

- Quaderni della Scuola della Pace - n.8

SCUOLA DELLA PACE
sessione invernale 2004-2005
Sovere 2 - 5 gennaio 2005

INTRODUZIONE ALL'ISLAM

*Incontri con
Khaled Fouad Allam*

Edizioni "Club Dossetti" - Parrocchia di Sammartini
Giugno 2005
Sammartini di Crevalcore (Bo)

INDICE

- Presentazione: Giovanni Nicolini p. 3
- 1° Incontro: Khaled Fouad Allam p. 11
- 2° Incontro: Khaled Fouad Allam p. 19
- Dibattito p. 29
- Relazioni conclusive p. 37
- “Le otto sapienze”: racconto di Khaled Fouad Allam ... p. 43

Relazioni trascritte ed elaborate ad uso dei partecipanti alle sessioni della Scuola della Pace senza revisione dell'oratore, a cura del Club Dossetti c/ o parrocchia dei SS. Francesco e Carlo di Sammartini – Crevalcore (Bo).

Presentazione

Giovanni Nicolini

L'incontro che avremo in questi giorni mi spinge a qualche riflessione più allargata alla vicenda grande e piccola delle Chiese del Magreb, cioè di tutta l'Africa settentrionale, queste sono passate attraverso un regime di tipo coloniale, dove soprattutto il mondo francese aveva delle presenze ecclesiali fortissime. Per esempio era norma che l'arcivescovo di Algeri, naturalmente un francese, fosse cardinale, tanto era rilevante la chiesa di Algeri.

Queste Chiese, con la decolonizzazione e il ritorno in madre patria di francesi ed altri, sono rimaste dei piccolissimi residui, costituiti in parte da popolazione francofona, oppure, per quanto riguarda la Libia, anche di lingua e origine italiana. Inoltre vi è il fenomeno di giovani che vengono dall'Africa nera, e quindi sub sahariana, a fare studi universitari nelle grandi città del Nord Africa, quali Rabat, il Cairo, Tunisi e Algeri stessa.

Sono dei giovani africani cristiani di pelle nera, quindi non popolazioni arabe. In tutto il Magreb vi è un solo vescovo arabo, l'arcivescovo di Tunisi. Tutti gli altri sono francesi, a parte il vescovo di Tripoli, che è italiano. Tutta questa zona del Nord Africa è stata radicalmente trasformata da quello che nel rapporto con il mondo arabo (da chiarire) e quindi musulmano (su questo punto dovrò dire qualche cosa) è stato inevitabile e cioè il tema del petrolio. Questo tema segna tutto il secolo ventesimo e in particolare la sua seconda parte. Anche tutto il deserto geograficamente si trasforma. Ho conosciuto l'anno scorso a Roma il vescovo del Sahara. Fino a qualche decennio fa era il vescovo di oasi e aveva cappelle di fango nelle diverse oasi. Adesso invece ha villaggi che sono diventati città di centocinquantamila abitanti, nel deserto, vicino a pozzi d'estrazione e a grandi raffinerie. Il problema del petrolio è centrale per capire queste difficoltà.

Fatta questa premessa sulle Chiese del Magreb e venendo a noi, la prima cosa che si deve dire della Chiesa Cattolica nei confronti del mondo musulmano, è quella di una gravissima omissione, vale a dire di non tenere assolutamente conto di una cosa importantissima che la Chiesa Cattolica ha come suo patrimonio straordinario: la presenza di Chiese immerse nel mondo musulmano. Di questo noi non abbiamo tenuto conto, della loro secolare, talvolta millenaria esperienza. Sono chiese che praticano la con-

vivenza difficilissima nel mondo islamico. Difficilissima perché sono minuscole comunità cristiane che vivono un clima ottimo di relazione e di rapporto, se le cose vanno bene. Se le cose vanno male, e tutto il mondo arabo immediatamente reagisce allo stesso modo, queste piccole comunità ne risentono fortemente. Un esempio, una cartina al tornasole: scoppia la guerra in Irak, ma voi non sentite nessuna voce ufficiale della Chiesa di Roma preoccupata per i nostri fratelli cristiani cattolici della Chiesa di là. Il loro essere irakeni nel regime di Saddam è prevalente sul fatto che loro siano dei cristiani cattolici che abitano là.

Non abbiamo fatto tesoro di questo, non gli abbiamo nemmeno chiesto cosa vuol dire, come si fa.

Noi invece, in questo momento dobbiamo restringerci praticamente a quelli riuniti in questa stanza. Abbiamo avuto la fortuna negli ultimi trent'anni dell'esperienza della comunità monastica di Monteveglio che ha detto con molta semplicità che c'è modo e modo di andare nelle terre di missione. Per esempio: nell'Africa sub sahariana, abitata ancora da popolazioni di religione animista, ci vai con l'idea netta e precisa che annuncerai il Vangelo e li battezerai. Con una cultura forte, sia dal punto di vista religioso, sia da punto di vista della sapienza della cultura e della tradizione, come il mondo arabo, tu non converti nessuno e la missione sta prima di tutto nella grazia grande di nominare il nome di Gesù e di celebrare la Messa anche in queste terre, di avere con questa popolazione un rapporto di conoscenza, di stima, di affetto, di grande apertura reciproca. Quando inizia il Ramadan, l'Arcivescovo di Algeri va a rendere omaggio alla comunità musulmana, che alla fine fa una festa, alla quale l'arcivescovo è invitato e anche le autorità religiose musulmane tengono conto del Natale cristiano, ecc ... Cioè, c'è uno scambio di gentilezza.

