



Antonio Guerrieri

(dottore di ricerca in Teoria degli ordinamenti giuridici nell'Università degli Studi di Roma "la Sapienza", Facoltà di Giurisprudenza)

La Lettera dei 138 (2006).

Bilancio di un tentativo di dialogo non (del tutto) riuscito *

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. La nascita della Lettera - 3. Contenuto della Lettera e commenti - 4. La (flebile) risposta della Santa Sede - 5. Conclusioni.

1 - Premessa

In tempi nei quali sembra che equilibrismi economici e geopolitici prevalgano sulla convergenza d'intenti a favore del riconoscimento e della tutela dei diritti umani – come ebbe a rimarcare il presidente del Parlamento Europeo Martin Schulz nel suo discorso in occasione del conferimento al blogger saudita Raif Badawi del Premio Sakharov 2015¹ – può essere di qualche utilità gettare uno sguardo retrospettivo su un tentativo di dialogo che nell'ottobre 2016 compie dieci anni: la cd. *Lettera dei 138*, ufficialmente denominata *A Common Word Between Us and You*, che qualcuno salutò come il più importante documento in tema di dialogo interreligioso degli ultimi cinquant'anni. Anche la Trykkefrihedsselskabet (The Danish Free Press Society), d'altro canto, nel settembre 2015 ritenne opportuno organizzare al Parlamento danese una conferenza sulla vicenda delle vignette satiriche pubblicate dal quotidiano Jyllands-Posten nel settembre 2005, con l'intento di capire se si fossero compiuti passi avanti o indietro (o né l'uno né l'altro) in tema di libertà di manifestazione del pensiero e di satira. In quella circostanza, il giornalista e scrittore scozzese Douglas Murray, invitato a tenere un intervento, disse che nell'ultimo decennio "we have learnt that most of the press of the Western countries are cowards, we have learnt that

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ MARTIN SCHULZ, *Sakharov Prize award 2015 to Raif Badawi*, in www.europarl.europa.eu, 16 dicembre 2015: "No terror, no inhumane penal system will prevent us from fighting for human rights. No security argument, no weapons deal or oil money may deter us".



most of our artistic establishment are cowards, and that most of our politicians are cowards”.

2 - La nascita della Lettera

Il 13 ottobre 2006, 38 “dotti” musulmani firmarono una *Lettera aperta e appello* (“delle guide religiose musulmane”) indirizzata, tra le altre autorità religiose cristiane, a papa Benedetto XVI un mese dopo la sua famosa (per le scomposte reazioni di una parte non trascurabile del mondo islamico) lezione di Ratisbona. Di quanto accadde dopo la *lectio magistralis* all’Università di Regensburg – proteste di piazza, minacce di morte al pontefice, omicidi di religiosi inermi (come la suora italiana Leonella Sgorbati, operante a Mogadiscio) – i quotidiani dell’epoca (e qualche libro) raccontarono e commentarono ampiamente, e chi seguì con attenzione gli eventi ricorderà che nell’*Angelus* del 16 settembre 2006 Benedetto XVI espresse vivo rammarico per quanto stava accadendo (senza tuttavia “scusarsi”). Dopo tale gesto, di certo non senza aver fatto i propri calcoli politici, il neoeletto presidente iraniano, Mahmud Ahmadinejad, ebbe parole di distensione, a differenza di altre autorità musulmane come (la sorpresa è poca) l’ayatollah Khamenei, secondo cui – e in ciò egli non dimostrava grande fantasia rispetto ai canoni cospirazionisti più diffusi – il papa era parte di una crociata portata avanti dagli Stati Uniti e dai “sionisti”. Si ricorderà pure, forse, la “timida” reazione dell’Europa, che abbandonò alla solitudine politica e umana il presidente danese Anders Fogh Rasmussen quando anch’egli, come il papa, si rifiutò di scusarsi per le vignette “blasfeme” su Maometto. L’Europa, quale soggetto politico, tenne in quella circostanza un atteggiamento spiccatamente “diplomatico” o, secondo alcuni critici, di *appeasement*², anche se non mancarono, ai più alti livelli istituzionali europei, condanne piuttosto nette degli attacchi al pontefice e degli atti di violenza seguiti a Ratisbona.

Il 18 settembre, infatti, Johannes Laitenberger, portavoce del presidente della Commissione Europea Josè Manuel Barroso, commentò la strumentalizzazione del discorso di Benedetto XVI affermando che “in the commission’s view, any reaction must be based on what was actually said and not on quotes being taken out of context. And even less on quotes being

² H.M. BRODER, *Hurra, wir kapitulieren! Von der Lust am Einknicken*, WJS, Berlin, 2006 (trad. it. *Evviva! Ci arrendiamo!*, Lindau, Torino, 2007).



deliberately taken out of context”³. L’uso selettivo delle parole papali fu evidenziato anche dall’analista politico George Friedman, convinto però che l’intento di Benedetto XVI fosse proprio gettare una luce sull’uso della violenza da parte dell’islam a fini proselitistici, e che il papa doveva quindi essere consapevole delle conseguenze alle quali sarebbe andato incontro⁴. Inoltre Franco Frattini, allora vice-presidente della Commissione Europea, dichiarò in un’intervista a un quotidiano italiano:

“Ogni messaggio che tocchi ora l’identità religiosa islamica viene riscritto in funzione di una campagna aggressiva, di promozione dell’identità, quasi a far superare il pregiudizio negativo della violenza alle maggioranze che ancora la rifiutano”.

E inoltre che:

“Il presidente e il vice presidente della Commissione europea confermano quello che era doveroso ribadire: l’Ue difende questo altissimo principio che il Papa ha espresso, cioè il richiamo alla tolleranza e all’impossibilità di usare la religione come pretesto di qualsiasi violenza”⁵.

L’iniziativa della lettera rivolta da 138 “dotti” musulmani al papa e agli altri leader cristiani (e che, come fu fatto notare, escludeva del tutto le autorità religiose ebraiche) aveva peraltro come antecedente non solo Ratisbona, che la rese più urgente, ma anche se non in primo luogo l’*Amman Message*, nato ad Amman da re Abdullah di Giordania e dal principe Ghazi bin Muhammad bin Talal, membro della famiglia reale giordana e presidente dell’Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought⁶. Nel 2004 era stato sottoscritto un documento d’intesa tra più di 500 leader islamici, tra i quali individui di tendenze anche diametralmente opposte come l’ayatollah al-Sistani e il futuro presidente dell’Iran Ahmadinejad (il quale ultimo, dopo Ratisbona, e nonostante l’atteggiamento distensivo tenuto in seguito al rammarico espresso da Benedetto XVI, metterà da parte i propositi amichevoli alla base del progetto di Amman e non sottoscriverà né l’iniziale *Lettera dei 38* né la successiva *Lettera dei 138*).

³ L. KUBOSOVA, *Brussels defends Pope’s freedom of expression*, in *euobserver.com*, 18 settembre 2006.

⁴ G. FRIEDMAN, *Faith, Reason and Politics: Parsing the Pope’s Remarks*, in *www.stratfor.com*, 20 settembre 2006.

⁵ F. FRATTINI, *L’Europa col silenziatore: incerta e timida con l’Islam*, in *Avvenire*, 29 settembre 2006.

⁶ Per la genesi del Messaggio di Amman, *www.ammanmessage.com*.



Il 13 ottobre 2007, esattamente un anno dopo la prima lettera che come detto annoverava tra i sottoscrittori soltanto 38 dotti, una seconda missiva si fregiava di ben 100 nomi in più. Ai primi di novembre 2007 i 138 erano diventati 144, appartenenti a 44 nazioni diverse e a varie scuole e correnti del pensiero islamico; negli anni seguenti hanno raggiunto la cifra di 405⁷. Unico italiano firmatario Yahya Sergio Yahe Pallavicini, musulmano di tradizione *sufi* e all'epoca (carica che detiene tuttora) vicepresidente e *imam* della CO.RE.IS. (Comunità Religiosa Islamica).

3 - Contenuto della Lettera e commenti

Vi erano novità (positive e negative) di rilievo nella lettera rispetto al passato diplomatico e interreligioso tra confessioni cristiane e mondo islamico? Veniva, e se sì in che modo, toccato e affrontato il problema della reciprocità in tema di libertà religiosa? Infine: il documento aveva contenuti unicamente teologici oppure anche giuridici?

Va detto anzitutto che la prima lettera, quella "dei 38", non aveva suscitato nei destinatari reazioni degne di nota, in particolare presso la curia romana. Dopo la lettera "dei 138", invece, il cardinale Jean-Louis Tauran, all'epoca (com'è oggi) presidente del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso, espresse apprezzamento per l'iniziativa, annunciando una sicura replica. Lo stesso Tauran, tuttavia, provocò le ire di buona parte dei 138 firmatari dicendo durante un'intervista concessa a un quotidiano francese d'ispirazione cattolica:

"Avec certaines religions, on peut avoir des discussions théologiques. Mais avec l'islam, non, pas pour le moment. Les musulmans n'acceptent pas que l'on puisse discuter sur le Coran, car il est écrit, disent-ils, sous la dictée de Dieu. Avec une interprétation aussi absolue, il est difficile de discuter du contenu de la foi"⁸.

⁷ www.ammanmessage.com. L'ultima adesione al documento risale al 7 aprile 2013. La lettera è stata diffusa in sei lingue: inglese, italiano, francese, tedesco, spagnolo e arabo. La traduzione autorizzata in italiano, corredata di note esplicative, è opera della CO.RE.IS., dal cui sito internet è ancora liberamente scaricabile.

⁸ J.-L. TAURAN, *Cardinal Tauran: "La religion fait peur, car elle est pervertie par le terrorisme"*, in *La Croix*, 18 ottobre 2007. La vicenda seguita alla pubblicazione del romanzo *I versi satanici* (*The Satanic Verses*, 1988) dello scrittore indiano-britannico Salman Rushdie dimostra come suggerire l'esistenza di "errori di dettatura", sia pur in un'opera di fantasia come può essere (o comunque era nel caso di Rushdie) un romanzo, sia in grado di provocare enorme sconcerto e risentimento tra i musulmani, non solo sciiti (la *fatwa* contro lo scrittore fu emessa dall'ayatollah Khomeyni), specialmente se a tal fine debitamente



Per reazione, alcuni tra coloro che avevano aderito alla *Lettera dei 138* – tra cui Aref Ali Nayed (*infra*) – censurarono Tauran ma pure il papa, dal quale – rimarcarono in modo risentito in un comunicato consegnato alla comunità di Sant'Egidio, che lo pose agli atti di un meeting organizzato a Napoli nell'ottobre 2007⁹ – “Muslims are still awaiting a proper response”, precisando inoltre che

“Dialogue is by definition between people of different views, not people of the same view. Dialogue is not about imposing one’s views on the other side, nor deciding oneself what the other side is and is not capable of, nor even of what the other side believes”¹⁰.

Poco prima, inoltre, nell'annuale messaggio rivolto ai musulmani “Per la fine del Ramadan” (28 settembre 2007) dal pontificio consiglio da lui presieduto, Tauran aveva reclamato in modo molto deciso il rispetto della libertà religiosa:

“Nel travagliato periodo che stiamo attraversando, i membri delle religioni hanno soprattutto il dovere, in quanto servitori dell’Onnipotente, di operare a favore della pace, rispettando sia le convinzioni personali e comunitarie di ciascuno che la libertà della pratica religiosa”¹¹.

Parole, queste, che ricevettero un commento da parte del teologo libico Aref Ali Nayed, uno degli ideatori (oltre che firmatario e tra gli estensori) della *Lettera dei 138*, studioso di filosofia della scienza e di ermeneutica e consulente dell’*Interfaith Program* dell’università di Cambridge:

“As a Muslim, I readily share with you the insistence on the importance of respecting religious freedom and freedom of conscience. Such freedom is divinely ordained into the very personhood of human beings through the original divine breath, and primordial covenant. This doctrine is rooted in the Qur’an itself. (...) *The complex issues of balancing human rights, human duties, and communal integrity and wellbeing are in need of urgent studies and discussions. Accumulated and*

eccitati.

⁹ *For a World Without Violence: Religions and Cultures in Dialogue*, Napoli, 21-23 ottobre 2007. Tra i firmatari della *Lettera dei 138* non vi era unanimità circa l’opportunità di dare evidenza pubblica a un comunicato dagli evidenti toni polemici, per il rischio, del tutto reale, di bloccare sul nascere l’invito al dialogo veicolato dalla lettera stessa.

¹⁰ *A Communiqué by Muslim Scholars on the Occasion of the Encounter “FOR A WORLD WITHOUT VIOLENCE: Religions and Cultures in Dialogue”*, Naples, October 21-23, 2007, in www.acommonword.com, “reports and opinions”.

