere fisiche, è al di là persino del cielo più alto, quello di Saturno, anzi del più alto punto (apogeo) dell'orbita di Saturno. (Come è noto Saturno era il più lontano dei pianeti tradizionali, nell'ultimo cielo.)

² Artigiano doratore (zarkùb) di Konya, morto nel 1259, fu per dieci anni inseparabile compagno ed amico di Gialal ad-Din e suo sostituto come maestro spirituale dei suoi discepoli.

Il giorno della morte

Quando il giorno della morte si muoverà la mia bara,
non pensare che il cuore mio sia rimasto nel mondo.

Non piangere per me, non dire "ahimè! ahimè!"
Cadresti nella rete del diavolo, ahimè, allora!

Quando vedrai il mio feretro non dire: "è partito lontano!"
È proprio quel giorno, per me, giorno d'unione e d'incontro!

E quando mi deporrai nella tomba non dire: "addio, addio!"
Perché la tomba è un velo che cela l'eterna comunione del cielo.

Hai visto lo sprofondamento, contempla la resurrezione:
reca forse danno, il tramonto, al sole e alla luna?

A te sembra tramonto mentre invece è un'aurora;
la tomba sembra un carcere ma è, all'anima, liberazione.

Qual seme mai sprofondò in seno alla terra che non germinò poi?
Perché questo dubbio, allora, per quel seme ch'è l'uomo?

Perché dunque il Giuseppe dell'anima avrebbe paura del pozzo?
Chiudi la bocca da questa parte e riaprila dall'altra parte del cosmo,
ché il tuo canto trionfale risuoni alto nell'Oltrespazio!

«E tutto quel che vaga sulla terra perisce e solo resta il Volto del Signore».

Corano, Sura 55, 26-27

Restaurare una chiesa per restaurare un dialogo

L'arte come terreno di dialogo tra diverse culture e religioni: un'apparente utopia che trova invece la sua concretezza nel progetto «Hazrat Maryam» per il recupero e il restauro della Chiesa di Nostra Signora del Santo Rosario di Isfahan in Iran. Una iniziativa dell'Associazione Anastasis, tesa alla tutela dell'arte cristiana, che si è rivelata un vero e proprio laboratorio per il dialogo interreligioso.

di Giampiero Marzi

L'arte come terreno di dialogo tra diverse culture e religioni: una formula che suona come una curiosa alchimia, una iperbole della purezza, in un tempo dove il confronto vede sempre più ridotti i suoi spazi a vantaggio di fragili certezze spesso cristallizzate in banali stereotipi.

In una società come la nostra che perde a mano a mano i suoi valori, che assiste indifferente allo scadimento delle sue anime critica, politica e culturale, che si impone nuovi modelli in cui la diversità non è più considerata un elemento di ricchezza e talvolta viene addirittura osteggiata, anche l'arte, che è il fiore della società e da questa stessa trae alimento, di conseguenza si dissolve, si disperde, svapora insieme alla nostra sensibilità per essa.

Perciò, il dialogo interreligioso attraverso l'arte potrebbe sembrare, ai giorni nostri, un'idea stravagante e certamente in controtendenza; in realtà rappresenta ad un tempo il recupero ed il confronto delle essenze più nobili dell'uomo, l'arte e la spiritualità, che, per la loro universalità, da sempre costituiscono un ideale punto d'incontro, se non addirittura di unità, delle diverse culture.

La prova della concretezza e dell'efficacia di questa apparente utopia ci viene fornita dal progetto «Hazrat Maryam», nato appena due anni fa in seno all'Associazione culturale internazionale «Anastasis» per l'Arte cristiana e oggi vero e proprio laboratorio per il dialogo interreligioso.

Hazrat Maryam è il nome orientale della Chiesa di Nostra Signora del Santo Rosario, pregevole esempio di arte latina del XVII secolo nella città-gioiello di Isfahan in Iran. Il complesso religioso, per le vicissitudini del tempo e in conseguenza degli eventi che hanno interessato l'Iran negli ultimi decenni, oggi versa in una condizione tale da far temere per la sua stabilità.

L'Associazione Anastasis, impegnata nella valorizzazione dell'arte cristiana, venuta a conoscenza dello stato critico della chiesa di Isfahan, si è immediatamente fatta promotrice, insieme ai padri gesuiti dell'Istituto «Pedro Arrupe» di Palermo, di un'iniziativa per il recupero ed il restauro del prezioso edificio.

