

Prefazione

A volte, leggendo articoli a proposito dell'incontro fra cristiani e musulmani, si può avere l'impressione che il termine dialogo sia in fondo usato solo per mascherare o nascondere realtà pericolose. Da un lato, certuni suppongono che dietro l'idea del dialogo si celi solo una nuova strategia missionaria, per cui il dialogo cristiano-musulmano andrebbe guardato con circospezione. Dall'altro, nella bibliografia a proposito della situazione interreligiosa si critica talvolta il fatto che il termine dialogo sarebbe intenzionalmente utilizzato come un termine ambiguo per rendere sottobanco socialmente accettabili agli occhi della pubblica opinione, mediante questo termine positivo, interlocutori che andrebbero propriamente respinti o compagni addirittura pericolosi, e per procurare loro un podio e un'efficacia pubblica. Di conseguenza il dialogo viene allora messo visibilmente in discussione mediante un paio di virgolette.

In Germania il dialogo cristiano-musulmano non è stato avviato per motivi teologici. Né la parte cristiana ha scientemente cercato questo incontro, perché non esistevano in merito i necessari presupposti. I *partner* per i colloqui su differenze e somiglianze religiose semplicemente non esiste-

vano, anche se a partire dal XVIII secolo di musulmani ce ne sono stati in Germania. E neppure l'aumento statistico della popolazione musulmana s'è verificato in base a una precisa misura musulmana per migliorare così i presupposti di dialoghi teologici. Dietro a ciò non c'è affatto stata una mirata strategia di conquista da parte "dell'Islâm". Sono stati gli sviluppi demografico-politici ed economici a far sì che la percentuale della popolazione musulmana in Germania sia chiaramente aumentata. E anche allora si è preso inizialmente coscienza soltanto di una problematica sociale, prima che l'altra religione degli immigrati abbia svolto un ruolo nella loro percezione. Anche se le dichiarazioni del concilio Vaticano II del 1965 sul rapporto tra la chiesa cattolica romana e i musulmani hanno creato su scala mondiale una nuova situazione per le relazioni interreligiose, in Germania questo fatto non ha dato di per sé solo automaticamente vita a incontri e colloqui. Solo il numero crescente dei musulmani ha indotto anche le chiese tedesche a percepire, dopo un po' di tempo, oltre alla situazione sociale, anche l'aspetto religioso di questa presenza. Infine pure sviluppi politici mondiali hanno influenzato e spesso turbato anche in campo nazionale le relazioni cristiano-musulmane.

Quando poi ebbero luogo i primi incontri e tali incontri cristiano-musulmani divennero colloqui, questi perseguirono fini di vario genere: si trattava di ottenere delle conoscenze e delle informazioni, delle condizioni della convivenza e anche della questione dell'attività missionaria. Nel caso della comunicazione di conoscenze bisognava nello stesso tempo chiarire anche quanto vicine o lontane fossero fra di loro la fede cristiana e la fede islamica, quali fossero le loro differenze e le loro somiglianze e come le esperienze del passato facessero sentire il loro influsso sul presente e sull'odierna convivenza. Inizialmente dietro tutto questo c'era soltanto della curiosità: chi sono propriamente i musulmani? Ma poi

a ciò si aggiunse la paura: quanto accade altrove nel mondo non potrebbe accadere anche da noi? Da qui l'interesse per informazioni attendibili, di qui il confronto fra la dottrina e la vita dei seguaci dell'Islām e le affermazioni della propria fede. La realtà della maggioranza e della minoranza fece sentire i suoi effetti in Germania in questo modo: la maggioranza (cristiana), forte della propria posizione più sicura, si impegnò maggiormente nel tentativo di imparare a conoscere con maggior precisione gli "altri", mentre le iniziative delle minoranze (musulmane) cercarono in un primo momento di orientarsi, di conservare la propria identità in un ambiente inusuale e di confrontarsi con una società pluralistica di stampo piuttosto secolare. Questo significa che il dialogo cristiano-musulmano in Germania fu caratterizzato fin dall'inizio da una certa disuguaglianza, una disuguaglianza a motivo della situazione di maggioranza/minoranza, una disuguaglianza a motivo dei diversi livelli di istruzione, una disuguaglianza delle strutture.