Il caso più clamoroso fu quello dell'Arcivescovo di Rabat, che, in quanto dignitario religioso, faceva parte del consiglio del re e non capì perché per un lungo periodo di mesi, due anni fa, continuamente era invitato a cena a corte, dal re, solo lui e quegli lo intratteneva per tutta la sera in un colloquio a due facendogli moltissime domande sull'interpretazione di certe cose ed in particolare sulla condizione femminile e sul matrimonio e l'Arcivescovo, tutto contento in una conferenza a Roma, presenti tutti i vescovi del mondo Arabo, chiamati dal Papa per la visita "ad limina", cui ha avuto la fortuna di essere presente, l'Arcivescovo raccontava che il frutto di questi lunghi incontri andò in due direzioni: il primo è che il re gli disse nell'ultimo di questi incontri che stava per sposarsi e che però avrebbe fatto una cosa completamente assente dalla tradizione musulmana e cioè che lui avrebbe presentato la sua fidanzata come la sua sposa. Nella tradizione

musulmana la moglie è sempre presentata come la madre dei figli, ma non in una relazione diretta con lo sposo, non in una relazione di reciprocità, come dice in qualche modo la parola sposa. Questo fatto ha avuto un suo seguito di laicità nel fatto che è avvenuta una riforma giuridica del diritto matrimoniale, che sostanzialmente frena verso l'annullamento il ripudio e lo sostituisce con il divorzio o forme più consone in qualche modo alle nostre tradizioni cristiane laicizzate.

Queste piccole Chiese, chiamate dall'Arcivescovo di Algeri "Chiese della debolezza", sono realtà molto importanti. La Chiesa di Algeri si dedica assolutamente alla carità; ha collocazione nelle situazioni più povere e più difficili delle grandi città e del territorio e i cristiani sono noti perché fanno del bene. Ciò porta a maturazioni molto grosse dal punto di vista spirituale. La Maria sorella, che è qui, potrebbe raccontarvi molto di più, per esempio di un grande santuario, collocato in un punto dominante la città di Algeri e dedicato alla Madonna nelle sue forme più tradizionali, assolutamente preconciliari - potremmo dire di una Chiesa di regime colonialista – che è frequentatissimo dai musulmani, i quali però vanno in questi luoghi per fare molte domande e quindi l'Arcivescovo è preoccupato di avere sempre delle persone che possano rispondere a domande sulla Madonna, su chi è, sul suo rapporto con Gesù, su come lei è presente nel Corano, i suoi legami con Abramo, ecc... Quindi tutte questioni importantissime e delicatissime.

Tralascio il fatto che c'è poi stata addirittura una tradizione passata, soprattutto di stampo francese, ma dove anche la Chiesa italiana ha fatto cose importanti per la sua presenza coloniale in queste zone dell'Africa, di vero dialogo con l'Islam.

E lì ci sono stati uomini della Chiesa che hanno portato avanti la cosa in modo fortissimo, forse anche un po' ingenuo e romantico.

Noi stessi qui, molti anni fa, quando veniva, molto giovane, questo nostro amico che adesso vedete, che non era ancora diventato l'uomo importante che adesso è, veniva un vecchio frate francescano che era stato un grandissimo protagonista del dialogo con i musulmani, che era stato considerato anche un po' pazzo e che però certamente aveva espresso una straordinaria speranza. Tutto si è fortemente dimenticato, impoverito, lasciato da parte, e purtroppo la Chiesa italiana ha vissuto finora la presenza musulmana nel clima psicologico generale dell'invasione dei popoli, perché effettivamente siamo stati un po' sfortunati, in quanto noi non abbiamo avuto effettivamente un'immigrazione. Noi, che siamo stati sempre un paese di forte emigrazione, abbiamo avuto in realtà degli spostamenti di popoli verso di noi, a motivo della vicenda dei Balcani e dell'Unione Sovietica. Per esempio oggi Bologna, come gran parte dell'Italia, è piena di una po-

polazione rumena: 4 anni fa i rumeni non c'erano e c'erano i curdi. In un paese di nessuna tradizione immigratoria quale la Germania abbiamo campi tipo lager, ma belli, fatti bene. Qui da noi è tutto un disastro. Basti dire, per esempio, che in Italia tutti questi lavoratori, come nel resto d'Europa, in grandissima maggioranza vengono per trovare lavoro e guadagnare un po' di soldi, un po' di più di quello che riuscirebbero nei loro paesi, vengono per il lavoro, ma le categorie del lavoro in Italia si sono del tutto tenute fuori dal problema immigratorio.

In Germania sono solo le organizzazioni del lavoro, cioè imprenditori e sindacati, che si occupano del problema immigratorio e lo organizzano. Non legiferano, ma propongono leggi, che poi divengono leggi dello Stato. Comunque sono loro i protagonisti. Giancarlo Micheletti mi racconta che in una città tedesca, per esempio alla periferia di una città come Hannover, si incontrano fabbriche dove tutti parlano turco e tutte le scritte della fabbrica sono in turco, perché lì ci vanno i turchi. Quando un turco arriva in Germania sa già che lavoro avrà, dove andrà, che casa gli assegneranno, quale sarà l'inserimento dei propri figli nella scuola, quale il rapporto sanitario, ecc..., perché tutto è a partire dal lavoro. Da noi, invece, chi opera sono le Prefetture e le Chiese, che sono proprio gli organismi più disadatti a doversi occupare di questi problemi, perché lo fanno o con lo spirito di Scelba o con lo spirito del card. Schuster, e quindi comunque senza una tradizione di razionalità.