¹¹ **J.-L. TAURAN**, *Cristiani e Musulmani: chiamati a promuovere una cultura di pace*, in www.vatican.va, 28 settembre 2007.



normative juridical rulings, from different ages and different circumstances must be addressed, engaged, and updated. Such a task demands tremendous work and fresh juridical striving by all concerned. Dialogue is key to this important work as well. However, these issues are faced by all religious traditions, and there is an urgent need, for all of us, to reconcile revelation-based affirmations of rights and duties with the more recent, but popular, affirmation that come from the notions and vocabularies of the French Revolution and British Liberal teachings. Indeed, we are all called upon to retrieve, rehabilitate, and rearticulate the true compassionate teachings of our traditions regarding the divinely ordained value of human personhood and its associated rights, duties, and freedoms. We need to work on these issues with not only religious colleagues, but also with philosophers and jurists who invoke 'natural' grounds for personhood and rights. Islam does have notions of a primordial covenant and an original make-up (fitra) that can engage such discourses as those of natural law and liberalism (corsivo mio)"¹².

Si tratta di affermazioni significative, anche se non soprattutto in rapporto alla *Lettera dei 138*.

Nayed, anzitutto, riteneva necessario discutere i problemi legati al bilanciamento dei diritti umani con la tutela dell'integrità comunitaria islamica. In secondo luogo auspicava l'aggiornamento di regole (decisioni) giuridiche musulmane elaborate in epoche e circostanze ormai lontane, il che richiede(va) un lavoro notevole (tremendous work) e un grande sforzo di riflessione giuridica (juridical striving). Nayed rilevava poi il bisogno di conciliare i diritti e i doveri ricavati (e ricavabili) dal Corano con quelli frutto della rivoluzione francese e del pensiero liberale britannico. Egli sembrava dunque incoraggiare una reale apertura ai "diritti umani" come concepiti dalla modernità occidentale, stavolta senza quelle esplicite richieste di conformità dei diritti umani medesimi alla *shari'a*, come accade invece sia nella *Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo* (Parigi, 1981) che nella *Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam* (Il Cairo, 1990). Nayed infine considerava necessario svolgere un simile lavoro non solo in ambito teologico (operazione sterile e di strette vedute) ma anche con quei filosofi e giuristi i quali (sembra che egli lo consideri un requisito minimo) sostengano un fondamento *naturale* dei diritti della persona, al fine di sviluppare in seno all'islam i concetti di diritto naturale e di liberalismo.

¹² **A.A. NAYED**, *A Muslim's Message of Thanks for the Vatican's "Message for the End of Ramadan: 'Id al-Fitr 1428 H./2007 a.d."* (in *Chiesa.espresso.repubblica.it*, poi ripubblicato su www.acommonword.org, 22 ottobre 2007).



A una lettura ottimista, le considerazioni di Nayed potevano (e possono) sembrare il seme di un possibile “illuminismo islamico” – con tutti i (molti) distinguo del caso – o se non altro di una sincera e concreta predisposizione a una modifica sostanziale di concezioni esegetiche e di principi teologici inconciliabili con la *forma mentis* giuridica, politica ma anche teologica dell’occidente. Solo che esse, o altre analoghe, mancano nella *Lettera dei 138*.

L’inizio del documento, certo, è promettente: “Il futuro del mondo dipende dalla pace tra Musulmani e Cristiani”. Si prosegue con minute disamine esegetiche aventi a oggetto sia il Corano che la Bibbia sul dovere per l’uomo di amare Dio. Viene poi trattato il dovere di amare il prossimo. Infine si trova asserito:

“Facciamo quindi in modo che le nostre differenze non provochino odio e conflitto tra noi. Gareggiamo gli uni con gli altri solamente in rettitudine e in opere buone. Rispettiamoci, siamo giusti e gentili, e viviamo in pace sincera, nell’armonia e nella benevolenza reciproca”.

Il proposito è ottimo. Nella lettera, purtroppo, la libertà religiosa non trova spazio. Essa viene menzionata una sola volta, in relazione al comandamento di amare il prossimo (“justice and freedom of religion are a crucial part of love”), peraltro soltanto in una sintesi introduttiva. Poiché il problema più urgente non era ricordare alla comunità dei cristiani che occorre amare un solo Dio e amare il prossimo (per quanto l’utilizzo di questi temi da parte della teologia islamica sia una novità positiva o quantomeno interessante) ma tendere una mano sulle questioni scottanti (specie dopo Ratisbona) – ossia, fra tutte, la libertà religiosa nelle sue varie forme: dunque non solo libertà *di* religione, ma anche libertà *dalla* religione (e in particolare di abbandonare l’islam senza gravi conseguenze sociali o perfino a rischio della propria incolumità personale), oltre che libertà di propaganda, libertà di pensiero, protezione attiva e reale dal reato di blasfemia, diritto di costruire edifici di culto – una certa delusione non poteva non nascere quasi subito. Su questi argomenti si tace, sicché la lettera rappresenta soprattutto uno sforzo di avvicinamento teologico che poteva (e può) certo risultare utile nel promuovere rapporti (più) sereni tra le due grandi religioni monoteistiche, ma che allo stesso tempo scansa uno dei problemi centrali da cui le confessioni cristiana e islamica sono divise e allontanate: il riconoscimento, il contenuto e l’estensione dei diritti umani e, tra essi, della libertà religiosa, e la frequente assenza di reciprocità, sul punto, tra le due fedi. Discutere di reciprocità, in particolare, non avrebbe voluto dire, per i “dotti” musulmani, inoltrarsi in un territorio estraneo e ignoto, perché l’islam conosce il concetto di *mu’awada*, equivalente alla cd. “Regola d’oro”,



trasversale a epoche e culture¹³; e avrebbe anche dimostrato sensibilità riguardo a un tema che già molto prima della lezione di Ratisbona la Chiesa aveva messo sul piatto¹⁴, anche in virtù di un impegno religioso comune nei confronti delle forze secolarizzanti.

Il testo suscitò inoltre le perplessità di Samir Khalil Samir, uno dei più autorevoli studiosi cristiani di islam e del mondo arabo, per quella sorta di “amnesia selettiva” a cui si doveva la scelta e il commento solo di versetti coranici “concilianti” con l’esclusione di altri, problematici in ottica distensiva e pacificante¹⁵ oltre che cronologicamente più “tardi” e pertanto, almeno secondo la “teoria dell’abrogante e dell’abrogato” indicata dal termine arabo *naskh* e legittimata dalla *Sura 2, 206* – da ritenere validi e vincolanti a differenza di quelli anteriori che abbiano contenuto difforme¹⁶. Certamente una “selezione” del genere è comprensibile, visto che quando

¹³ **A.A. AN-NA’IM**, *Islam and the Secular State*, Harvard University Press, Cambridge, 2008, p. 127, auspica al riguardo “the development of multiple religious, philosophical, and/or moral foundations for a definition of citizenship that is consistent with universal human rights norms. (...) Treating each other with mutual respect and empathy is required by a shared moral sensibility among different religious and philosophical traditions, and is a prerequisite for realistic expectations of reciprocal treatment”.

¹⁴ Per esempio **J. JOBLIN**, *De la réciprocité dans les relations avec l’islam*, in *Liberté Politique*, 35/2006, *Réciprocité. Chrétiens en terre d’islam, Chrétiens en terre laïque*, pp. 57-64. L’articolo risale al 25 marzo 2006, la lezione di Ratisbona è del 12 settembre dello stesso anno.

¹⁵ **S.K. SAMIR**, *Islam caritatevole. Osiamo fidarci?*, in *Il Foglio*, 16 ottobre 2007.

¹⁶ Ed è al riguardo condivisibile l’equilibrata opinione di **A.A. AN-NA’IM**, *Toward an Islamic Reformation*, Syracuse University Press, Syracuse (NY), 1996 (1^a ed. 1990), pp. 49-50, secondo cui la *shari’a* più ‘tarda’, vale a dire quella elaborata dopo lo spostamento della comunità dei primi fedeli musulmani da Mecca a Medina, è chiaramente irconciliabile con la libertà di abbracciare o abbandonare l’islam senza andare incontro a conseguenze negative, inclusa la morte, a differenza del proselitismo pacifico dell’iniziale predicazione del Profeta. Tale dato è innegabile e ad avviso di An-Na’Im è illusoria la convinzione di risolverlo semplicemente appellandosi all’*ijtihad*, cioè alle varie tecniche di ragionamento giuridico indipendente alle quali ricorrere quando il Corano e la Sunna tacciono su punti specifici, perlomeno come storicamente messe a fuoco nel quadro della *shari’a*, proprio perché i principi più problematici di questa nel campo, tra gli altri, del diritto costituzionale, del diritto penale e dei diritti umani si basano su testi chiari e precisi che non lasciano (grossi) margini d’interpretazione. Gli stessi giuristi della prima era dell’islam, i quali posero le fondamenta del diritto islamico tra la metà dell’VII e la fine del IX secolo d.C. (II e III secolo dell’età islamica), erano concordi circa l’impossibilità di far uso dell’*ijtihad* per materie o casi su cui Corano e Sunna si esprimono e si esprimono con chiarezza. E i testi che negano la libertà di abbracciare o di abbandonare l’islam venivano ritenuti chiari e legalmente vincolanti. Certamente sia il Corano che la Sunna, in misura più o meno grande, devono sempre essere fatti oggetto d’interpretazione come qualsiasi altro testo scritto: ma è proprio a esito dei tentativi d’interpretazione che essi esibiscono incoerenze interne non facili (e spesso impossibili) da risolvere dal punto di vista logico.



la tensione e la diffidenza salgono è bene anzitutto rimarcare i punti in comune, non le differenze e le fonti di reciproca diffidenza.

Si tratta d'altro canto di un problema ricorrente. Basti pensare alla citata *Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo* (1981) in cui le "omissioni" sono fin troppo evidenti: si affronta il tema della libertà religiosa ma ci si limita a menzionare il principio coranico (*Sura 2, 256*) secondo cui non vi è costrizione nella religione, evitando però anche solo di considerare che esso, a rigor di esegesi, è stato "abrogato" – o nella migliore delle ipotesi reso problematico – dall'ingiunzione molto meno liberale contenuta nella *Sura 9, 29* risalente al periodo medinese¹⁷. I temi della blasfemia (*kufr*) e dell'apostasia (*ridda*) sono inoltre, nella citata *Dichiarazione*, sostanzialmente ignorati, così come quello dell'uguaglianza uomo-donna e dei diritti della donna in quanto tale e non solo in qualità di moglie. Spesso, tra l'altro, sia in testi propagandistici che in lavori accademici viene formulata l'idea non solo che l'islam sia compatibile con il rispetto dei diritti umani, ma che questi siano in realtà un prodotto della stessa civiltà islamica in cui essi trovano peraltro speciale riconoscimento¹⁸. Da una simile prospettiva è

¹⁷ *Corano 9, 29*: "Combattetete quelli che non credono in Dio e nell'ultimo giorno, quelli che non ritengono illecito quel che Dio e il suo Messaggero hanno dichiarato illecito e, fra coloro cui fu dato il Libro, quelli che non professano la religione della verità. Combatteteli finché non paghino il tributo, a uno a uno, umiliati" (trad. di C.M. GUZZETTI, *Il Corano*, Elledici, Leumann, Torino, 2008).

¹⁸ Ha osservato al riguardo J.A. TORONTO, *Il ruolo della Shari'a*, in A. Ferrari (cur.), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, il Mulino, Bologna, 2012, p. 338, che "gli scritti musulmani sulla libertà religiosa evitano, in generale, di affrontare quelle disposizioni della *shari'a* che, pur rispettando le minoranze religiose, riservano loro una condizione di inferiorità disponendo, altresì, pene assai severe – inclusa quella di morte – per quei musulmani che abbandonino la propria fede o siano dichiarati apostati". Egli offre un esempio specifico di "reticenza": quello dei testi scolastici egiziani, espliciti riguardo all'esigenza di essere tolleranti con i fedeli di altre religioni e di non costringere nessuno a convertirsi all'islam, ma in cui l'immagine dei diritti umani veicolata "è incompleta ed è anche fuorviante dal momento in cui questi libri evitano di affrontare le questioni più spinose e controverse. Ad esempio, non viene fatto alcun tentativo per conciliare la retorica sulla libertà religiosa con la legge sull'apostasia, né i testi affrontano la legge in vigore per i non musulmani in Egitto – e in molti altri paesi islamici – che impongono limitazioni (...) alla costruzione di nuove chiese o sinagoghe, alla propaganda in pubblico delle religioni non musulmane" (p. 340). In precedenza, tra gli altri, anche A.E. MAYER, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Westview Press, Boulder, 1995, p. 160, faceva notare che l'evasività dei modelli islamici sui diritti dell'uomo non è casuale ma indica il rifiuto del contenuto-chiave della libertà religiosa di elaborazione occidentale, ossia che si debba essere realmente e pienamente liberi di aderire a una religione o di abbandonarla – a prescindere dal fatto di essere nati in seno a una famiglia musulmana – e comunque di non andare incontro a conseguenze discriminatorie (o peggio) in virtù della propria religione



difficile avvedersi di “lacune” in testi giuridici o dichiarazioni a scopo interreligioso o anche nella vita concreta¹⁹, consistano poi tali lacune, di volta in volta, in una concezione dei diritti individuali troppo eterogenea da quella fatta propria in ambiente non-islamico; nel mancato equilibrio tra diritti individuali e diritti collettivi; in un’idea assai restrittiva della libertà personale a causa di convinzioni religiose sul rapporto tra uomo e Dio²⁰.