Tale disuguaglianza spiega anche perché da parte cristiana si cominciò a occuparsi in maniera critica della concezione e dei contenuti del dialogo prima che ciò avvenisse da parte musulmana. Ulrich Dietzfelbinger, un teologo evangelico prematuramente scomparso, pubblicò ad esempio nel 1991 sulla rivista *Zeichen der Zeit* un articolo, nel quale si occupava dell'importanza dei punti in comune nelle affermazioni di fede fra cristianesimo e Islām e nel quale esprimeva al riguardo questa idea: «Quanto più e con quanta maggior precisione si impara a conoscere la teologia islamica, tanto più chiaramente si vede che, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è pur sempre la differenza». Ciò ha il sapore di un rifiuto del dialogo, di delusione, di sforzi vani. Da ciò però egli trae questa conseguenza: «Non bisogna far dipendere il problema della definizione del rapporto teologico con l'Islām dalla vicinanza dell'Islām alla tradizione cri-

stiana, bensì dobbiamo partire dalla distanza fra le due religioni e domandarci su questa base, sulla base della distanza, se siamo in grado di accogliere positivamente l'estraneità del nostro interlocutore». E a tale domanda egli risponde in maniera affermativa, anche se essa è una sfida.

Il dialogo richiede proprio su questo sfondo da ambedue gli interlocutori che siano solidamente radicati nella loro fede, fede che essi devono anche esporre nel colloquio e farlo anche quando non si tratta di temi dogmatici, bensì di questioni pratiche della convivenza. Tale esposizione, tale notificazione è secondo la concezione cristiana testimonianza, mentre da parte musulmana essa è spesso concepita come missione nel senso negativo che si approfitta della posizione debole dell'interlocutore per indurlo slealmente alla conversione.

Il gesuita Christian W. Troll indica con molta chiarezza qual è il suo punto di vista nel dialogo, ma chiede anche rispetto per le diverse affermazioni religiose della fede islamica. (Pure il termine rispetto è considerato da alcuni critici del dialogo come un termine flaccido, anzi come un tentativo intenzionale di rendere l'Islâm presentabile qui da noi). Solamente il fatto di differenziare, di occuparsi delle diversità nonostante tutte le somiglianze, conferisce al dialogo la sua serietà. Solamente l'arco carico di tensione che va dal rispetto al confronto rende possibile un dialogo costruttivo fatto di simpatia critica, dialogo che non è strabico, ma che non è neppure messo in pericolo dal fondamentalismo. Il fatto che la costruzione di un clima fiducioso non contrasti con un dialogo del genere, che essa non sia neppure una semplice tattica va qui accettato da ambedue i *partner*. L'arco di tensione tra fiducia e testimonianza (detto dai musulmani "invito") va semplicemente mantenuto.

Padre Christian W. Troll, sj, collabora con la fondazione Georges Anawati, è l'iniziatore e membro di direzione della

collana *Religion und Gesellschaft - Modernes Denken in der islamischen Welt* – Religione e società - pensiero moderno nel mondo islamico, edita dalla fondazione (finora sono stati pubblicati presso l'editrice Herder: FELIX KÖRNER, *Alter Text - neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute* [Vecchio testo - nuovo contesto. Ermeneutica del Corano nella Turchia odierna], nonché THOMAS EICH, *Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition* [Medicina moderna e etica islamica. Le bioscienze nella tradizione giuridica musulmana]). Essa cerca di rendere accessibile, in testi tradotti e commentati, il nuovo pensiero dei paesi di stampo islamico e di farsene un'idea.

Troll ha fatto bene a rielaborare alcuni suoi lavori e a inserirli in questo libro, perché così la Georges-Anawati-Stiftung ha potuto pubblicarli nella sua collana e ha potuto farlo precisamente in occasione del settantesimo compleanno dell'autore (25 dicembre 2007). Alla gratitudine per la sua collaborazione si accompagna l'apprezzamento dei suoi sforzi per un dialogo cristiano-musulmano aperto e franco. Tale disponibilità al dialogo e l'appoggio ad esso dato sono infatti nell'interesse della fondazione stessa, che lavora affinché dall'incontro fra cristiani e musulmani possano scaturire molti impulsi positivi per la convivenza nella nostra società.

*Heinz Klautke*¹
Georges-Anawati-Stiftung

¹ [I passi biblici sono citati da *La Sacra Bibbia. Versione ufficiale CEI*, Roma 1974. I passi del Corano da *Il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Sansoni, Firenze 1961. I documenti del concilio Vaticano II da *Enchiridion Vaticanum* 1, Dehoniane, Bologna 1968. Per la traslitterazione dell'arabo dove è stato possibile si è seguita la nuova edizione in dodici volumi di *l'Encyclopédie de l'Islam*, E.J. Brill (G.-P. Maisonneuve & Larose), Leiden (Paris), 1975-2007].