Le Chiese a tutt'oggi non hanno fatto niente. Continuo a sentir dire che bisogna evangelizzare i musulmani. Se consideriamo la grande tradizione della convivenza tra cristiani e musulmani si sa una cosa: se "evangelizzare" vuol dire che io ti annuncio il vangelo e ti battezzo, questa evangelizzazione non si dà.

Se si obietta che in altri paesi si fa così, ci si dimentica che in quei paesi ci si è andati con forze di conquista. Classicamente noi siamo andati in missione dietro gli eserciti che sono andati a stabilire le colonie, tanto che ancora oggi le Chiese nell'Africa e nell'Africa subsahariana, sono Chiese o di tradizione francese o di tradizione inglese, a seconda di chi è arrivato prima. La Tanzania ha alle sue spalle una tradizione inglese solamente, perché i tedeschi, che avevano un'unica colonia in Africa, il Tanganika, persero la guerra e quindi al posto dei tedeschi arrivarono gli inglesi. Quando gli inglesi se ne sono andati, sono arrivati gli italiani, che, non avendo le colonie, sono andati molto più pacificamente e liberamente e con molta maggiore buona fama di tutti gli altri.

Gli italiani, fino alla prima guerra nel Golfo, sono stati stimatissimi in tutti i paesi poveri, perché di loro non si conosceva altro che i milioni di suore bergamasche, bresciane e brianzole che sono andate là per fare la mis-

sione. La dissociazione da mire espansionistiche era più affermata.

Adesso siamo decisamente passati dall'altra parte e siamo considerati "americani" e quindi "cristiani". Questo è il problema: che adesso l'assimilazione in tutti questi paesi poveri è così.

L'Africa, che non c'entra nulla e non ne sa nulla, era piena, in tutti i posti, nelle capanne, sull'altipiano dell'East Africa, ecc..., di ritratti di Saddam Hussein. Per molti anni ha avuto le fotografie di Nasser e quindi quelle degli uomini di quest'altra parte del mondo, che provavano a fare un grido e che per questo venivano ad essere oppositori dell'Occidente e l'assimilazione tra Cristianesimo ed Occidente invasore si è molto affermata.

Quindi l'annuncio dell'evangelo, inteso come direzione verso il battesimo, non si dà. D'altra parte, non avendo tratto insegnamento da questi esempi, non sappiamo nulla di quest'interessante convivenza, dalla quale invece ci sarebbe tantissimo da imparare.

Per fortuna non è difficile imparare quando la vita consente che queste convivenze arrivino.

Quindi non è assolutamente vera l'accusa secondo la quale la Caritas di Bologna accoglie, ma non evangelizza.

Non sappiamo neanche cosa vogliono dire queste due parole. Primo, non accogliamo nessuno, ma ci saltano addosso e quindi dobbiamo cercare di fare qualcosa rispetto all'affettuosa insistenza di questi amici, che hanno bisogno di tutto e quindi bisogna aiutarli.

La teologia cattolica ha fatto una riscoperta interessante circa la paternità di Dio e ha dovuto ricordare i capisaldi della teologia più tradizionale, secondo la quale per noi Dio è il Padre. Il Padre di Gesù Cristo è il Padre di tutta l'umanità. Secondo la genealogia del Vangelo secondo Luca da Gesù Cristo si risale fino ad Adamo perché Adamo è il capostipite di tutti. In realtà quel Cristo, figlio, "come si credeva", di Giuseppe, e invece lo era di una persona un po' più importante, è morto per tutti. Queste sono state delle acquisizioni non piccole e bisogna dire che è un grande dispiacere che mentre le Chiese dicono: "Bisogna annunciare il Vangelo!", in realtà non succede niente perché non si capisce come si fa.

Allora si è provato in questi anni, nelle Chiese dell'Emilia Romagna, a dire: "Proviamo un po' a conoscerli, perché non li conosciamo", e allora si è fatto qualcosa.

Anche a Bologna c'è qualche persona e qualche prete molto bravo, che conosce bene l'arabo e ha studiato bene le cose. Queste persone hanno steso un documento interessante. I vescovi dell'Emilia Romagna lo hanno pubblicato solo per dire: "Va bene, così imparate qualcosa dei musulmani e capite che proprio con loro non si può andare d'accordo. Sono loro che

devono conoscere noi”.

Questo fa molto contrasto con i fatti semplici della vita, dove gli scambi sono molti.

La signora che ieri sera citavo, architetto di Bagdad, è qui fuggita dal regime di Saddam, è una persona povera, che con grandi avventure è riuscita a portare qui i suoi bambini, con grandi pericoli e sofferenze. Suo marito è un ingegnere e adesso vive facendo l'assistente in un dormitorio. Questa signora spiegava in una riunione in Curia che un prato con fiori unicamente di colore giallo è noioso, mentre, se ci sono anche i fiori rossi e azzurri, il prato è molto più divertente. Ma questo assolutamente non divertì il vescovo presente, che disse: “Ma che, scherziamo? Stiamo qui a perdere il tempo? Qui bisogna che loro diventino cristiani”, cosa che significa soltanto che lui non ha mai provato.