Samir Khalil Samir vide poi nella *Lettera dei 138* (almeno) due aspetti positivi: il fatto che, a differenza di quanto accadeva nella lettera “dei 38”, stavolta venissero citati anche il Vangelo e l’Antico Testamento quali testi “di rivelazione”; e che la terminologia usata fosse “cristiana, non

di appartenenza.

¹⁹ Racconta per esempio L. CARACCILOLO, *Tavola rotonda, ne I cristiani in Medio Oriente*, Leonardo International, Milano, 2009, pp. 92-93, di una conversazione avuta con un musulmano sufi al quale aveva fatto notare la mancanza di chiese cristiane in Arabia Saudita, sentendosi rispondere che si trattava di bugie occidentali. Al che il giornalista italiano chiese al sufi di indicargli dove fossero le chiese, e questi rispose che in ogni ambasciata ve n’era una. Si riferiva alle cappelle diplomatiche.

²⁰ Al riguardo si è opportunamente evidenziato (K. DALACOURA, *Islam, Liberalism and Human Rights*, I.B. Tauris, London, 2003, pp. 57-58; 1^a ed. 1998) che «in arguing that Islam from its inception introduced human rights, they make an historical claim which fails to distinguish between “having a right” and “what is right” and between human rights and human dignity» (p. 57). Non solo: poiché il Corano esibisce una chiara marcatura dei doveri del fedele e non dei suoi diritti, un altro limite palesato da dichiarazioni come quella di Parigi è l’assenza dell’idea che un *diritto* “does imply a duty, but it is crucial to the idea of human rights that the right exists independently of and prior to its correlative duty. The centrality of duty in Islam is not a mere difference in emphasis but a judgement that rights are less important than duties” (p. 57). Ancora, se ci si sforza di enucleare una serie di diritti *dell’uomo*, si dovrebbe poi, di conseguenza, trovare un bilanciamento tra diritti individuali e diritti collettivi, nel senso che i primi non possono essere così estesi e indiscriminati da pregiudicare pesantemente o irreversibilmente i secondi. Nell’islam, invece, e in particolare nelle dichiarazioni islamiche di contenuto (nelle intenzioni) giuridico, le ragioni del singolo retrocedono davanti a quelle della comunità, probabile esito “of a desire to distance Islam from the West and its excessive individualism” (p. 57). Inoltre la distinzione di ruolo sociale (che peraltro non dovrebbe trovare grosso spazio in dichiarazioni giuridiche) porta nelle dichiarazioni islamiche a sperequazioni nel riconoscimento dei diritti individuali, laddove nelle dichiarazioni non islamiche un’eventuale diversità di ruoli (es. marito e moglie, figlio e figlia) non produce né può produrre, di per sé, riduzioni di diritti individuali (nell’ambito, per esempio, del diritto di famiglia o delle successioni). Infine, la concezione della libertà personale che emerge dalle dichiarazioni islamiche rivela una sfiducia nelle capacità degli uomini di fare buon uso della libertà medesima, vale a dire che la preoccupazione “is not to impose rules that will allow individuals to be protected from abuse by authority and their fellow citizens (therefore allowing them to participate freely in social and political life), but rather to protect people from themselves and from each other, through separation and stringent moral prohibitions”.



musulmana, come un voler fare passi autentici verso il dialogo fra le fedi"²¹. Il documento, tuttavia, anche per il gesuita presenta(va) silenzi evidenti: "Restano fuori i problemi conflittuali, la violenza nell'islam, a causa di un residuo di quel tipico miscuglio fra politica e religione"²². Questa censura non è rimasta ignorata dagli autori della lettera, e alla domanda (peraltro inclusa nella FAQ) "Why is it that the document does not address real issues like violence, religious freedom, women's issues, democracy, etc.?" viene risposto, in modo al dire il vero poco appagante, che essa "is a first step, but one that strives to lay a solid foundation for the construction of many worthy edifices. The document can not be expected to do everything at once"²³. Il gesuita Daniel Madigan (Commissione per le relazioni religiose con i musulmani presso la Santa Sede) commentò al riguardo:

"The letter spends much of its energy on outlining the obligation on Muslims to be devoted completely to God, to love God and to be grateful for all God has given. In this context, *one might have hoped for a more explicit recognition of the political implications of such devotion: the relativizing of all power, ideologies and political projects.* However good and divinely-sanctioned they may seem to us, they are not God, and therefore are not ultimate. *This will be an essential element in further dialogue; it is the theological key that takes us beyond mere disagreement about power relations and political alternatives*" (corsivo mio)²⁴.

E inoltre che

«A *Common Word* does not hide some rather problematic points, though perhaps their implications could be missed. The major example of this is where Christians are assured in Part III that Muslims "are not against them and that Islam is not against them". Then come the conditions (stipulated in Q 60:8): *so long as they do not wage war against Muslims on account of their religion, oppress them and drive them out of their homes.* Though the original context is Mecca which oppressed its first Muslim citizens, the verse is given broad contemporary application. Many extremists will use precisely this verse to justify enmity towards Israel and anyone who supports it. George Bush's catastrophic military adventure in Iraq and his so-called "War on Terrorism" are easily interpreted

²¹ S.K. SAMIR, *Islam caritatevole*, cit.

²² S.K. SAMIR, *Islam caritatevole*, cit.

²³ *A Common Word Between Us and You*, 5th anniversary edition, 2012, p. 257 (www.acommonword.com).

²⁴ D. MADIGAN, *A Common Word Between Us and You: some initial reflections*, 18.1.2008, *A Common Word Between Us and You*, 5th anniversary edition, 2012 cit., p. 168.



as attacks on Islam. Given the religious rhetoric he employs for political advantage, and the outspokenness of many of his evangelical supporters, *his wars can easily be portrayed as Christian wars and thus put in jeopardy all Christians. Even Western cultural hegemony is sometimes read as aggression and so taken as legitimizing a violent response against any members of that culture. The letter's reassurance that Islam and Muslims are not against Christians entails a fairly major conditional clause*» (secondo corsivo mio)²⁵.

Samir sottolineava poi una debolezza ulteriore, in quanto il testo “non ha autorità giuridica, ma morale, perché rappresentativo di vari paesi e di tendenze sunnite, sciite e sufi”²⁶. Non solo: esso non avrebbe neppure valore *dogmatico*, con la conseguenza che i gruppi radicali terroristi non potrebbero mai esserne toccati (come in effetti è stato). Al riguardo si possono fare alcune considerazioni.

1. La *Lettera dei 138* probabilmente manca di valore giuridico, ma non poteva essere altrimenti, perché la produzione del *diritto islamico* non transita per iniziative del genere. Le fonti classiche (o tradizionali, o canoniche) del diritto islamico sono il Corano, la *Sunna* (o tradizione del Profeta), l'*ijma* (consenso della comunità dei musulmani o forse, più esattamente, l'opinione unanime dei giuristi di una certa generazione²⁷) e il *qiyas* (ragionamento analogico). La *shari'a*, cioè la Legge islamica, contenente insieme norme religiose, giuridiche e sociali, è stata ricavata da tali fonti – poste su piani diversi ma intercomunicanti (seppur in modo molto articolato e per certi aspetti confuso) e al vertice dei quali si trova la Rivelazione consegnata a Muhammad e consacrata nel Corano – sebbene al termine di un percorso lungo e non semplice²⁸. Da esse però non discende solo la *shari'a* ma anche il *fiqh*, cioè la scienza del diritto (più comunemente: la “giurisprudenza”²⁹) e la *aqida*, ossia (*lato sensu*) la teologia, vale a dire

²⁵ D. MADIGAN, *A Common Word Between Us and You: some initial reflections* cit., p. 173.

²⁶ S.K. SAMIR, *Islam caritatevole*, cit.

²⁷ L'inclusione del *ijma* tra le fonti del diritto islamico discende da un *hadith* attribuito a Muhammad, il quale avrebbe detto “La mia Comunità non si troverà mai d'accordo su un errore”. In realtà vi sono diversi tipi di consenso, i quali si sono andati formando e stratificando col tempo: 1) quello dei compagni del Profeta, che vissero con lui; 2) quello dei seguaci, che avevano conosciuto non il Profeta ma i suoi compagni; 3) quello della generazione successiva (seguaci dei seguaci); 4) quello dei più autorevoli giurisperiti.

²⁸ F. RAHMAN, *Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1966 (trad. it. *La religione del Corano*, Net, Milano, 2003, pp. 95 ss., 1ª ed. 1968).

²⁹ Non si tratta, naturalmente, di una “giurisprudenza” di tipo occidentale, ossia di sentenze emanate da giudici laici legittimati dall'ordinamento di cui fanno parte nel quadro della separazione dei poteri, visto che nelle raccolte tipiche di *fiqh* si trova una prima parte dedicata agli atti di culto nella quale si rinvengono descrizioni dettagliate dei



L'insieme delle discipline e scuole teologiche aventi per oggetto di studio gli articoli di fede dell'islam. A queste fonti canoniche se ne aggiungono altre non canoniche, o subordinate, variabili in base alla scuola di appartenenza e per mezzo delle quali è stato possibile un parziale adattamento del diritto islamico, tendenzialmente rigido, alle realtà storiche e culturali in cui l'islam si è insediato: la consuetudine ('*urf*'); la prassi giudiziaria ('*amal*'), particolarmente rilevante nel Maghreb; i criteri ermenutici sussidiari utilizzati nell'opera di *ijtihad* (lett. "sforzo intellettuale", da intendere come ragionamento giuridico indipendente, fondamentale cerniera tra testo del Corano e della Sunna e principi/regole della *shari'a* nei primi secoli dell'islam³⁰) come quello dell'utilità generale (*maslaha*); le finzioni

"pilastri culturali" dell'islam e dunque su come espletare gli obblighi della preghiera, dell'elemosina, del digiuno, del pellegrinaggio. I trattati di *fiqh*, inoltre, suddividono le azioni umane in cinque categorie: 1) obbligatorie 2) proibite 3) raccomandate 4) riprovevoli 5) permesse, schematizzazione molto ampia e onnicomprensiva che rende difficile distinguere tra precetti religiosi, morali e giuridici. Si potrebbe forse dire che quelli strettamente giuridici hanno a oggetto comportamenti proibiti (*haram*).