Introduzione

Solo insieme le società pluralistiche e globalmente interconnesse della terra hanno un futuro. Se vogliamo evitare il *clash of civilizations*, lo scontro di civiltà, non esiste – né in Europa né altrove – alcuna alternativa a un dialogo sincero, franco e critico fra le religioni e le culture. Se la convivenza nella diversità è lo scopo da raggiungere, allora tutte le comunità religiose devono porsi queste domande: come bisogna concepire e mettere in atto la fede tramandata, i valori morali e la legge religiosa nel contesto di una società culturalmente e religiosamente pluralistica? quali sono i mezzi adeguati per tradurre in pratica in essa i fini, i valori e le idee della propria religione?

Per il dialogo con l'Islām – che significa “sottomissione totale a Dio” – tali domande sono quanto mai attuali. Presoché nessuno contesterà che proprio in tale dialogo esistono molti ostacoli e vicoli ciechi. Ma è un fatto che il numero degli stati etnicamente, culturalmente e religiosamente omogenei diminuisce, anche nel mondo islamico. Neppure un paese come l'Arabia Saudita può oggi fare a meno di prendere sul serio la propria minoranza musulmana, gli *shī'iti*¹.

¹ [Da *shī'a*, “partito” di 'Alī, cugino e genero di Maometto. Minoranza musulmana composta da varie sette e diffusa in Iran e Irak la cui fede co-

E in essa, che si concepisce come la “custode” dei due santuari islamici centrali, della Ka‘ba a Makka/La Mecca e della tomba di Muḥammad/Maometto a al-Madīna/Medina, vive oggi oltre un milione di cristiani provenienti per lo più dalle Filippine e da altri paesi asiatici, cristiani che attendono ancor sempre il riconoscimento e la messa in pratica dei loro diritti, in particolare per quanto riguarda il libero e pubblico esercizio della loro religione.

I diritti dell’uomo sono la base di una convivenza pacifica e solidale. La questione dei diritti dell’uomo, non da ultimo la questione del diritto a una libertà religiosa positiva e negativa, non potranno più essere a lungo evitate neppure da influenti istituzioni accademiche del mondo islamico come, ad esempio, dall’università al-Azhar del Cairo o dalla Lega musulmana mondiale alla Mecca (*al-Rabīṭa*).

Chi vuole soluzioni praticabili per i problemi posti dalla composizione eterogenea delle società moderne deve volere il dialogo. Il dialogo nel senso di una ricerca reciproca e faticosa di una convivenza giusta e armonica è la condizione della possibilità del dialogo specificamente interreligioso. Cristiani e musulmani – cioè quanti professano l’Islām – si sanno chiamati dalle loro rispettive sacre Scritture a essere “testimoni della verità” gli uni verso gli altri e verso tutti gli uomini. Tanto più necessariamente bisogna perciò riconoscere che le differenze nell’immagine di Dio e nell’immagine dell’uomo delle due comunità religiose sono importanti. Inoltre cristiani e musulmani sono tra loro in contrasto non solo su questioni centrali della fede. Esistono anche proble-

mune è la concentrazione dell’autorità non nella comunità ma negli *imām* (etimologicamente “chi sta davanti”). Di conseguenza non riconoscono i califfi succedutisi a Maometto, bensì i discendenti in linea maschile come ‘Alī].

mi e divergenze pratiche. Così in non pochi paesi a maggioranza musulmana i cristiani non possono esercitare pubblicamente la loro religione; esistono minacce di vario genere nel caso del passaggio a un'altra religione o dell'opzione in favore dell'areligiosità. E a loro volta i musulmani si vedono, in paesi di tradizione cristiana con costituzioni secolari, sotto vari aspetti svantaggiati.

Se la testimonianza della fede deve trovare ascolto e convincere, bisogna che le due parti siano percepite come sinceramente impegnate a trovare una soluzione soddisfacente a questi problemi attraverso uno scambio differenziato e una reciproca disamina.

Rimane una seria responsabilità di cristiani e musulmani, davanti all'unico Dio e per amore della dignità concessa dal Creatore a tutti gli uomini, impegnarsi in ogni tempo, come richiede il concilio Vaticano II (1962-1965), a «esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e a promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà» (*Nostra aetate* 3). Il dialogo è un processo fatto di comune apprendimento. Pure il rispetto reciproco, le domande franche e critiche, eventualmente la protesta energica e l'azione politica effettiva ne fanno parte, così come la pazienza. Per i credenti è una via che non hanno scelto di propria iniziativa, ma che è stata piuttosto loro imposta dal Signore della storia, per cui occorre decifrare la sua volontà nei confronti di noi tutti nei «segni dei tempi».