Perché, siccome in casa nostra si beve molto vino e quindi abbiamo una botte di vino con un rubinetto in fondo, un nostro amico curdo irakeno mesce il vino e questa cosa gli piace. Prepara le brocche per tutti e lui è un musulmano, il vino non lo sopporta, fa fatica anche dal punto di vista olfattivo. Una presenza così è importantissima, per lui e per noi. Impariamo tante cose, soprattutto a volerci bene nelle nostre diversità, che sono anche dei piatti meravigliosi di cucina che lui sa fare, con il problema che noi, mangiando quasi sempre maiale, abbiamo sempre il problema di stare attenti a fare delle cose adatte per lui. A partire da questo si parla di molte cose, si ritrovano tantissimi punti comuni, sentimenti comuni. Soprattutto, per quello che riguarda l'esperienza cristiana, noi siamo tanto matti da pensare che questo omino nato in una colonia romana un po' più di duemila anni fa, essendo il Figlio di Dio, è il tipo universale di umanità. Noi riconosciamo questo Gesù anche in tantissimi fratelli di queste altre culture, di questi altri desideri e siamo felicemente sorpresi di trovare sprazzi del Figlio in tante concezioni tanto che addirittura ci vengono dei dubbi. Quali sarebbero? Per esempio che l'importante è che l'Islam sia un buon Islam.

Compiacersi perché l'islamico venendo qui si mette a bere prima birra e poi vino e poi lo trovi una sera disteso sul marciapiede e dire “Vedi, che l'islam non conta niente, che si assimila subito”... , a parte che noi abbiamo un bel coraggio, come se noi fossimo dei buoni cristiani.

E poi credo che sia gravissimo: dai testi del Vecchio Testamento e soprattutto da quelli del Nuovo Testamento sembrerebbe di dover essere molto più prudenti, nel senso che anche i buoni musulmani e i buoni animisti stanno andando verso il paradiso del Signore. Questo non toglie che, se tu hai scoperto i tortellini e io sono rimasto al riso al burro, tu non debba venire a dirmi “Mai una volta in vita tua hai provato i tortellini”?

In realtà la missione ha quelle ragioni famose che il cardinal Biffi con molta

prudenza sapeva dire e cioè che, per noi cristiani, se è vero che il cristianesimo è vero e bello, dovrebbe esserci insopportabile che una persona che conosciamo e a cui vogliamo bene non ne sappia mai niente. E quindi il desiderio della missione, lui diceva, non è quello di dire “... altrimenti la gente non va in Paradiso”, ma: “Il Padre eterno ha un tal desiderio di tirarsi su tutti, che continua a trovare tante piccole scuse nel Vangelo per tirarsi su anche quelli che non penseremmo”.

Anche quel musulmano affiliato a una setta violenta, che però ti ha dato una volta un bicchiere d'acqua, non perderà la sua ricompensa.

Quindi non è problema di Paradiso/inferno, ma è problema di bellezza della vita, di luminosità della vita e quindi, perché non porti una buona notizia che fa più bella la vita?

Io sono un sostenitore del fatto che bisogna recuperare la possibilità che un animista poligamo che si battezza possa continuare un po' a fare il poligamo. Però non c'è dubbio che, quando trovi una donna africana che non è in poligamia e che è la donna del suo uomo, ci tiene moltissimo a dirtelo, perché lei si ritiene una donna riscattata, liberata perché, invece di essere la seconda, terza quarta moglie, è la sua donna!

E anche lui ha imparato che, essendo il suo uomo, anche lui può prendere su il suo bambino e portarlo un po' a spasso. Quindi, se tu vedi in un villaggio un uomo con un bimbo in braccio, tu sai che è un cristiano. Perché è una acquisizione nuova, diversa, il che non vuol dire che lui andrà in paradiso mentre il suo vicino di capanna non ci andrà, ma che abbiamo avuto il piacere di fare partecipe della nostra mensa questa persona. Mi pare che sia questa la strada che si deve fortemente desiderare. E' anche per questo motivo che abbiamo desiderato conoscerci e così abbiamo già la possibilità di attuare questo desiderio.

1° Incontro

Khaled Fouad Allam

Questa mattina l'approccio che cercherò di dare è più legato al pensiero contemporaneo nell'Islam.

Esso emerge con relativa difficoltà a causa delle condizioni esterne e della situazione nella quale si trova in generale l'intero mondo musulmano, immerso tra conflitti, guerre e prese di posizione diverse in merito all'interpretazione del messaggio dell'Islam.

In particolare, da un paio di anni (dico un paio di anni, anche se in realtà si tratta di una storia lunga quasi come quella del '900, soprattutto a partire dagli anni '30) si assiste nell'Islam a quello che chiamo "monopolio" dell'interpretazione fondamentalista del Corano. Questo monopolio ha proprie strategie, propri uomini, proprie regole, una propria visione del mondo, che impediscono ai musulmani di avvicinarsi ad un altro tipo di orizzonte. Esso trasforma completamente non soltanto la lettura del testo, ma anche la relazione che si instaura tra l'essere e il testo, dando spesso anche degli effetti paradossali. Per esempio, la gioventù tende a considerare il Corano, che è prima di tutto mistero, una specie di "Codice della strada", nel quale il testo viene ad essere intrappolato non tra due visioni, ma tra due ossessioni, presenti in particolar modo nelle società tradizionali, toccate di recente da processi di modernizzazione e che sono legate, antropologicamente parlando, al passaggio tra puro e impuro, divieto e non divieto, che si traducono in forme di aggregazione sociale e in comportamenti dei musulmani tra loro. Questo spiega perché il musulmano tende a passare più tempo in comportamenti di tipo rituale ed esterno, più che in una relazione di autenticità con il testo coranico, mentre è richiesto proprio questo quando si parla di testimonianza nell'Islam: l'essere autentico. L'essere autentico nell'Islam non passa attraverso una visione meccanica del testo, ma attraverso l'interiorizzazione di cose, che rimangono misteriose perché legate a un concetto della teologia nell'Islam. Da una parte il destino del mondo e delle cose e dall'altra anche il senso del governare le cose. Il Corano è un testo di governo: la parola di Dio governa!