³⁰ Verso la fine del X secolo si ebbe la c.d. "chiusura delle porte dell'*ijtihad*": si era cioè formata la persuasione, presso i giuristi, che il diritto islamico si fosse assestato e non andasse più rimesso in discussione tramite il ragionamento indipendente. Questa svolta, com'è evidente, non poté non provocare un significativo irrigidimento sia di contenuti che di metodi, perché qualsiasi diritto deve poter "respirare" tramite la riflessione degli studiosi e il modellamento del legislatore, pena l'incapacità di adattarsi al variare dei contesti e al sorgere di nuove esigenze individuali e comunitarie. E vero che, proprio per la sua insostituibile funzione, l'*ijtihad* non venne mai del tutto e definitivamente accantonato, ma i metodi esegetici e i contenuti fissati fino a quel momento dalle scuole giuridiche (in particolare per ciò che atteneva ai principi generali) non poterono, e di fatto non furono, più sul serio essere revocati in dubbio (M. CAMPANINI, *I sunniti*, il Mulino, Bologna, 2008, pp. 40-41). Sicché la giurisprudenza si cristallizzò in trattati di *fiqh* da osservare in maniera più o meno pedissequa (*taqlid*), anche se per casi nuovi e dubbi si rese necessaria la consulenza dei giurisperiti (come i *mufti*). Al contempo, però, il consenso di questi ultimi rimase bloccato allo stadio a cui era giunto. Ed è invece chiaro, oggi, come nessun progresso sia possibile "senza conciliazione della tradizione e della modernità, del passato e del presente, e senza iscriverne nuove esperienze, materiali e morali, all'interno del proprio quadro di riferimento" (B. GHALIOUN, *Islam et politique: la modernité trahie*, La Découverte, Paris, 1997; trad. It. *Islam e islamismo. La modernità tradita*, Editori Riuniti, Roma, 1998, p. 165). Da qui il severo giudizio di P. BRANCA, *Introduzione all'Islam*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005 (1^a ed. 1995), p. 167, secondo cui il diritto islamico si è arenato "nelle secche di una insopportabile pedanteria". Ancora più severo quello di Alī Ahmad Sa'īd Isbir (Adonis) – tuttavia (importante) poeta e non giurista – secondo cui nel mondo arabo "ci si può liberare solo se si rompe con il *fiqh*, che ha creato all'interno dell'islam una visione estremamente angusta e povera, storicamente legata all'esercizio del potere. Il *fiqh* non è né una liberazione né un'esplorazione di orizzonti filosofici o scientifici, ma una scuola giuridica che segue e giustifica il potere politico e il califfato" (ADONIS, *Violence et Islam. Entretien avec Houria Abdelouahed*, Éditions du Seuil, Paris, 2015, trad. it.



giuridiche (*hiyal*); le decisioni del sovrano o del detentore del potere temporale (*qanun*) a seconda di quale sia la forma di governo; le convenzioni (per esempio il *mu'ta*, ossia il "matrimonio temporaneo" ammesso dall'islam sciita ma di origine araba e pre-islamica). In particolare il *qanun* (si pensi all'impero ottomano prima e alla Turchia poi) ha permesso un significativo e plurisecolare intervento dello Stato sia per colmare le lacune del *fiqh*³¹, sia per adeguare il diritto islamico positivo alle varie realtà territoriali e sociali, in tendenziale armonia con la *shari'a*. L'islam ha conosciuto processi di parziale modernizzazione politica e giuridica a partire dalla metà del XIX secolo, essenzialmente lungo due vie: tramite la sostituzione della *shari'a* con una legislazione secolare in vari ambiti (incluso quello costituzionale e penale); e cercando, con esiti spesso insoddisfacenti, di riformare la *shari'a* medesima nel campo del diritto di famiglia e del diritto successorio, con esiti diversificati a seconda dell'organizzazione istituzionale e della storia del singolo paese³². Anche in seguito all'avvio di tali processi, il diritto islamico ha tuttavia continuato a svolgere un ruolo centrale nella vita e nella cultura giuridica dei paesi a maggioranza islamica, essendo richiamato esplicitamente dal testo di alcune Costituzioni statali (es. Marocco, Iran, Pakistan) e venendo adoperato dai giudici, su invito esplicito di alcuni codici civili (es. Egitto, Siria, Algeria), per colmare lacune giuridiche.

Com'è evidente, la *Lettera dei 138* fuoriesce da tale quadro. Certo, si tratta di un documento elaborato da esperti a vario titolo di dottrina islamica, ma esso è e rimane, oltretutto per esplicita ammissione dei suoi stessi autori nelle FAQ dell'edizione 2012, un testo *teologico*³³. Ciò non significa che non sia rappresentativo, poiché include tra i firmatari soggetti di varia e trasversale provenienza: autorità religiose, studiosi, leader di NGO, *ulama*, *mufti*, e nel complesso musulmani appartenenti alle tre grandi tradizioni islamiche e alle loro diverse scuole. Sicché alla domanda "How

Violenza e Islam. Conversazioni con Houria Abdelouahed, Guanda, Parma, 2015, p. 76).

³¹ Il *fiqh* è formato, nel complesso, da poche norme di diritto pubblico, naturale conseguenza del fatto che è la stessa parte normativa (in senso stretto) del Corano a essere di dimensioni contenute, soprattutto per quanto riguarda le *sure* meccane [ne fa un sintetico elenco **M.S. Al-'ASHMAWI**, *Shari'a: The Codification of Islamic Law*, in C. Kurzman (cur.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, New York, 1998, pp. 51-54; tratto da **ID.**, *Islam and the Political Order*, Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 1993, pp. 95-110].

³² In India e in altre ex colonie britanniche, per esempio, si è tentato di "svecchiare" la *shari'a* per mezzo di decisioni giudiziarie secondo il modello vigente nei paesi di *common law*.

³³ *A Common Word Between Us and You*, 5th anniversary edition cit., p. 255.



representative can a mere 138 persons be?" viene risposto che "Many of the individual signatories guide or influence millions of Muslims and hold positions of religious, social, and political responsibility" e che pertanto la loro influenza è enorme³⁴. Il testo, viene inoltre precisato, è stato attentamente esaminato e approvato da alcuni *ulama* d'esperienza, e poiché esso è frutto di ampio consenso, "it constitutes a normative *ijma'* by the Ummah's scholars"³⁵. Dunque la *Lettera dei 138* sarebbe al contempo "a Theological document" e "a normative *ijma'*". Poiché, come si accennava, il consenso è la terza fonte del diritto islamico classico (oltre ad avere avuto storicamente un ruolo fondamentale nel consolidamento della *shari'a* per qualsiasi materia³⁶), vi è qualche incertezza di inquadramento sistematico della lettera, anche perché essa include firmatari sciiti e l'islam sciita non riconosce la validità del *ijma'* o pone in ogni caso il consenso in secondo piano rispetto al ruolo dell'*imam*, che oltretutto per lo sciismo di scuola giafariata (detta pure imamita o duodecimana) diffuso in Arabia Saudita, Iraq, Iran, Libano, Siria, India e Pakistan è infallibile (la somiglianza ravvisata da alcuni con l'infalibilità pontificia non è del tutto impropria)³⁷.

³⁴ *A Common Word Between Us and You*, 5th anniversary edition cit., p. 252.

³⁵ *A Common Word Between Us and You*, 5th anniversary edition cit., p. 253.

³⁶ **A.A. AN-NA'IM**, *Islam and the Secular State*, cit., p. 12.

³⁷ Ciò non significa che si debba andare in cerca di suddivisioni rigide tra sfera teologica e sfera giuridica. Basti fare un esempio: durante una recente intervista, il presidente della Grande Moschea di Strasburgo, Saïd Boulahtit, ha definito la *shari'a* come "l'applicazione dei testi", come "la pratica" e come "la teologia", a intendere evidentemente che il diritto islamico è anche ortoprassi religiosa e teologia (e come potrebbe non esserlo, essendo ricavato anzitutto da un testo genuinamente religioso qual è il Corano, che contiene pure articoli di fede e norme rituali?); una teologia e un'ortoprassi, peraltro, da far propri "in armonia con le leggi e con i principi della Repubblica e con la laicità" (**M. VENTURA**, «La Grande Moschea ci aiuta a neutralizzare l'islam delle cantine», in *La Lettura*, 8 maggio 2016, p. 27). Spiega d'altra parte **F. RAHMAN**, *La religione del Corano*, cit., p. 138, che la *shari'a*: "È un concetto pratico, che si riferisce alla condotta in quanto tale: ogni genere di condotta, da quella spirituale a quella mentale e fisica. Esso abbraccia quindi la fede e la pratica: fanno parte del concetto di Shari'a tanto la credenza in un Dio unico e l'obbedienza a esso, quanto i doveri religiosi della preghiera, del digiuno e via dicendo. Inoltre, tutti gli atti legali e sociali, come pure tutti gli atti che formano la condotta personale, rientrano nella Shari'a, in quanto principio che abbraccia *tutta la via della vita*". Difficilmente potrebbe darsene un contenuto e un'area d'applicazione più ampi – diritto, etica, ortoprassi culturale, retta fede, igiene, alimentazione, finanza, sessualità – rispetto ai quali teologia e diritto (ed etica) finiscono inevitabilmente per intrecciarsi. Non per questo la scienza propriamente giuridica e la teologia vanno indebitamente sovrapposti e confusi. Bisogna tuttavia non perdere di vista un dato di fondo: "L'occidente cristiano parte dal principio che la legge sia opera dell'uomo per gli uomini, mentre i musulmani pensano che la legge sia opera principalmente di Dio, e che l'uomo possa intervenire solo raramente per colmare ciò che



Per tacere del fatto che qualcuno potrebbe obiettare come, chiuse le “porte” dell’*ijtihad*, non vi sia possibilità di elaborare e consacrare nuove dottrine tramite *ijma’*. Dal che, tuttavia, si potrebbe dedurre l’interessante scenario di quella “riapertura” delle porte dell’*ijtihad* (per quanto, come detto, mai del tutto chiuse) auspicata da anni da diversi studiosi di diritto islamico. Allo stesso tempo, è da notare come tale riapertura potrebbe, e secondo alcuni dovrebbe³⁸, condurre alla libertà per *qualsiasi* musulmano – dunque non solo studiosi più o meno pubblicamente accreditati – di avanzare proposte, formulare obiezioni, contribuire in generale alla formulazione e al consolidamento del consenso, non diversamente da quanto avvenuto nei primi secoli dell’islam. Per utopico che possa sembrare, ciò aumenterebbe le possibilità per la *shari’a* di evolvere sulla base della sensibilità religiosa, dei convincimenti, dell’esperienza della maggior parte dei musulmani e non di un’*élite*, fosse pure realmente illuminata e competente. Allargare la formazione del consenso, tramite *ijtihad*, al contributo di *ogni* fedele musulmano permetterebbe inoltre, si sostiene, di ricondurre la *shari’a* alla sua vera natura, che sarebbe esclusivamente religiosa e non politica e

Dio non ha regolato. (...) Niente per il musulmano deve andare contro le norme divine, anche se queste norme sono in netta contraddizione con i diritti dell’uomo. Dio viene prima dell’uomo” (SAMI A. ALDEEB ABU-SAHLIEH, *Prefazione* a D. ANSELMO, *Shari’a e diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2007, pp. XIV-XV). M. CAMPANINI, *L’Isis nel contesto geopolitico e ideologico del Medioriente*, in *il Mulino*, 2/2016, pp. 219-220, scrive in merito: “La sharia è la base rivelata del diritto musulmano che è il *fiqh*. Applicare la sharia, come ha preteso l’Isis, è, in termini di giurisprudenza islamica classica, un non-senso. La sharia, cioè il Corano e il comportamento del Profeta, è scarsamente normativa, nonostante la vulgata diffusa dai mass media: e se alcune sue prescrizioni sono fisse (come la fustigazione o lapidazione degli adulteri e il divieto di bere alcolici), il diritto, cioè il *fiqh*, evolve a misura delle circostanze storiche”. O. EL KADI, *Diritto e religione in Egitto*, in A. Ferrari (a cura di), *Diritto e religione nell’Islam mediterraneo* cit., pp. 48-50, va oltre, negando natura giuridica perfino al *fiqh*: «La parte della *shari’a* che ha natura giuridica in senso stretto non è altro che un presupposto che consente all’uomo di regolare la società attraverso il diritto dello Stato. (...). Il Corano, la Sunna autentica e anche i libri di *fiqh* che spiegano la *shari’a*, non sono (...) libri di diritto. Di conseguenza, neppure la *shari’a* è un diritto ma, piuttosto, un messaggio divino posto di fronte agli uomini affinché ne usino – parzialmente o integralmente – per agire con giustizia, equità, lealtà. (...). È proprio in questo che il termine “diritto musulmano” potrà essere utile se lo si intenderà come un diritto positivo elaborato conformemente alla *shari’a*». Comprensibile, in un quadro del genere, che un missionario di lungo corso concluda in modo lapidario: “Non esistono codici o opere di autori musulmani che indichino con precisione in cosa consiste oggi la sharia. Anche gli estremisti islamici che vogliono tornare all’applicazione integrale della sharia in realtà non hanno un codice preciso a cui riferirsi” (P. GHEDDO, *La sfida dell’Islam all’Occidente*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007, p. 41).

³⁸ A.A. AN-NA’IM, *Islam and the Secular State*, cit., pp. 13-14.



richiederebbe un'adesione del tutto libera, sincera e frutto di una riflessione e di un consenso individuali, non un'implementazione da parte delle istituzioni pubbliche per mezzo della forza; attuazione oltretutto spesso frutto di strumentalizzazioni (politiche) da parte del partito o della fazione religiosa al potere³⁹.