Il progetto ha avuto agli inizi, come forse era naturale che fosse, un avvio difficile, dovuto sia alla complessità nel co-



La Chiesa di Nostra Signora del Santo Rosario di Isfahan allo stato attuale.

struire una rete di contatti, sia alle difficoltà nel reperire le ingenti risorse economiche necessarie. Col tempo, però, la forza dell'idea ha avuto la sua ragione ed oggi può contare sul sostegno fattivo della Nunziatura apostolica a Teheran e della diocesi armeno-cattolica d'Iran, delle Ambasciate della Repubblica Islamica d'Iran presso la Santa Sede e presso il Quirinale, e delle autorità diplomatiche e culturali italiane.

Il progetto Hazrat Maryam pertanto va avanti ed è ormai entrato nel vivo della fase operativa. Vi è già stata una prima azione di *fund raising* per finanziare gli interventi di restauro più urgenti e presto partirà dall'Italia per Isfahan una missione tecnica al fine di organizzare l'apertura del cantiere e mettere subito in sicurezza la struttura architettonica della Chiesa.

L'équipe tecnica italiana, composta anche da esperti dell'Istituto Centrale per il Restauro, si avvarrà della collaborazione della ICHO, la Iranian Cultural Heritage Organization, e dei restauratori dell'Università di Isfahan.

La Repubblica Islamica d'Iran, erede diretta della straordinaria civiltà persiana, ha dimostrato, favorendo l'iniziativa di Anastasis, una grande apertura al dialogo, all'amicizia e al rispetto della nostra cultura. È interessante, peraltro, riflettere sul coerente atteggiamento positivo delle autorità iraniane nei confronti del progetto Hazrat Maryam, al di là degli esiti delle ultime elezioni politiche di maggio. La vittoria del partito dei conservatori, infatti, che oggettivamente rappresenta un freno al processo di emancipazione del paese, non ha mutato il generoso spirito di collaborazione dell'Iran per il recupero della Chiesa di Nostra Signora del Santo Rosario.

La fine dei lavori è prevista tra circa due anni; allora l'Hazrat Maryam potrà essere restituita al culto e la sua memoria conservata in un piccolo museo. Quel giorno tornerà a vivere il piccolo tempio cristiano di Isfahan, ritrovando finalmente la sua funzione di luogo d'incontro tra i fedeli e acquistando forse anche il nuovo ruolo di privilegiata sede per il dialogo interreligioso.

Alla confluenza dei due mari Un cristiano incontra l'Islam

I tragici attentati dell'11 settembre hanno innescato una drammatica serie di conseguenze, di cui oggi non conosciamo ancora gli esiti. In tutto il mondo la reazione più umana e costruttiva alla situazione è stata quella di stringersi insieme a familiari, amici e compagni di strada per cercar di capire, di mettersi in discussione, di aprirsi al dialogo.

Questo è avvenuto fin dai primi giorni anche al Centro interconfessionale per la pace (CIPAX) con appuntamenti settimanali di grande intensità e partecipazione. Dagli incontri con il gesuita padre Thomas Michel è nato il progetto di questo libro che vi presentiamo, edito da Icone Edizione.

dalla prefazione di Giorgio Piacentini

I primi tre capitoli descrivono le tre parti fondamentali della religione dei musulmani: *islam*, l'affidamento della vita a Dio, *iman*, la fede e *ihsan* e *islah*, bontà e rettitudine, che guidano la vita quotidiana del musulmano.

Il quarto capitolo è dedicato alla tradizione spirituale *sufi*, che tante analogie ha con il monachesimo occidentale, il quinto racconta la vita del Profeta Muhammad e il primo periodo storico dell'Islam. Il sesto capitolo tocca temi di grande attualità politica: il risveglio islamico e le origini del cosiddetto fondamentalismo.

Il libro si conclude con la ricerca delle basi su cui fondate un dialogo efficace con l'Islam. Essa è compiuta "dall'interno" della cultura musulmana, attraverso l'analisi degli ideali di giustizia sociale e

dei passi coranici che oggi possono fondare idee universali di liberazione.

Per mantenere la vivacità e il clima degli incontri al CIPAX, sono stati inseriti nel testo anche la sintesi del dibattito, presa dagli appunti di un partecipante e il racconto di un'esperienza di Padre Michel in Indonesia.

Volendo cogliere fino in fondo lo spirito del tempo, ci auguriamo che questi scritti possano far emergere in ciascuno di noi un'esigenza profonda di dialogo, di rispetto e di pace con tutti i popoli e con l'Islam in particolare. Dio è uno solo e ha molti nomi: non può e non deve essere invocato per giustificare guerre o scontri di civiltà. Crediamo che questo errore sia già stato pagato troppo duramente nei secoli passati.