Quando leggiamo alcuni passi del Corano, mi appare netta l'idea dell'imparare a governare le cose. C'è sempre questa ambivalenza, che non è solamente ambivalenza musulmana, ma una differenza di fondo, che tende a distruggere ciò che ci è necessario, cioè l'autenticità. Tendiamo più ad andare verso il mondo dell'esterno, verso l'esteriorità, piuttosto che verso

il mondo dell'interiorità. Così si crea un divorzio tra esteriorità e interiorità e questo è male e provoca alcuni comportamenti abnormi, come, per esempio, quello di chi sgozza dei fratelli mentre recita delle sure del Corano, che così si macchia di sangue.

La riflessione di oggi inizierà con un versetto che io leggo ogni mattina quando mi alzo.

E' la *Sura della luce*:

Dio è la luce dei cieli e della terra e assomiglia la sua luce ad una nicchia in cui è una lampada e la lampada è in un cristallo e il cristallo è come una stella lucente, e arde la lampada dell'olio di un albero benedetto, un olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brilla, anche se non lo tocchi fuoco. E' luce su luce; e Iddio guida alla sua luce chi egli vuole, e Dio narra parabole agli uomini, e Dio è su tutte le cose sapiente.

Vi ho letto questo versetto, citato da molti commentatori musulmani, perché in realtà, se c'è nella nostra contemporaneità una crisi che a me pare evidente, essa può essere interpretata come debolezza/mancaza della luce. Che cosa significa debolezza/mancaza di luce all'interno dell'Islam e del mondo musulmano? Ci possono essere delle griglie di letture variegata, che però alla fine portano nella medesima direzione. Questa debolezza della luce, questa luce molto sfumata, non ci permette di percepire l'orizzonte, il che ci obbliga a riformulare il pensiero sulla relazione fra la Parola divina e la comunità degli esseri umani, in funzione, oggi, di una doppia necessità teologica, senza la quale non si ha più la possibilità di rigenerare, non tanto la Parola divina, quanto la relazione che si instaura tra la Parola divina e il nostro essere nel mondo.

Questa doppia necessità teologica è per me fondante una riflessione continua e si riferisce alla necessità, oggi, di una "teologia della crisi" e, in relazione a questa teologia della crisi, oggi, la necessità di una "teologia dell'alterità".

Che cos'è questa teologia della crisi all'interno dell'Islam e nella relazione tra Islam e mondo?

È la consapevolezza di una lettura che si costruisce su un doppio paradigma: il primo è l'essere nella storia e il secondo è come trasformare l'essere nella storia in una funzione teologica nell'Islam. Che cosa vuol dire storicamente questo?

La relazione tra l'essere nella storia e una teologia della crisi ha lo scopo essenziale di trasformare le inquietudini del nostro tempo, in quanto musulmano nel mondo e con il mondo, non in risposte effettive, perché non ci sono risposte.

Come ho detto nel mio libro *Lettera a un kamikaze*, le risposte alle nostre

inquietudini sono sempre il frutto di cattivi maestri e di una lettura del testo e delle tradizioni giuridiche dell'Islam, che, invece di trasformare le inquietudini del nostro tempo, le paralizza completamente, inserendole in una condizione storica dell'Islam (è il gioco delle due verità: la verità storica e la verità universale) segnata da una concezione del mondo non più metafisica e teologica, ma ideologica.

Questo implica una modalità di lettura del testo legata ad una specie di revanscismo della storia, in cui l'idea stessa di salvezza è completamente annebbiata e la Parola divina assume le caratteristiche di un messaggio ideologico violento, nel quale i musulmani vengono ad essere relegati.

Questo fatto svuota completamente l'essenza stessa del messaggio, che in sé non può che essere un messaggio che trascende la storia.

In questo senso, il versetto fondamentale della sura della luce, *Un albero, un ulivo, né da oriente, né da occidente* ha questo significato di trascendenza dalla storia. Infatti, questo versetto, questa Parola divina ci chiede non soltanto di uscire dalla dimensione storica, ma anche di entrare all'interno del nodo per il quale la nascita dell'Islam si è iscritta in un messaggio di tipo universale.

Ma di più ancora: che cosa richiede l'assunzione di questa teologia della crisi? Richiede la consapevolezza del nostro sguardo sul mondo attuale, caratterizzato da un'inedita violenza che nemmeno noi sappiamo governare e ci obbliga a ripensare all'interno dell'Islam i meccanismi di produzione della nostra violenza, che non è soltanto una violenza nei conflitti internazionali, nella geopolitica mondiale, ma una violenza interna a noi. Può essere sociologicamente una violenza nelle famiglie, nei rapporti tra uomini e donne, tra le generazioni, tra genitori e figli, una violenza all'interno di chi cerca di produrre pensiero, di chi pensa, chi scrive, chi dice, chi afferma un dire per pensare il mondo, una violenza che talvolta non soltanto è matrice delle nostre inquietudini, ma ci accompagna permanentemente, quando gente come noi - non sono l'unico - riceve dai nostri fratelli minacce di morte; siamo condannati a morte quando accendiamo i nostri computer e leggiamo le *fatwe*, le nostre condanne a morte da parte di alcuni integralisti. Tutto questo ci obbliga, al di là dell'uscita dai meccanismi della paura, ad una riflessione sullo stato e sulle condizioni nelle quali si costruisce e si alimenta questa crisi all'interno del nostro mondo e questa crisi non può non interrogare.