2. È anche per le considerazioni appena fatte che la Lettera dei 138 sembra più un'iniziativa teologico-diplomatica che un documento di valore giuridico. Questo non significa che essa abbia necessariamente valore dogmatico. Anzi, proprio per quanto attiene alla mancanza di contenuti dogmatici sottolineata da Samir, è improbabile che islamisti e altri radicali, siano essi o meno terroristi, possano venire influenzati e indirizzati non solo da *qualsiasi* documento o iniziativa interreligiosa ma anche da interpretazioni dogmatiche a opera di teologi a ciò preposti, se queste non vengono ritenute sufficientemente intransigenti⁴⁰. Pronunce di valore dogmatico su quel che i musulmani devono o non devono credere, per mezzo delle quali "disinnescare" la carica di intolleranza che presentano certi passaggi coranici (in special modo del periodo medinese) e la *shari'a* da essi ricavata nei primi secoli dell'islam, possono certo agevolare quel progetto di riforma del diritto pubblico islamico avanzato da giuristi come Taha o An-Na'im e che ovviamente non riguarda solo i radicali. Bisogna però considerare che quasi sempre, quando si è in presenza di letteralismi scritturali e integralismi dottrinali, il contenuto dei testi religiosi si fonde con moventi e condizionamenti extra-teologici e più in generale extra-religiosi, i quali sono stati ben messi in luce negli ultimi decenni dalla sociologia delle religioni, dalla psicologia cognitiva e dall'antropologia⁴¹, ma anche in ambito giuridico⁴². Da ciò consegue come una pronuncia dogmatica possa non essere (e anzi è scarsamente probabile che sia) di per sé sufficiente a scongiurare condotte intolleranti e illiberali, se tutte le altre

³⁹ A.A. AN-NA'IM, *Islam and the Secular State*, cit., p. 14.

⁴⁰ In risposta a tale obiezione si legge nella FAQ n. 23 (*A Common Word Between Us and You*, 5th anniversary edition, cit., p. 257): "God Willing, this will influence young people, and will create an atmosphere in which hatred is less likely to thrive. There is no quick fix to problems, and a patient wholesome discourse is very much needed as a foundation for a better future. Whilst there will always be people who want to resort to violence for whatever grievances imaginary or real, we think that 99.9% of Christians and Muslims (and Jews of course, and all people in fact) would rather have peace, and want a way to achieve it".

⁴¹ Per esempio S. ATRAN, *Talking to the Enemy: Faith, Brotherhood, and the (Un)Making of Terrorists*, HarperCollins, New York, 2010, per ciò che attiene alla violenza terroristica avente motivazioni formalmente o apparentemente (o unicamente) religiose.

⁴² A.A. AN-NA'IM, *Islam and the Secular State*, cit., in particolare pp. 111-112.



variabili in gioco rimangono inalterate e operative. D'altra parte, anche nel cattolicesimo i percorsi attraverso i quali i fedeli seguono o non seguono i dogmi non sono lineari né legati a dinamiche di "pura fede". Per tacere del fatto che, a voler cogliere dall'esterno il grado di radicamento di una dottrina religiosa entro l'esperienza del fedele, un'intima e salda persuasione circa la verità del dogma può essere manifestata in maniera esplicita qualora essa venga "testata" nell'ambito di un sondaggio di varia natura (accademico, giornalistico ecc.) ma sciogliersi come neve al sole al di fuori di quel contesto, nel quale si può essere indotti a dare risposte socialmente (o comunitariamente) attese pur sapendo di abdicare, in tal modo, alla propria sincerità.

In ogni caso, la dogmatica musulmana – che non può certo essere accostata con disinvoltura a quella cattolica, mancando nell'islam un potere centrale autorizzato a fissare dogmi e ortodossia globale⁴³ – si basa su alcuni articoli di fede ricavati dalla *Sura 4, 136*, vale a dire la ferma credenza: 1) in un unico Dio (e che solo lui sia meritevole di adorazione); 2) nei profeti e messaggeri inviati da Dio, incluso naturalmente Muhammad; 3) nei libri inviati da Dio (non solo il Corano); 4) negli angeli; 5) nel giorno del giudizio e nella vita dopo la morte; 6) nella predestinazione, ossia che bene e male vengono da Dio⁴⁴. A essi si aggiungono altri due "dogmi": 7) l'imitabilità del Corano; 8) l'impeccabilità del comportamento di Muhammad. La teologia islamica si occupa però anche di una serie di argomenti che possono essere ritenuti a cavallo tra la sua componente dogmatica e quella apologetica, come la credenza che l'islam sia la *sola* via che permette di accedere ai due aspetti centrali della conoscenza religiosa, ossia l'esistenza di Dio e la sua unicità, per quanto tale dottrina, com'è evidente, penda più dal lato apologetico.

È questa la "materia prima" di cui si occupa la teologia islamica (*kalam*). L'impegno teologico oggi si indirizza perlopiù verso il problema

⁴³ R.W. BULLIET, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press, New York, 2004 (trad. it. *La civiltà islamico-cristiana*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 32-35).

⁴⁴ Questi articoli di fede non vanno confusi con i cd. "cinque pilastri dell'islam", vale a dire gli obblighi teologico-culturali fondamentali che ogni musulmano deve rispettare per potersi considerare tale: 1) la credenza nell'unicità di Allah e nel fatto che Muhammad sia il suo Profeta («Non c'è altro Dio all'infuori di Allah e Maometto è il suo Profeta»: è la cd. la "testimonianza", *shahada*); 2) la preghiera (*salat*); 3) l'elemosina (*zakat*); 4) il digiuno di Ramadan (*sawm*); 5) il pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*, assente nei precetti coranici). Per l'islam sciita le cose stanno un po' diversamente, perché esso distingue cinque "radici" (o fondamenti) e dieci "rami", che non è il caso di riportare qui (PAUL BALLANFAT, voce *I pilastri dell'islam*, in *Dizionario del Corano*, Mondadori, Milano, 2007, pp. 651-653; ed. originale *Dictionnaire du Coran*, Laffont, Paris, 2007).



degli attributi di Dio, questione intimamente connessa al “dogma” dell’unicità divina. Certamente anche in altre religioni i teologi si affaticano (o si sono affaticati in passato) su questo punto, con la differenza che per l’islam “parlare” dell’assolutamente trascendente e irraggiungibile – vale a dire di Allah – con linguaggio umano è sempre un po’ improprio, e in un quadro “apofatico” non è scontato che si possa individuare un’autentica teologia islamica o se non altro una omologabile, in ottica interreligiosa, alle teologie di altre fedi. Questo, chiaramente, va al di là della credenza nella “dettatura” del Corano a Maometto che Tauran vedeva come impedimento difficilmente aggirabile guardando a un dialogo interconfessionale. Non solo: i teologi musulmani si concentrano spesso sul tema della “falsificazione” della Torah e del Vangelo, e ciò non può non costituire un serio ostacolo dal punto di vista interreligioso.

Uno sforzo del tipo auspicato da Samir e da altri studiosi e religiosi cristiani dovrebbe dunque andare nella direzione di uno smussamento, sia pur parziale e realistico, delle differenze e divergenze dottrinali. In tale direzione Madigan scrisse, forse con velato riferimento a Tauran, che i firmatari della lettera “quite rightly refuse to accept the idea, all too often expressed even by members of the Roman Curia, that Muslims are incapable of entering into theological dialogue”, ritenendo che il documento possa essere considerato una sorta di risposta musulmana (a quarant’anni di distanza) alla *Nostra aetate* e con cui ci si dichiara disponibili a scegliere “the same approach as the Council: the bracketing of differences in order to affirm common beliefs, and an appeal to work together for justice and peace in the world”⁴⁵.

Per fare questo, però, la teologia islamica deve abbandonare l’insegnamento, a cui si è accennato, secondo cui l’islam è l’*unica* via per la verità, seguendo un percorso non dissimile da quello compiuto per grandi linee dalla teologia cattolica dal Concilio Vaticano II in poi – si pensi a quanto asserito proprio nella dichiarazione *Nostra aetate*⁴⁶ – pur con qualche

⁴⁵ D. MADIGAN, *A Common Word Between Us and You: some initial reflections*, cit., p. 165. Non mancava una nota di scetticismo nelle parole del gesuita, secondo cui la lettera “may well have to struggle as *Nostra Aetate* does to be accepted as authoritative” (p. 167).

⁴⁶ *Nostra aetate*, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, 28 ottobre 1965 (www.vatican.va): “La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, *quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini*” (n. 2, “*Le diverse religioni*”, corsivo mio); “Se, nel corso dei secoli, non pochi dissensi e inimicizie sono sorte tra cristiani e musulmani, il sacro Concilio esorta tutti a dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e



arretramento o battuta d'arresto (*Dominus Iesus*⁴⁷). Questo era un punto importante da affrontare per mezzo della *Lettera dei 138* e che, se trattato in modo innovativo e flessibile, avrebbe certamente ricevuto un plauso sincero da parte degli islamologi cristiani; ma così non è stato, anche se al cap. III si trova scritto:

«According to one of the oldest and most authoritative commentaries (*tafsir*) on the Holy Qur'an – the *Jami' Al-Bayan fi Ta'wil Al-Qur'an* of Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al-Tabari (d. 310 A.H. / 923 C.E.) – that none of us shall take others for lords beside God, means “that none of us should obey in disobedience to what God has commanded, nor glorify them by prostrating to them in the same way as they prostrate to God”. In other words, *that Muslims, Christians and Jews should be free to each follow what God commanded them, and not have 'to prostrate before kings and the like'; for God says elsewhere in the Holy Qur'an: Let there be no compulsion in religion ... (Al-Baqarah, 2:256)*».

Asserire che ebrei e cristiani devono obbedire a quel che Dio ha comandato loro si avvicina abbastanza al riconoscimento della “verità” delle religioni non-islamiche, anche se in maniera indiretta e implicita.

Insomma, la teologia islamica deve aprirsi in modo più netto agli elementi di verità di altre teologie se intende dar vita a iniziative interreligiose. La sottolineatura dell'invito di Dio all'amore quale “common ground” tra cristianesimo e islam è un buon punto di partenza (o un “meglio che niente” per i più scettici) e rappresenta certamente un passo avanti se si considera che in occasione del convegno tra esponenti dell'islam e studiosi italiani di diverse discipline che si tenne al Centro Cultura e Civiltà della Fondazione Giorgio Cini nell'isola di San Giorgio Maggiore nel settembre del 1955, i problemi teologici tra i due grandi monoteismi non

promuovere insieme per tutti gli uomini la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà” (n. 3, “*La religione musulmana*”).

⁴⁷ **CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE**, *Dominus Iesus*, Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa: “Con la venuta di Gesù Cristo salvatore, Dio ha voluto che la Chiesa da Lui fondata fosse lo strumento per la salvezza di tutta l'umanità (cf. At 17,30-31)”. Questa verità di fede niente toglie al fatto che la Chiesa consideri le religioni del mondo con sincero rispetto, ma nel contempo *esclude radicalmente quella mentalità indifferentista «improntata a un relativismo religioso che porta a ritenere che “una religione vale l'altra”»* [GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 36]. Se è vero che i seguaci delle altre religioni possono ricevere la grazia divina, è pure certo che oggettivamente si trovano in una situazione gravemente deficitaria se paragonata a quella di coloro che, nella Chiesa, hanno la pienezza dei mezzi salvifici» (n. 22, corsivo mio).



furono affrontati, nonostante uno stimolo in tal senso fornito da un giovane Alessandro Bausani (che aveva da poco pubblicato la sua nota traduzione del Corano). I musulmani infatti, almeno stando al resoconto di Guido Piovene, “preferirono dichiarare le discussioni di questo genere prive di fondamento, in quanto le differenze indicate tra il Vangelo e il Corano erano insussistenti o soltanto formali”⁴⁸. Chi ha cognizioni anche non specialistiche di dottrina della fede cristiana e islamica non ignora, foss’anche solo per grandi linee, i punti di contatto ma anche le innegabili differenze tra le due⁴⁹. Un astratto e indiscriminato sforzo di annullamento

⁴⁸ G. PIOVENE, *Processo dell’Islam alla civiltà occidentale*, Mondadori, Milano, 2001, p. 23. È anche per questo, forse, che il giornalista vicentino commenta in chiusura di libro: «Nell’insieme il convegno ha dovuto portare il peso di un sincretismo generico divenuto ormai la filosofia obbligatoria negli organismi di cultura internazionale, dalla ripetizione di formule noiose e false, per esempio che la “conoscenza reciproca” conduce sempre alla “mutua intesa”. E di burocrazia congressuale sapeva anche l’ingenua credenza di alcuni sofocrati, i quali sembravano ritenere che gli incontri tra gli studiosi possono determinare gli eventi» (p. 73).