Attualmente udiamo qua e là – sia da parte dei credenti che da parte di critici secolari – affermazioni come questa: il dialogo non serve a niente, è solo una perdita di tempo. Tali affermazioni fanno soffrire non da ultimo coloro che da anni si sono impegnati per una migliore comprensione fra cristiani e musulmani. Per essi tale impegno è stato un processo di mutuo apprendimento. Eppure nemmeno queste

molte persone seriamente impegnate nel dialogo negheranno che, da un certo tempo a questa parte, bisogna registrare una patologia di esso: carente sincerità e univocità, mancanza di interesse per il *partner*, per la sua fede e per le radici di tale fede nella storia, nonché concentrazione ansioso sulla salvaguardia della propria identità e sull'accrescimento del potere politico del proprio gruppo.

In risposta a speculazioni sfrenate e a reazioni a volte violente verificatesi dopo la lezione tenuta nel settembre del 2006 a Ratisbona², Benedetto XVI ha chiaramente affermato davanti agli ambasciatori di paesi musulmani presso la Santa Sede: lui e tutta la chiesa condividono senza se e senza ma le affermazioni della dichiarazione conciliare *Nostra aetate* sul rapporto tra la chiesa e le religioni non cristiane: «Ponendomi decisamente in questa prospettiva, fin dall'inizio del mio pontificato ho auspicato che si continuino a consolidare ponti di amicizia con i fedeli di tutte le religioni, con un particolare apprezzamento per la crescita del dialogo tra musulmani e cristiani» (Castel Gandolfo, 25 settembre 2006)³. Già in occasione della Giornata mondiale della gioventù del 2005 egli aveva detto: «Insieme, cristiani e musulmani, dobbiamo far fronte alle numerose sfide che il nostro tempo ci propone. Non c'è spazio per l'apatia e il disimpegno e ancor meno per la parzialità e il settarismo. [...] Il dialogo interreligioso e interculturale fra cristiani e musulmani [...] è una necessità vitale, da cui dipende in gran parte il nostro futuro» (Colonia, 20 agosto 2005)⁴.

² *La lezione di Regensburg*, in *Il Regno - Documenti* 17/2006, 540-544.

³ *Dialogo e reciprocità*, in *Il Regno - Documenti* 17/2006, 548.

⁴ *Necessità vitale (udienza ai musulmani)*, in *Il Regno - Documenti* 15/2005, 398.

Per quanto riguarda le sue molto fraintese riflessioni di Ratisbona, la cosa che gli stava primariamente a cuore era quella di respingere con chiarezza e senza ambiguità una motivazione religiosa della violenza, da qualunque parte essa provenga: «Simili manifestazioni di violenza non possono attribuirsi alla religione in quanto tale, ma ai limiti culturali con cui essa viene vissuta e si sviluppa nel tempo. [...] Di fatto, testimonianze dell'intimo legame esistente tra il rapporto con Dio e l'etica dell'amore si registrano in tutte le grandi tradizioni religiose» (Benedetto XVI, 2 settembre 2006 in occasione del ventesimo anniversario dell'incontro interreligioso di preghiera per la pace di Assisi)⁵. La questione del rapporto tra fede e violenza è per lui intimamente collegata con la questione della ragionevolezza della fede. Questa riflessione sul carattere vincolante universale della ragione impegna tutte le religioni. Le reazioni alla conferenza da lui tenuta a Ratisbona hanno naturalmente mostrato quanto non pochi interlocutori del dialogo manchino dell'attitudine, della volontà e della capacità di porsi delle domande autocritiche.

Quali prospettive e quali punti focali emergono nell'odierna fase del dialogo cristiano-islamico, fase caratterizzata da una nuova più sobria consapevolezza? Sul piano politico nel senso più ampio dell'espressione possiamo dire: tanto i cristiani quanto i musulmani sono parte della nostra società pluralistica. Per organizzare in maniera politicamente fruttuosa la molteplicità e la complessità culturale e religiosa delle società i protagonisti hanno soprattutto bisogno di ampie e solide informazioni reciproche. Occorre incoraggiare e accompagnare l'avviato processo della reciproca presa di

⁵ *Il segno di Assisi, in Il Regno - Documenti* 17/2006, 550.

conoscenza con molteplici iniziative. Queste dovrebbero coinvolgere il più possibile tutti i cittadini di buona volontà. Accanto all'informazione abbiamo naturalmente bisogno anche dell'autocritica a proposito delle nostre immagini semplificatrici o addirittura deformanti dell'altro.