Un elemento che collega qualunque fenomeno religioso è il fenomeno della violenza, che nell'Islam è molto più complicato. Tutte le società, dalle più semplici alle più complesse, producono violenza. Non esistono società che non producono violenza. Anche nell'atto stesso di mangiare esiste una violenza, ma non tutte le società risolvono allo stesso modo la violen-

za. Direi che nel cristianesimo è molto più facile; la questione della violenza è molto più ridicibile all'assunzione stessa della crisi. Perché, come sapete meglio di me, Cristo è la figura paradigmatica, che, assumendo tutti i peccati del mondo, risolve il problema del male e della sofferenza. Non vuol dire che il cristianesimo non ha prodotto violenza, ma che c'è questo passaggio fondamentale della figura di Cristo, che, attraverso il sistema detto della "violenza mimetica", riesce a risolvere questa violenza. Il Dio, il Cristo in croce, riesce in questo. Nell'Islam non c'è questo. Non è che i musulmani possono dire: "Maometto, morto, risolve i problemi della violenza.". Maometto è profeta, ma con caratteristiche della profezia che sono totalmente diverse da quelle presenti nell'ambito cristiano. Però, come il Cristianesimo, l'Islam produce violenze inerenti alla sua stessa società, violenze dettate certamente da condizioni storiche, ideologiche, sociali e culturali del tempo, ma comunque violenze. Come ribaltare la questione? E' la religione, il sistema religioso che deve interrogare la violenza, o è la violenza che deve interrogare la religione? Quale delle due strade scegliere, per entrare in maggiore profondità nella questione della violenza? Perché è la questione della violenza che ci interroga e interroga tutto ciò che noi abbiamo fatto, tutto ciò che l'umanità ha fatto. La violenza non è soltanto una violenza strutturale; vale a dire che si può benissimo produrre violenza, pensando invece che stiamo producendo del bene. Ritorniamo sempre allo stesso principio fondativo: la maschera della verità, che prende la storia per verità universale e questo ci interroga in ogni nostra realtà. Interroga i meccanismi dell'esistenza, i meccanismi del sostare nel mondo, i meccanismi del nostro stare insieme, i meccanismi anche della nostra crescita.

Che cosa vuol dire crescere?

Possiamo analizzare la questione della violenza, per esempio oggi, all'interno della questione delle biotecnologie, delle manipolazioni genetiche, ecc., ecc. E ci possiamo domandare: "E' un bene? Produciamo del bene, della positività, o produciamo della violenza?" E tutto questo non ha a che fare solo con l'etica. Cioè, non si tratta di fare un catalogo delle buone opere e delle cattive opere. Si tratta essenzialmente di ripensare perché c'è Cristo per voi e perché per me c'è il Corano. Perché ci sono queste parole? Come mai, nei momenti più bui dell'umanità, nei momenti più abnormi delle crisi che attraversiamo, la lettura di queste parole tende ad essere sempre più edulcorata e trasformata non in parola autentica, ma in una funzione di direzione che tende a spostare il rapporto tra universalismo e storia?

Una teologia della crisi oggi nell'Islam deve consapevolmente mettere a fuoco una serie di paradigmi senza i quali la lettura di questa parola può essere vana.

Un paradigma è la consapevolezza che le nostre società, il nostro essere nel mondo può produrre violenza.

L'altro paradigma di una teologia della crisi deve basarsi, secondo la mia riflessione, su due elementi fondativi.

Uno è la riflessione sulla sofferenza: non una sofferenza che interroga noi stessi su noi, ma la mia sofferenza nella mia relazione con l'altro. E' la consapevolezza che io, quando mi spingo verso l'altro, innesto comunque una serie di onde sofferenti. E quali sono queste onde sofferenti? Sono la difficoltà che noi abbiamo di comunicare, di parlare e di trovare l'essenzialità del verbo. Dove sta l'essenzialità del verbo nella mia relazione con l'altro? In prosecuzione alla ricerca dell'essenzialità del verbo, ciò che deriva dagli atti umani. Perché, come dicevo ieri, anche una teologia ha bisogno di una certa corporeità, fisicità, nelle nostre espressioni. Mi ricordo di un libro pubblicato anni fa da Italo Mancini dove si parlava delle carezze, come se paradossalmente in questo mondo, in questo momento, l'umanità avesse bisogno di una enorme carezza. Questo non vuol dire soltanto affettività. Carezza è anche consapevolezza che si instaura una relazione con l'altro e che questa relazione con l'altro è una relazione "effettiva" e che questa relazione "effettiva" non produce di per sé una serie di relazioni di tipo meccanico e sociale.

Non è come diciamo, con una parola che a me non piace, una società "multiculturale". Una società multiculturale è un dato di fatto, è una specie di visione dall'alto, dall'aereo, ma la società di oggi è una società che soffre per l'assenza di una carezza, perché la carezza è simbolo, è metafora, non della presenza dell'altro, ma dell'esistenza, del senso di esistenza, dell'esistenza dell'altro. Ma per raggiungere questo scopo è necessario instaurare una relazione diversa con la parola divina, cioè un'altra lettura. Una lettura produttiva di significato, che si sbarazzi completamente delle aporie, dei condizionamenti nei quali il nostro mondo è immerso, che sono le aporie della storia, dell'ideologia delle tensioni all'interno di queste società, che implica due cose.