⁴⁹ Tra le più rilevanti: nel Corano Adamo ed Eva si pentono del proprio peccato (*Sura 7*, 23) e vengono perdonati (*Sura 2*, 37) con la conseguenza che nell’islam non viene accettata la dottrina di un peccato d’origine da emendare tramite il sacrificio del Figlio di Dio, perché il peccato dei padri non si trasmette ai figli (*Sura 6*, 164; *Sura 53*, 38-40); è controverso se Dio abbia chiesto ad Abramo di sacrificare Isacco o il fratello Ismaele, perché il Corano non menziona il nome del ragazzo, ma alcuni compagni del Profeta lo chiamano Ismaele; questi poi, insieme al padre, riedifica la *Ka’ba* (il luogo più sacro dell’islam, al centro della Mecca, contenente la “Pietra Nera”) che si crede sia andata distrutta dopo il Diluvio Universale; nell’islam Gesù è un importante profeta, ma non il più importante, che è Muhammad, l’ultimo e il definitivo, il “Sigillo dei Profeti”; Gesù non è né il Figlio di Dio né Dio, è del tutto umano seppur di nascita soprannaturale (*Sura 19*, 20), non è neppure morto in croce, una storia inventata dagli ebrei, ma è stato elevato al cielo da Dio (*Sura 4*, 157-158); viene messo al mondo da Maria sotto una palma (*Sura 19*, 23) e quand’è ancora in fasce dichiara di aver ricevuto la Scrittura e di essere un profeta di Dio (*Sura 19*, 30); la Scrittura a cui egli fa riferimento è chiamata *Injil* ed è l’equivalente islamico del *Vangelo*, che dunque non è quello messo per iscritto dagli evangelisti; Gesù, ancora, compie anche miracoli di probabile origine apocrifia (es. plasma uccelli di creta che poi spiccano il volo, *Sura 3*, 49; il *Vangelo dell’infanzia* di Tommaso presenta un episodio analogo); la Trinità è una creazione teologica perlopiù assurda e di sapore politeista. Lo storico tunisino Mohammed Talbi ritiene che “il primo articolo del Simbolo ufficiale della Chiesa cattolica, quello Niceno-Costantinopolitano (325-381), ridotto all’essenziale, è perfettamente compatibile con il Corano, anche nel suo vocabolario”, mentre per i musulmani “tutto il resto è bizantinismo”, e in ogni caso “il credo musulmano non è stato elaborato nei Concili. Viene direttamente dal Cielo. E quindi è indiscutibile, molto semplice e molto chiaro, perfettamente comprensibile” (M. TALBI, G. JARCZYH, *Penseur libre en Islam. Un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali*, Albin Michel, Paris, 2002, trad. it. *Islam e libero pensiero*, Utet, Torino, 2005, p. 40). È questo il motivo per cui, per esempio, John Piper, pastore della Bethlehem Baptist Church di Minneapolis, si rifiutò di aderire alla replica alla



o di sottovalutazione di tali diversità non può condurre lontano⁵⁰. La stessa *Lettera dei 138*, d'altra parte, è esplicita sul punto (cap. III): "Whilst Islam and Christianity are obviously different religions—and whilst there is no minimising some of their formal differences— (...)".

In questo senso scrive Madigan:

«I tend to bristle when I hear the words "all religions." They usually accompany a hasty generalization that owes more to wishful thinking or projection than to attentive observation of what the various religions do actually claim or profess. It is surprising and disappointing to note how often even academic writing falls back on such pieties, and each religion is reduced to a particular variation on the generic theme of religion. *A Common Word* does not quite fall into that trap, since it confines itself to speaking only of the Abrahamic traditions of Christianity and Islam (with Judaism unfortunately only making the occasional, parenthetical appearance. *Yet the letter does open itself to a reductionist reading* – one that Christians might want to examine more closely – when it says in part III, "Thus the Unity of God, love of Him and love of the neighbour form a common ground upon which Islam and Christianity (and Judaism) are founded." There has been a slide from the unexceptionable affirmation earlier in the paragraph that the obligation to love God and one's neighbour is a common element in the sacred texts of our traditions, to the more questionable claim that the dual commandment of love is the foundation of all three» (corsivo mio).

Similmente osservava Alessio II, Patriarca della Chiesa ortodossa russa:

"As you rightly put in your letter, Christians and Muslims are drawn together first of all by the commandment of the love of God and the love of one's neighbor. At the same time, *I do not think it is worthwhile for us to identify a certain minimum that seems to fix our convergences in faith and to be theologically sufficient for the individual's religious life. Any doctrinal affirmation in Christianity or Islam cannot be viewed in isolation from its unique place in the integral theological system. Otherwise,*

Lettera dei 138 scritta da 300 studiosi cristiani di religione e intitolata *Loving God and Neighbor Together: A Christian Response to 'A Common Word Between Us and You'* (a breve), che accolse con favore l'iniziativa musulmana: l'amore al centro della fede cristiana – sostenne il reverendo – si è tradotto nel sacrificio di Cristo per la redenzione dell'umanità dai propri peccati, dato essenziale che non può essere ignorato o sminuito, se non a costo di adulterare i contenuti del cristianesimo.

⁵⁰ D. MADIGAN, *A Common Word Between Us and You: some initial reflections*, cit., pp. 168-169.



one's religious identity will be obliterated to give rise to a danger of moving along the path of blending the faiths. It seems to be more fruitful, therefore, to study the integral faith of each side and to compare them"⁵¹.

E inoltre che

*"Some people among both Christians and Muslims have expressed fears that the development of interreligious dialogue may lead to the religious syncretism, a review of the doctrines and obliterated borders between religious traditions. Time has shown however that a reasonable system of cooperation between religions helps to preserve and emphasize the unique nature and identity of each of them. Moreover, the development of appropriate forms of inter-religious dialogue in itself has proved to be a serious obstacle for manipulations aims to establish a kind of universal superreligion (corsivo mio)"*⁵².

Anche Rowan Williams, all'epoca Arcivescovo di Canterbury, metteva le cose in chiaro:

*«Some have read the invitation as an insistence that we should be able immediately to affirm an agreed and shared understanding of God. But such an affirmation would not be honest to either of our traditions. It would fail to acknowledge the reality of the differences that exist and that have been the cause of deep and – at times in the past – even violent division. We read your letter as expressing a more modest but ultimately a more realistically hopeful recognition that the ways in which we as Christians and Muslims speak about God and humanity are not simply mutually unintelligible systems. We interpret your invitation as saying "let us find a way of recognising that on some matters we are speaking enough of a common language for us to be able to pursue both exploratory dialogue and peaceful co-operation with integrity and without compromising fundamental beliefs"»*⁵³.

Non diversamente si esprimeva il Seyyed Hossein Nasr, docente di Islamic Studies nella George Washington University:

"(...) we of course also have our differences which have providentially kept Christianity and Islam distinct and separate. Let us mention just a few of them. We emphasize Divine Unity and reject the idea of a triune God, while you emphasize the Trinity while believing God to be One. We and you both revere Christ but in a different manner, and we do not accept

⁵¹ ALESSIO II, *Response to the open letter of 138 muslim theologians*, 14 aprile 2008, in *A Common Word Between Us and You*, 5th anniversary edition, cit., pp. 181-182.

⁵² ALESSIO II, *Response to the open letter of 138 muslim theologians*, cit., p. 184.

⁵³ R. WILLIAMS, *A Common Word for the Common Good*, 14 luglio 2008, in *A Common Word Between Us and You*, 5th anniversary edition, cit., p. 188, corsivo mio.



*the Christian account of the end of his earthly life. (...) We emphasize Divine Law (al-Shari'ah) as rooted in the Qur'anic revelation, while Christ asserted his break with the Law in the name of the Spirit. Therefore, Christians do not have the same conception of Divine Law as do Jews and Muslims"*⁵⁴.

Che i connotati propri di cristianesimo e islam non vadano indebitamente dilavati è stato ribadito di recente da un noto storico italiano che da tempo cerca di favorire una più corretta ed equidistante conoscenza della fede e della storia musulmane da parte occidentale⁵⁵, e d'altro canto neppure tra giudaismo e cristianesimo, e tra i diversi cristianesimi, mancano differenze teologiche consistenti, e nei secoli passati esse sono state utilizzate per giustificare lunghi e sanguinosi massacri. Con il tempo, però, si è riusciti a superarle o comunque addomesticarle, senza sminuirle o negarle. È impensabile che possa accadere lo stesso con l'islam, con il quale oltretutto storicamente si sono avuti lunghi periodi di pacifica coesistenza e cooperazione in vari campi? Si tratta, in primo luogo, di individuare le diversità che hanno storicamente avuto ed è verosimile che continuino ad avere in futuro (certo insieme ad altri fattori) conseguenze negative in termini di pacifica coesistenza; e in secondo luogo, stabilire quale approccio, quale stile dialogico si voglia adottare a sostegno di uno sforzo di comprensione e rasserenamento interreligiosi. Se cioè dal punto di vista teologico ci si proponga di limitarsi a rimarcare gli elementi di vicinanza tra mondi storicamente comunicanti e forgiati da influenze reciproche ma non di rado conflittuali e vittime di pregiudizi reciproci, oppure discutere *anche* delle senz'altro evidenti discontinuità, pur nel solco della comune origine abramitica. E in tale secondo caso, farlo nella speranza di ammettere con onestà se e in che misura tali discontinuità abbiano alimentato scelte illiberali, e mettere poi a fuoco possibilità di addomesticamento e modellamento delle stesse in un orizzonte di tolleranza. Si tratta di opzioni di fondo che possono sembrare fumose e di dubbia consistenza: ma delegittimarle *a priori* non lascia utilità residua per la *Lettera dei 138*. E allora diventa inevitabile mandarla in archivio insieme

⁵⁴ S.H. NASR, *We and You – Let us Meet in God's Love*, Discorso tenuto al I seminario del the Catholic-Muslim Forum, Vatican, 4-6 novembre 2008, in *A Common Word Between Us and You*, 5th anniversary edition, cit., p. 241, corsivo mio.

⁵⁵ F. CARDINI, *L'Islam è una minaccia (Falso!)*, Laterza, Roma-Bari, 2016, p. 90, secondo cui a nessuna religione si dovrebbe "chiedere di rinunciare a parte della sua identità, cioè di perdere la sua intima natura, nel nome del dialogo tra diversi"; quest'ultimo non deve ambire "ad attutire e stemperare le differenze nel nome di una comune aspirazione genericamente irenica e umanitaria delle due fedi", ma transitare per "la sempre più chiara assunzione di coscienza delle rispettive identità".



ad altre iniziative meritorie e di spirito simile (si pensi al "Parlamento delle religioni mondiali" che si è sforzato di individuare un'etica comune alle fedi del pianeta) ma concretamente inefficaci e destinate, come suggeriva Piovene, a non lasciare traccia viva.

La scelta di scrivere la *Lettera dei 138* sembra dunque rivelare l'intento non estemporaneo né banale di seguire, sia pur un po' timidamente, la strada del comune sforzo inter-teologico, e in ogni caso di avviare una cooperazione diplomatica avente presupposti amichevoli e scopi distensivi. È probabile che Samir intendesse evidenziare che poiché la *Lettera dei 138* non ha né poteva avere valore giuridico o dogmatico, vi era bisogno (anche) d'altro: per esempio l'avvio di concreti percorsi di riforma giuridica a favore della libertà religiosa dei credenti non musulmani nei paesi a maggioranza islamica, con appositi atti normativi o iniziative politico-amministrative finalizzate a incidere su alcuni aspetti "dolenti" del godimento della libertà religiosa in terra islamica, come l'edilizia di culto, la libertà di propaganda, il reato di blasfemia. E in effetti spiragli positivi in tale direzione, per l'esattezza nel settore dell'edilizia di culto, vi furono già all'epoca della *Lettera dei 138*: per esempio nel 2008 e nel 2009 a Doha, in Qatar. Tariq Ramadan, che è stato il 144° firmatario della lettera, proprio in quegli anni andava oltre, auspicando una "riforma radicale" del diritto e della giurisprudenza islamici, tramite una presa di coscienza della necessità di "riconsiderare le classificazioni e metodologie originarie" del diritto musulmano, operazione grazie alla quale "passare dalla riforma asfittica dell'adattamento a quella creatrice della trasformazione".⁵⁶ Si tratta di un proposito interessante e ambizioso, rimasto finora solo sulla carta. Occorre però anche, se non in primo luogo, un cambiamento culturale di natura extra-giuridica, che trasformi le logiche della convivenza dal basso, modificando la trama della vita quotidiana delle persone in terra d'islam⁵⁷.

⁵⁶ T. RAMADAN, *Islam e libertà*, Einaudi, Torino, 2008, p. 121.