Inoltre bisogna senz'altro prendere in esame aspetti della realtà, che appaiono problematici e inquietanti alla rispettiva altra parte. Soprattutto bisogna affrontare quelle questioni che scaturiscono dalla volontà di tradurre in pratica nella vita politica quotidiana, in sintonia con lo spirito e con i valori della propria costituzione, il rispetto per le identità culturali e religiose diverse dei musulmani. I cittadini cristiani dovrebbero prestar attenzione alle giustificate richieste dei musulmani nei vari campi della vita pubblica, dalla costruzione di moschee fino a un'adeguata regolamentazione della sepoltura. Inoltre bisognerebbe continuamente esaminare dove e in che modo cristiani e musulmani possono promuovere e tradurre in pratica insieme, nella loro responsabilità davanti al Creatore, valori e finalità sociali e bioetiche.

Le questioni della convivenza e dell'etica sono importanti per cristiani e musulmani come credenti, ma non sono tutto. Anche le questioni, che hanno a che fare con contenuti della fede e con atteggiamenti religiosi, quindi il dialogo interreligioso nel senso vero e proprio dell'espressione, è importante. E la ricerca di una comprensione sempre più chiara della verità coinvolgerà sempre pure il "terzo interlocutore", lo scettico e l'agnostico influenzati dall'illuminismo.

Di che si tratta in tale dialogo? Anzitutto esso si occupa dei punti in comune e delle diversità della rivelazione biblica e del *Ḳur'ān*/Corano, non da ultimo nell'orizzonte della moderna critica della religione. Un confronto approfondito delle rispettive rappresentazioni delle figure dei profeti nella Bibbia e nel Corano e di tutta la rispettiva dottrina circa il profetismo e la sua comparsa nella storia solleva la questione

fondamentale della concezione della storia. Ben presto risulta una cosa: ebrei e cristiani sono qui affini, mentre i modelli fondamentali della dottrina cristiana e quelli della dottrina musulmana riguardanti i profeti sono sostanzialmente diversi.

Del dialogo su questioni fondamentali della religione fa parte anche la problematica della violenza. In merito i cristiani dovranno di continuo evidenziare le tendenze alla violenza insite nella propria storia e nel proprio presente. Ma nello stesso tempo si chiede loro anche di mettere i loro interlocutori musulmani di fronte al fatto che, nell'odierna situazione mondiale, la violenza speciosamente motivata e legittimata in maniera religiosa si richiama in prevalenza all'Islām. Tuttavia non si tratta affatto di sospettare in linea generale di violenza i musulmani e l'Islām.

Un complesso di temi d'importanza centrale per il dialogo cristiano-musulmano riguarda la libertà religiosa e la costituzione dello stato moderno. I diritti fondamentali e i diritti dell'uomo e, tra di essi, in particolare la libertà religiosa ben difficilmente possono dispiegarsi senza il riconoscimento e senza la salvaguardia dell'autonomia della religione nei confronti dello stato, nonché dell'autonomia dello stato nei confronti della religione. Un dialogo deve prendere seriamente il fatto che il mondo islamico nel suo complesso non riesce ancora ad abituarsi bene all'idea della libertà religiosa e della libertà d'opinione e, quindi, a tutto il complesso dei diritti dell'uomo. Naturalmente nel dialogo con i musulmani bisogna esporre francamente anche la difficile storia, che collega il cristianesimo europeo con l'idea di libertà dell'età moderna. Inoltre, quando si parla del tema della capacità dell'Islām di accettare l'idea della libertà nel senso moderno del termine, d'importanza fondamentale è anche la risposta che si dà alla questione dell'atteggiamento dei musulmani verso la concezione tradizionale dell'unità fra religione e comunità civile.

Durante l'ultimo decennio ho preso continuamente e pubblicamente posizione a proposito dei temi e dei dibattiti menzionati. Molti dei testi così nati sono qui raccolti, ovviamente dopo essere stati modificati, completati e organizzati in maniera sistematica. Essi riguardano diverse dimensioni del dialogo cristiano-islamico. Importanti sono per me la chiarificazione e la distinzione ottenute mediante un'analisi comparativa di personaggi e dottrine centrali delle rispettive comunità religiose. Necessaria per il dialogo fra cristiani e musulmani mi sembra anche la valutazione di aspetti essenziali della fede islamica secondo i criteri della teologia cristiana e cattolica, nella quale sono radicato.

Dedico con gratitudine il volume ai miei interlocutori e colleghi nel dialogo. In particolare ringrazio la Georges-Anawati-Stiftung (GAS), che lo ha magnanimamente inserito nella sua collana *Schriften der GAS* – scritti della GAS.

P. Christian W. Troll sj