Insch'Allah

Nella notte del 26 marzo 1996 sette trappisti dell'abbazia di Tibhirine (in Algeria) vengono rapiti. Per due mesi nessuna notizia. Il 21 maggio i fondamentalisti islamici annunziano: «Ai monaci abbiamo tagliato la gola». Il 30 vengono trovati i cadaveri. È una morte annunciata, che questi monaci “attendevano” nella fede, come è testimoniato dal Testamento del priore frère Christian de Chergé.

Quando si profila un AD-DIO.

Se un giorno mi capitasse – e potrebbe essere anche oggi – di essere vittima del terrorismo che sembra voler coinvolgere attualmente tutti gli stranieri che vivono in Algeria, vorrei che la mia comunità, la mia Chiesa, la mia famiglia, si ricordassero che la mia vita è stata donata a Dio e a questo paese. Che essi accettassero che l'unico Signore di ogni vita non potrebbe essere estraneo a questa dipartita brutale. Che essi pregassero per me: come essere degno di una tale offerta? Che essi sapessero associare questa morte a tante altre, ugualmente violente, lasciate nell'indifferenza e nell'anonimato.

La mia vita non ha più valore di un'altra. Non ne ha neanche meno. In ogni caso, non ha l'innocenza dell'infanzia. Ho vissuto abbastanza per sapermi complice del male che sembra, ahimè, prevalere nel mondo, e anche di quello che potrebbe colpirmi alla cieca.

Venuto il momento, vorrei potere avere quell'attimo di lucidità che mi permettesse di chiedere il perdono di Dio e quello dei miei fratelli in umanità, perdonando con tutto il cuore, nello stesso momento, a chi mi avesse colpito.

Non potrei augurarmi una tale morte. Mi sembra importante dichiararlo. Non vedo, infatti, come potrei rallegrarmi del fatto che questo popolo che io amo venisse indistintamente accusato del mio assassinio. Sarebbe pagare un prezzo troppo alto ciò che verrebbe chiamata, forse, “la grazia del martirio”, doverla ad un Algerino, chiunque sia, soprattutto se egli dice di agire in fedeltà a ciò che crede essere l'islam. So di quale disprezzo hanno potuto essere circondati gli Algerini, globalmente presi, e conosco anche quali caricature dell'islam incoraggia certo islamismo. È troppo facile mettersi la coscienza a posto identificando questa via religiosa con gli integralismi dei suoi estremi-

smi. L'Algeria e l'Islam, per me, sono un'altra cosa, sono un corpo e un'anima. L'ho proclamato abbastanza, mi sembra, in base a quanto ho visto e appreso per esperienza, ritrovando così spesso quel filo conduttore del Vangelo appreso sulle ginocchia di mia madre, la mia primissima Chiesa, proprio in Algeria, e già allora, nel rispetto dei credenti musulmani.

La mia morte, evidentemente, sembrerà dare ragione a quelli che mi hanno rapidamente trattato da ingenuo, o da idealista: «Dica adesso quello che pensa!». Ma queste persone debbono sapere che sarà finalmente liberata la mia curiosità più lancinante. Ecco, potrò, se a Dio piace, immergere il mio sguardo in quello del Padre per contemplare con lui i Suoi figli dell'islam così come li vede lui, tutti illuminati dalla gloria del Cristo, frutto della Sua Passione, investiti del dono dello Spirito, la cui gioia segreta sarà sempre di stabilire la comunione e di ristabilire la somiglianza, giocando con le differenze.

Questa vita perduta, totalmente mia, e totalmente loro, rendo grazie a Dio che sembra averla voluta interamente per questa gioia, attraverso e nonostante tutto.

In questo GRAZIE in cui tutto è detto ormai della mia vita, includo anche voi, certo, amici di ieri e di oggi, e voi, amici di qui, insieme a mia madre e a mio padre, alle mie sorelle e ai miei fratelli e a loro, centuplo regalato come era stato promesso!

E anche tu, amico dell'ultimo istante, che non saprai quello che stai facendo, sì, anche per te voglio dire questo GRAZIE, e questo AD-DIO, nel cui volto ti contemplo. E che ci sia dato di incontrarci di nuovo, ladroni colmati di gioia, in paradiso, se piace a Dio, Padre nostro, Padre di tutti e due. Amen. Insch'Allah.

fr. Christian de Chergé