⁵⁷ In un'intervista concessa all'indomani degli attacchi del settembre 2001, infatti, Samir si diceva dell'idea che, sulla base della propria (lunga) esperienza in Egitto e in Libano, una seria difficoltà nella coesistenza tra cristiani e musulmani «è l'onnipresenza dell'Islam nella vita. In Egitto ovunque vai senti la radio che predica e canta il Corano: in autobus, nel taxi, per strada; le notizie, i film alla tivù sono interrotti cinque volte al giorno per la preghiera. (...) L'Islam è dîn, wa-dunya, wa-dawla: religione, società e politica. Esso penetra fin nelle minime cose. (...) Ai registi vengono date regole precise: le donne devono essere velate; nel film si deve sentire più volte il muezzin; i giornali hanno sempre una o più pagine di insegnamento islamico; ecc. Tutta questa situazione rende difficile perfino il respirare da parte del cristiano. (...) Il problema è che questo stile oppressivo non è codificato da leggi. Così gli occidentali dicono ai cristiani d'oriente: "Perché vi lamentate? Non ci sono leggi oppressive!". Altro fatto molto pesante, non scritto nelle costituzioni, è la discriminazione sul



Madigan fu piuttosto esplicito in merito all'esigenza di porre in essere gesti tangibili, affinché si potesse discutere non solo di testi sacri ma dell'esperienza delle persone:

"Although I suggested (...) that we might read this letter against the background of Nostra Aetate with its appeal to common elements of faith and practice, that should not be taken to imply that our dialogue will best proceed by a series of letters, however authoritative. These documents are important touchstones but we know from the history of Vatican II that they only grow out of reflection on experience. Many of the signatories of A Common Word have long experience of an interfaith dialogue that goes beyond mere ceremony and requires commitment and openness.

lavoro. Essa avviene ormai da decenni. Alcuni settori, come la ginecologia, sono vietati ai cristiani. Una volta i ginecologi erano quasi solo dottori cristiani. Ora, siccome i cristiani – con mani "impure" – non possono toccare le donne, la quasi totale maggioranza di essi è musulmana. Nel settore militare un cristiano può arrivare solo a un certo grado. Se sale troppo, anche se ha 40 anni, si preferisce mandarlo in pensione piuttosto che promuoverlo. Se si cerca un lavoro, in base al nome si scopre che uno è cristiano o musulmano. Allora ai cristiani si dice: "Spiacente, non abbiamo lavoro". Se viene un altro, il posto invece lo si trova» (*La missione dei cristiani per non soffocare sotto l'islam e il terrorismo*, in *Fides*, 13 novembre 2001, poi su chiesa.espresso.repubblica.it, corsivo mio). Il quadro non cambia anche in altri paesi a maggioranza islamica: arabi come la Giordania, apparentemente aperta al riformismo politico, in cui "nelle scuole superiori i testi religiosi fanno riferimento alle altre religioni (ossia il cristianesimo) definendole *mushrikei* contro cui si dovrebbe ingaggiare una guerra santa"; e in cui, nell'apparato statale, "molte posizioni non possono essere occupate da membri di minoranze religiose, non in virtù di regole formali, ma per abitudini e pratiche consolidate" (F.O. AL-RFOUH, *Diritto e religione in Giordania*, in *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, cit., pp. 99-100, corsivo mio); oppure non arabi come la Malesia, in cui addirittura non sarebbe consentito ai cristiani, almeno in teoria, di pronunciare "Allah", e in cui essi "non possono far parte dell'alta burocrazia statale, né dell'esercito e della polizia, hanno gravi difficoltà a essere ammessi nelle università: vanno a studiare a Singapore e a Hing Kong o emigrano all'estero" (P. GHEDDO, *La sfida dell'Islam all'Occidente*, cit., p. 50). I cristiani, peraltro, non si limitano a subire passivamente simili discriminazioni, ma scelgono di "rispondere all'emarginazione attraverso l'auto-emarginazione", ossia di ritirarsi dalla vita pubblica anziché lottare per vedervi riconosciuta la legittimità della propria presenza (T. MITRI, *Tavola rotonda*, in *I cristiani in Medio Oriente*, cit., pp. 87-88). Il pensiero corre spontaneamente, tra le altre cose, alla recente elezione (6 maggio 2016) del nuovo sindaco (laburista) di Londra, l'avvocato Sadiq Khan: cittadino britannico, figlio di immigrati pachistani, musulmano "praticante", oltre che, a causa del proprio "sì" alla legge sulle nozze gay, destinatario nel 2013 di una *fatwa* da parte del *mufti* Muhammed Aslam Naqshbandi Bandhalevi, *imam* della moschea Jamia Islamia Rizvia di Bradford (Inghilterra centrale), con cui lo si è dichiarato "apostata", e di successive minacce di morte che hanno reso necessaria l'adozione di misure di sicurezza per proteggerne l'incolumità.



Documents like these not only grow out of personal encounter, ideally they also open the way to further interaction”⁵⁸.

Naturalmente, se si vuole guardare al bicchiere mezzo pieno, con *La Lettera dei 138* per la prima volta nella storia recente studiosi di varie scuole e correnti parlavano con un’unica voce circa i “veri” insegnamenti dell’islam e i punti di unione con la tradizione cristiana. In tal senso espressero apprezzamento sia il cardinale Angelo Scola, in un’intervista rilasciata a “*il Foglio*” il 18 ottobre 2007, che il Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica di Roma (PISAI)⁵⁹. Occorrevano, però, prese di posizione concrete a supporto delle affermazioni scritte. Al riguardo, Christian Troll, autorevole studioso dell’islam e stimato da Benedetto XVI, commentò:

“Although it is to be welcomed when Islamic theologians seeking common ground with Christians quote the Bible in a positive spirit, we must also recall the deteriorating situation and increasingly limited religious freedom of Christians in many Muslim majority countries. And of course in other contexts Muslim and indeed other religious minorities also suffer intolerance. We are thus reminded that the world is now also globalized in religious terms and that there are many challenges to overcome if believers of different traditions are to live together in harmony”⁶⁰.

È questo il motivo principale per cui, nel complesso, la *Lettera dei 138* ricevette una sostanziale freddezza presso la Santa Sede (l’*Osservatore Romano* le dedicò scarsissima attenzione). Come fece notare l’attento vaticanista Sandro Magister⁶¹, la “cautela” di Benedetto XVI andava probabilmente ricollegata, tra le altre cose, a un discorso pre-natalizio del papa alla curia romana di un anno prima, in cui il pontefice affermava:

⁵⁸ D. MADIGAN, *A Common Word Between Us and You: some initial reflections*, cit., pp. 173-174.

⁵⁹ PISAI, *Opinione dello staff del Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica di Roma sulla Lettera Aperta e Appello delle Guide Religiose Musulmane “Una Parola Comune tra Noi e Voi”* (in www.chiesa.espresso.repubblica.it, 25 ottobre 2007): “Siamo colpiti dai larghi orizzonti in cui questo testo si pone: larghezza nei firmatari, centotrentotto personalità musulmane di numerosi paesi e di tutti i continenti, la cui appartenenza presenta sfumature diverse; larghezza nei destinatari, tutte le guide delle diverse Chiese cristiane, ventotto delle quali nominate esplicitamente”.

⁶⁰ C. TROLL, *Towards a common round between Christians and Muslims*, 22 ottobre 2007 (in www.chiesa.espresso.repubblica.it), corsivo mio.

⁶¹ S. MAGISTER, *Perché Benedetto XVI è così cauto con la lettera dei 138 musulmani*, 26 novembre 2007 (in chiesa.espresso.repubblica.it).



“In un dialogo da intensificare con l’Islam dovremo tener presente il fatto che il mondo musulmano si trova oggi con grande urgenza davanti a un compito molto simile a quello che ai cristiani fu imposto a partire dai tempi dell’illuminismo e che il Concilio Vaticano II, come frutto di una lunga ricerca faticosa, ha portato a soluzioni concrete per la Chiesa cattolica”;

era cioè necessario, e non più rinviabile, per il mondo musulmano “accogliere le vere conquiste dell’illuminismo, i diritti dell’uomo e specialmente la libertà della fede e del suo esercizio, riconoscendo in essi elementi essenziali anche per l’autenticità della religione”⁶².

Nayed, come visto, era consapevole della necessità di accostarsi alle conquiste dell’illuminismo e del pensiero liberale; non lo stesso può dirsi per i firmatari della *Lettera dei 138*, né per alcuni suoi commentatori, come Seyyed Hossein Nasr:

“The encounter of Christianity with modernism including secular humanism and rationalism associated with the Age of Enlightenment has also been very different from the experience of that encounter with Islam. *Perhaps we can each learn something from the other in this very significant matter. We should join together in the battle against the desacralizing and anti-religious forces of the modern world, and joining effort should bring us closer together. Secularism should certainly not be a source for the creation of further distance between us*” (corsivo mio).

Non era certo questo il senso delle parole né del papa né di Nayed, che toccavano un nervo a tutt’oggi scoperto: quello dei rapporti tra l’Islam e la modernità (occidentale, ma non solo) nei suoi vari aspetti. L’illuminismo è stato infatti un movimento a largo raggio che ha investito ampi settori della vita individuale e associata, dalla politica alla religione alla scienza. In quanto tale, non è rimasto ignoto al mondo islamico, ma la sua collisione con esso ha seguito percorsi, e avuto esiti, diversi da quelli che si sono registrati in occidente. Si pensi al ruolo della stampa nella diffusione del libero pensiero e al fatto che nei paesi a maggioranza islamica non è esistita una copia a stampa del Corano fino al 1874, mentre a Venezia se ne conserva una edita poco dopo il 1500. D’altra parte, nel 1580, quando lo scienziato danese Tycho Brahe inaugurava un osservatorio astronomico nell’isola di Hven, il *mullah* di Istanbul faceva saltare per aria l’ultimo osservatorio superstite nel mondo islamico. Si tratta di circostanze ed episodi storici ai quali andrebbe attribuito, diacronicamente, il giusto peso.

⁶² **BENEDETTO XVI**, *Discorso alla curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, Sala Clementina, 22 dicembre 2006 (in w2.vatican.va).



D'altro canto, porsi sul solco della tradizione illuminista non significa rinnegare l'identità islamica. È qualcosa che gli attivisti dei diritti umani non dovrebbero chiedere. Il progetto di riforma di An-Na'im, per esempio, si propone di accogliere i benefici che la secolarizzazione può apportare alle società musulmane rielaborandoli però in una cornice genuinamente islamica e (dunque) religiosa. In altre parole: né rigetto integrale della *shari'a* né secolarizzazione "spinta", ma riforma del diritto islamico classico tramite i contributi e le sollecitazioni del pensiero giuridico secolare, al fine di creare un moderno diritto pubblico compatibile con il rispetto dei diritti umani senza per questo privarlo della sua componente religiosa⁶³. Compito tutt'altro che semplice, ma non per questo in partenza illusorio. D'Altro canto, lo stesso An-Na'im non fa mistero che qualora, da musulmano (oltretutto moderato), si trovasse costretto a scegliere tra diritti umani e islam, non avrebbe dubbi sull'optare per quest'ultimo⁶⁴. "Ammissione", questa, che dovrebbe far riflettere gli attivisti e in generale i sostenitori dei diritti umani quando ne chiedono la condivisione e il rispetto alle masse islamiche.

La *Lettera dei 138* ricevette invece un'accoglienza molto positiva da circa 300 studiosi del cristianesimo, in gran parte membri del clero o accademici protestanti o laici, i quali scrissero una risposta collettiva per impulso di Harold W. Attridge, professore di esegesi neotestamentaria e decano della Divinity School nella Yale University, poi pubblicata sul "*New York Times*"⁶⁵. Di essi faceva parte anche il noto teologo Harvey Cox, autore del best seller *The Secular City* (1965), e qualche cattolico, come il vescovo Camillo Ballin, all'epoca (e ancora oggi) Vicario Apostolico in Kuwait, l'islamologo John Esposito della Georgetown University e la teologa femminista Elizabeth Schüssler Fiorenza, docente a Harvard. In seguito la Divinity School pubblicò pure una serie di repliche ad altrettante domande provenienti da chi, evidentemente, nutriva dubbi sull'operazione promossa da Attridge, e in particolare sull'esistenza di una comune ed equivalente considerazione dell'amore sia nella Bibbia che nel Corano (dubbi condivisi,

⁶³ A.A. AN-NA'IM, *Toward an Islamic Reformation*, cit., p. 10. Nello stesso senso P. BRANCA, *Le idee e i movimenti*, in A. Ferrari (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, cit., p. 306, ha lamentato come al momento in ambiente islamico sia "difficile imbattersi in pensatori che sappiano affrontare l'argomento da un punto di vista che non riduca la questione alla semplice accettazione o al rifiuto della modernità occidentale".

⁶⁴ A.A. AN-NA'IM, *Islam and the Secular State*, cit., p. 111.