Ritorno sul versetto del Corano di cui parlavo ieri: *Iddio non muta mai la Sua grazia a un popolo, avanti ch'essi non mutino quello che hanno in cuore*. Il cambiamento richiede due cose: una è la nostra responsabilità, il nostro sì nella storia. E, una volta assunta questa responsabilità, l'altra è la capacità di trascendere la responsabilità della storia verso la direzione che è, metaforicamente parlando, quella della carezza verso l'umanità. Non ho detto il bacio, perché un bacio si interrompe, la carezza continua: è diverso. Il bacio può essere una salvezza egoistica, la carezza spinge tutto il corpo, tutta l'anima verso questa assunzione.

La questione, oggi, della sofferenza ha varie connotazioni in questa teolo-

gia della crisi. Di fronte alla questione della sofferenza nasce la necessità di delineare tutto ciò che ha a che fare con l'autenticità.

Che cosa vuol dire essere autentico per il musulmano oggi? Essere autentico per un musulmano oggi vuol dire saper assumere anche un'altra direzione, una direzione, cioè, diversa dalla propria. Quando parlo di "crisi", mi riferisco al senso marxiano della parola, cioè di accentuazione delle contraddizioni che emergono in noi, dentro di noi e attorno a noi. Queste contraddizioni fanno intravedere che la storia è interna a noi, dentro di noi, con noi. La storia le fa emergere, le "snoda" e contemporaneamente esse "dirrottano" la storia stessa; per questo la sofferenza ha un senso, ha un significato. Se questo "divertimento" della storia è un mettere a nudo l'umanità, per noi questo significa mettere a nudo questa parte dell'umanità, che è l'Islam.

In una *teologia classica* troviamo la scala dei 99 bei nomi di Dio. La pronuncia di ciascuno dei bei nomi di Dio, (nella tradizione teologica islamica Dio ha 99 bei nomi) lo Spirito, il *Karim*, il bello, ecc... , ci porta ad una ascensione spirituale, celeste e l'ultimo punto corrisponde al momento mistico dell'estasi in Dio, del perdersi in Dio, che è il *panà*, quando, una volta pronunciato l'ultimo nome di Dio, l'essere si perde nel volto di Dio; cioè, le due persone, quella di Dio e quella della fisicità nel nostro corpo, si annullano completamente in nome della parola rivelata, che per il Musulmano è quella del Corano e quindi del volto di Dio nella parola di Dio. Queste procedure "teologiche, mistiche" probabilmente oggi nella teologia della crisi sono riversate in questo ambito di contraddizioni all'interno della storia. Cioè, le crisi storiche che stiamo attraversando sono un po' come dei veli sui quali si trasformano e si tendono le maschere che portano la verità storica a snodarsi da una parte e a denudarsi nello stesso momento. Fino ad arrivare, e non siamo ancora arrivati, a ciò che potrebbe essere chiamato la nuda verità. Strutturalmente, che cosa significa questo? Per il musulmano significa pensare che il Corano sia come un "Codice della strada", che cioè sia sufficiente fare le cinque preghiere rituali, portare il velo e la barba e fare altre cose simili per avere la tranquillità spirituale, senza preoccuparsi nemmeno di come stanno le cose nel mondo. Ma significa semplicemente che questo passaggio non è un passaggio storico per nessuno di noi, nemmeno per il cristianesimo e nemmeno per l'ebraismo o per le altre religioni (alcuni dicono "passaggio epocale", ma a me non piacciono queste parole elevate).

Per me è un "passaggio verso l'effettività", verso le "cose effettive". Cosa vuol dire "cose effettive"? Per me "cose effettive" in una teologia della crisi sono "cose che provocano degli effetti" e questi possono essere dolorosi, ci possono far stare male, come quando io talvolta ricevo una minaccia.

Non si sta bene, si sta male. Però sono cose necessarie, perché l'effettività e gli effetti prodotti hanno uno scopo, una funzione essenziale, che è quella di definire l'esatta realtà. Che cos'è la realtà? E' la realtà apparente delle cose, come quando noi mettiamo un profumo. Che cos'è la realtà di noi? Il profumo in sé o il rapporto tra il nostro corpo ed il profumo? Come è possibile scindere le due cose? Qual è l'esatta realtà del nostro essere, così profumato? Il profumo da solo, o il nostro corpo che si polverizza nel profumo? E le crisi della storia sono un po' queste. Cioè le crisi della storia assumono nella situazione odierna dell'Islam la consapevolezza di un nuovo principio di realtà. E come si traduce questo principio di realtà? - E non è arrivato ancora - Come lo si assume, come lo si può verificare?

Sono cose che dico da tempo. Probabilmente, nonostante il caos infernale intorno a noi, si sta avviando un passaggio netto dall'Islam come sistema, a un'altra cosa, per la quale probabilmente è nato l'Islam, e cioè l'Islam come testimonianza. Questo passaggio si costruisce, si muove, si definisce oggi attraverso l'Islam della violenza, una violenza che non è più una violenza di tipo strutturale, ma una violenza che interroga la nostra relazione tra la rivelazione della Parola e il nostro essere nel mondo.

Per poter riformulare la nuova situazione siamo quindi obbligati, oggi, nel nostro essere nel mondo, a una teologia della crisi, declinata secondo i paradigmi di cui ho parlato prima: il paradigma della sofferenza e il paradigma dello snodo delle verità, e congiunta ad un altro aspetto, espresso da una teologia dell'alterità.