⁶⁵ *Loving God and Neighbor Together: A Christian Response to 'A Common Word Between Us and You'*, in faith.yale.edu (in *The New York Times*, 18 novembre 2007), poi con il titolo *The Yale Response. Signed by over 300 leading Christian scholars*, in *A Common Word Between Us and You*, 5th anniversary edition, cit., pp. 143-162.



come s'è visto, da qualche commentatore cattolico⁶⁶ ma anche da parte anglicana⁶⁷ e battista⁶⁸). Così si rispondeva:

«It is true that many Christians would not interpret Islam as it is described in "A Common Word". Many Christians would not see love as being the heart of the message of the Qur'an. But if Muslim leaders of the world determine publicly to situate love at the center of their faith – as the touchstone of true religion – and to initiate dialogue on that basis, then surely Christians should welcome that move. If the Muslim leaders of the world say to their fellow Muslims, "Your chief duty toward Christians is to love them," we should welcome that with enthusiasm. If Muslim leaders say (as they do twice in their letter) that freedom of religion is "a crucial part of that love," we should be overjoyed. Nonetheless, this does not assume that Muslims and Christians mean exactly the same thing as each other when we speak of "loving God and neighbor"»⁶⁹.

La precisazione finale non è un dettaglio.

La *Lettera dei 138*, ancora, sollecitò reazioni interlocutorie nel filosofo conservatore inglese Roger Scruton, che la considerò "senza dubbio un'offerta di pace e un tentativo autentico di riconciliazione", ma allo stesso tempo auspicò, con evidente scetticismo, che essa – provenendo da studiosi e non da leader religiosi (i soggetti concretamente in grado di influenzare le masse di fedeli)⁷⁰ – "possa essere letta nelle moschee, che gli imam wahabiti siano invitati a ripetere il suo messaggio e infine che venga affissa in ogni

⁶⁶ **D. MADIGAN**, *A Common Word Between Us and You: some initial reflections*, cit., p. 169, ma anche p. 170, laddove il gesuita, riflettendo sulla concezione evangelica dell'amore, scrive: "A similar understanding of divine love is not entirely lacking in the Islamic tradition, but it does not find a place in *A Common Word*, possibly because it confines itself to quoting Qur'ân and hadith in order to address the broadest possible Muslim audience".

⁶⁷ **R. WILLIAMS**, *A Common Word for the Common Good*, cit., p. 190: "One of the areas we can usefully discuss together is the diverse ways in which we understand the love of God as an absolutely free gift to his creation. *There are bound to be differences as well as similarities in the ways we understand and express God's love for us and how we seek to practise love for God and neighbour in return*, and in what follows we consider how these might be explored in a spirit of honest and co-operative attention".

⁶⁸ **D. COFFEY, N. CALLAM, P.S. FIDDES, R. CLAAS** (Baptist World Alliance), *Extendend Response From the Baptist World Alliance*, 26 dicembre 2008, in *A Common Word Between Us and You*, 5th anniversary edition cit., p. 225: "It would also be helpful to know how the universality of the neighbour relates in your understanding to the Islamic ideal of the umma, or the world-wide community of Muslims which transcends national boundaries".

⁶⁹ *A 'Common Word' at Yale: Frequently Asked Questions*, in faith.yale.edu, corsivo mio.

⁷⁰ In realtà tra i firmatari finali vi erano anche dei Gran Mufti, come lo sceicco Ali Gomaa, Gran Mufti d'Egitto, la carica più importante per la teologia sunnita.



stipite del Pakistan rurale e dell'Afghanistan"⁷¹. Scruton si augurava inoltre, comprensibilmente, un seguito alla lettera, "che condanni gli assassini e le atrocità di al Qaida e dei suoi imitatori e inviti i musulmani a distanziarsi completamente da questi crimini"⁷².

4 - La risposta della Santa Sede

Il 29 novembre 2007 (ma recando la data del 19) giunse una reazione ufficiale dalla Santa Sede. Una lettera di risposta a firma del Segretario di Stato cardinale Tarcisio Bertone fu indirizzata al principe giordano Ghazi bin Muhammad bin Talal, che come detto è stato tra i promotori dell'iniziativa⁷³. Nella missiva papale, oltre a un parere positivo sul contenuto dell'omologa di parte musulmana, veniva manifestata la disponibilità del pontefice a ricevere il principe insieme a una delegazione di firmatari e si prospettava un possibile incontro di lavoro con il Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-Religioso. Il papa – scriveva Bertone nella lettera – aveva molto apprezzato lo spirito positivo e non polemico che ispirava il testo.

Il 12 dicembre 2007 i 138, a firma di Ghazi bin Muhammad bin Talal, risposero alla replica del papa, con una lettera inviata al cardinale Bertone in cui, dopo alcuni preamboli, si annunciava che nel marzo 2008 sarebbero stati inviati dei "rappresentanti" per precisare i dettagli dell'incontro proposto da Benedetto XVI.⁷⁴ Al n. 4 del testo, tuttavia, si proponeva una distinzione tra *intrinseco* ed *estrinseco* spiegando: «By "intrinsic" I mean that which refers to our own souls and their inner make-up, and by "extrinsic" I mean that which refers to the world and thus society to society»; e l'idea

⁷¹ R. SCRUTON, *Messaggio chiaro agli islamisti, va affisso nelle moschee. A noi spetta un gesto di buona volontà*, in *Il Foglio*, 16 novembre 2007.

⁷² R. SCRUTON, *Messaggio chiaro agli islamisti*, cit.

⁷³ BENEDETTO XVI, *Risposta alla lettera aperta di 138 guide religiose musulmane*. Bollettino della sala stampa della Santa Sede, 29 novembre 2007 (in press.vatican.va).

⁷⁴ Incontro rispetto al quale Samir Khalil Samir ribadì il proprio scarso entusiasmo commentando: «È possibile che tutto si concluda con un buco nell'acqua. Mi sembra infatti che le personalità musulmane in contatto con il papa vogliano sfuggire questioni fondamentali e concrete, come i diritti dell'uomo, la reciprocità, la violenza, ecc., per arroccarsi su un improbabile dialogo teologico "sull'anima e Dio". (...) Il pericolo più grosso della lettera dei 138 è nei suoi silenzi, su ciò che essa *non tratta*: non si accenna, per esempio, ai problemi della comunità internazionale verso la comunità musulmana e ai problemi reali interni alla comunità musulmana» (S.K. SAMIR, *L'improbabile dialogo di Benedetto XVI con i 138 saggi musulmani*, in www.asianews.it, 9 gennaio 2008).



era di servirsi della *Lettera dei 138* come base per un confronto sull'*intrinseco*, visto che il documento «is essentially an affirmation of the One God, and of the the twofold commandment to love Him and one's neighbour», ossia un testo teologico⁷⁵. Tutto il resto – per esempio il tema della libertà religiosa – apparteneva all'*estrinseco*. Una distinzione simile, debole e priva di fondamenti condivisibili dalla teologia cristiana, portò Samir a commentare: «Come mai i 138 vogliono affrontare solo le cose "intrinseche"? Temo che abbiano paura di affrontare tutta la realtà delle due religioni»⁷⁶. Eppure il sito internet ufficiale di *A Common Word* dichiara ancora oggi che la lettera può non solo fornire un punto di partenza per una cooperazione mondiale, ma farlo "on the most solid theological ground possible: the teachings of the Qu'ran and the Prophet (...), and the commandments described by Jesus Christ (...) in the Bible"⁷⁷.

Nel novembre 2008 si tenne dunque a Roma il primo incontro del Catholic-Muslim Forum, organismo che il Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-Religioso, a conclusione di una due-giorni tra rappresentanti del consiglio stesso e cinque firmatari di *A Common Word* riuniti rispettivamente in due delegazioni guidate dal cardinale Tauran e dallo *sheikh* Abdal Hakim Murad, aveva istituito proprio allo scopo di raccogliere ed elaborare gli spunti offerti dall'iniziativa musulmana. Il tema dell'incontro, a cui presero parte in tutto quarantotto persone equamente suddivise tra entrambi i "fronti", fu "Amore di Dio, amore del Vicino", con i sottotemi "Fondamenti teologici e spirituali" e "Dignità umana e mutuo rispetto". Nel discorso rivolto ai partecipanti al Forum, Benedetto XVI espresse nuovo apprezzamento per l'invito al dialogo da parte islamica, rinnovandolo nel maggio 2009 in occasione di un pellegrinaggio in Terra Santa:

"Chiaramente queste iniziative conducono a una maggiore conoscenza reciproca e promuovono un crescente rispetto sia per quanto abbiamo in comune sia per ciò che comprendiamo in maniera differente. Pertanto, esse dovrebbero indurre Cristiani e Musulmani a sondare ancor più profondamente l'essenziale rapporto fra Dio e il suo mondo, così che insieme possiamo darci da fare perché la società si accordi armoniosamente con l'ordine divino. A tale riguardo, la collaborazione realizzata qui in Giordania costituisce un esempio incoraggiante e

⁷⁵ **GHAZI BIN MUHAMMAD BIN TALAL**, *HRH Prince Ghazi Bin Muhammad's response to Cardinal Bertone*, in www.acommonword.com, in *Christian Responses*, n. 34, 12 dicembre 2007.

⁷⁶ **S.K. SAMIR**, *L'improbabile dialogo di Benedetto XVI con i 138 saggi*, cit.

⁷⁷ *Introduction to A Common Word Between Us and You* (in www.acommonword.com).



persuasivo per la regione, in realtà anzi per il mondo, del contributo positivo e creativo che la religione può e deve dare alla società civile”⁷⁸.

5 - Conclusioni

Difficile dire – tenuto conto dell’attuale scenario geopolitico e interreligioso mediorientale e mondiale, con i suoi episodi e fenomeni di “ambiguità” nella lotta all’estremismo islamico, la *fitna* e i conseguenti massacri ai danni di musulmani inermi ma anche, nella generale esplosione di violenza, di minoranze etniche e religiose (*yazidi*, cristiani, sciiti) – se simili iniziative abbiano prodotto o possano produrre in futuro risultati concreti. Il fanatismo formalmente religioso, oltretutto, sebbene spesso nasconda solo una volontà criminale (in qualche caso, vi è da credere, anche di origine psico-patologica) in cerca di legittimazioni “nobili” o ideologicamente “forti”, ha dimostrato di far presa ben al di là dei confini geografici dei paesi a maggioranza islamica, rivelando un quadro generale ancora più complesso e preoccupante di quello, già problematico, del 2005-2008. La risposta può certo essere teologica, ma deve essere anche, se non in primo luogo, politica (di politica del diritto) e ancor più culturale, magari partendo socialmente “dal basso”, per quanto lunga e penosa possa essere questa strada. Se di iniziative come quella partita da Amman vi sia in ogni caso bisogno non è semplice dirlo, ma di certo negli ultimi decenni si è assistito a un ricorso troppo frequente, quasi burocratico, dunque banalizzante e logorante, al termine e al concetto di *dialogo*, e ciò, senza essere sostenuto da azioni corrispondenti, ha provocato un comprensibile disincanto, spingendo a descrivere la richiesta di dialogo da parte di alcune comunità musulmane europee come “un’opera missionaria mascherata” e a ricordare come esso non sia un semplice “scambio di assicurazioni reciproche di buona volontà” ma un “impegno per una soluzione pacifica dei conflitti”⁷⁹. Se non fosse per la storia cristiana che evoca, si potrebbe optare per la parola *sinodo* (*syn-hodos*) che vuol dire “cammino fatto *insieme*”. Al di là della scelta lessicale, l’idea di camminare (realmente) insieme verso una direzione comune anziché chiacchierare, pur amichevolmente, l’uno *di fronte* all’altro

⁷⁸ **BENEDETTO XVI**, *Discorso*. Incontro con i capi religiosi musulmani, con il corpo diplomatico e con i rettori delle università giordane, Moschea al-Hussein bin-Talal, Amman, 9 maggio 2009 (in w2.vatican.va).

⁷⁹ **B. TIBI**, *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration*, Deutsche Verlags-Anstalt GmbH, Stuttgart München (trad. it. *Euro-Islam*, Marsilio, Venezia, 2003, pp. 164 e 25).



dalle rispettive, ben salde postazioni, dovrebbe illuminare qualsiasi sforzo interreligioso e interculturale. Non vi sono molte alternative.

Abstract

The paper describes the birth of the “Common Word Between Us and You” initiative (2006) – also called “Letter of the 138” by the Italian commentators – its motives, contents and limits, and how it was welcomed by christian religious leaders and christian or lay scholars. It also aims to put a light on the meaning and possibilities of the interreligious dialogue between christian churches/denominations and religious leaders of the muslim majority countries.

Key Words

Letter - 138 - Common - Dialogue - Islam