Cosa vuol dire tutto questo? Vuol dire che in realtà si pone il problema della salvezza.

Tutte queste riflessioni implicano la nostra responsabilità nella storia, ma allo stesso momento implicano la nostra uscita dalla storia, per essere ancora meglio nella storia, che diventa principio di realtà. Implica anche la consapevolezza che comunque tutto questo non ci farà scappare dalle nostre sofferenze, dalle inquietudini quotidiane, dalle malattie, dalla vecchiaia, dal disordine nel mondo, ma ci obbligherà invece a pensare, di fronte alle malattie, alla vecchiaia, alla nostra difficoltà di stare nel mondo e di comunicare con gli altri, ad instaurare un rapporto di autenticità, che passa attraverso una nuova lettura e una nuova interiorizzazione per noi della parola rivelata

2° Incontro

Khaled Fouad Allam

Appaiono oggi nel mondo dei fatti del tutto nuovi, inediti all'interno del mondo musulmano, in quanto l'Islam non si struttura più come fino a pochi decenni fa all'interno di un mondo musulmano ("Dar al Islam"), ma si struttura nel mondo e con il mondo.

Possiamo dire che oggi l'Islam è un Islam della diaspora e questo, in quanto tale, non può non essere un elemento di crisi, in quanto la diaspora è dovuta allo spostamento a carattere definitivo di grandi masse di popolazione che per la prima volta nella loro storia vengono a trovarsi in minoranza in un mondo estraneo all'Islam. Questo fatto non è solo un fenomeno di natura sociologica, ma ha forti conseguenze di tipo religioso, che conducono ad un modo del tutto nuovo di essere nel mondo e con il mondo e necessita di una riflessione di tipo teologico e filosofico, che aiuti a riformulare uno stare dell'Islam nel mondo di oggi. Tutto questo, all'interno delle difficoltà storiche contingenti, quali la globalizzazione, la modernizzazione, ecc. Ma attenzione al gioco delle due verità!

E qui introduciamo nella riflessione di oggi un secondo elemento di crisi: riformulazione non vuol dire "cambiamento" tout court. Occorre fare attenzione al gioco delle due verità che sono: la verità storica e la verità universale, con il pericolo che la verità storica prenda le fattezze della verità universale. Riformulazione implica sì una crescita, ma contemporaneamente richiede l'emancipazione dalla storia. Questo secondo elemento definisce ancor più la "teologia della crisi" e l'ordine del cambiamento che assolutamente non deve derogare all'autenticità della relazione tra l'essere con il mondo e il confrontarsi con la rivelazione coranica. E questa necessità comporta un ulteriore aspetto della relazione tra Islam e mondo. Questi due elementi di crisi, scaturenti da fenomeni di carattere sociologico, ma con incidenze estremamente importanti dal punto di vista teologico, possono spiegare e descrivere indirettamente e in parte (sottolineo due volte: in parte) la riflessione teologica connaturata e connessa al passaggio tra Islam come sistema e Islam come testimonianza, passaggio richiesto e/o necessitato dall'Islam della diaspora, come suo elemento strutturale e fondante. Tempo fa feci su questo un articolo, a dire il vero un po' complicato, che poneva il problema di fondo sulla relazione tra la crisi e le guerre che il mondo musulmano vive, da una parte, e dall'altra, l'Islam

della diaspora. Cosa implica l'Islam della diaspora? L'Islam della diaspora implica qualcosa che purtroppo noi non sappiamo leggere e che però è presente. E' di fronte a noi, ma noi non siamo in grado di leggerla, perché siamo incapaci di vedere oltre la superficie del mare. Da questa implicazione scaturisce un altro elemento fondante di questa crisi, a me molto caro, indispensabile perché vi possa essere autenticità nella lettura, nell'interiorizzazione, nella relazione tra la rivelazione e l'essere con il mondo. Tale elemento è la solitudine dell'Islam. Una solitudine di tipo strutturale. E' il sentirsi in minoranza. Questo elemento non è di poca importanza, perché solitudine significa trauma, il trauma della ricerca dell'autenticità. Cioè, essere minoranza implica l'interrogarsi e l'interrogarsi implica la necessità della riflessione e della elaborazione del pensiero. E non esistono pensieri che si elaborino senza solitudine. La solitudine è un atto fondativo del pensiero e della riflessione teologica, in quanto ne determina le caratteristiche e le modalità di ricerca ed espressive, al di là delle contingenze storiche contingenti che hanno causato la diaspora e la conseguente solitudine. L'essere nella diaspora è la medesima condizione, in un certo senso, della candela nella notte. Ogni volta che noi muoviamo questa candela illuminiamo un angolo della nostra stanza, ma non riusciamo ad illuminarla tutta. Per vedere meglio dobbiamo fare dei passi, muro per muro, mobile per mobile, quadro per quadro. E da un passaggio ad un altro passaggio subentra la solitudine. La solitudine è necessaria all'elaborazione del passaggio, perché il pensiero non si elabora senza la solitudine e senza il passaggio. E nel passaggio c'è la crisi e nella crisi c'è l'assunzione della valenza di una certa solitudine. Dunque, cosa accade di nuovo oggi in questo Islam? E' la solitudine.

Solitudine non nel senso di essere isolati fisicamente e/o dagli altri, ma solitudine come azione di "retroversione" dello sguardo su noi stessi, cioè una azione necessaria per comprendere meglio il nostro essere immersi nel mondo e con il mondo ed elaborare un canale di trasformazione delle crisi e quindi di comunicazione. E tutto questo implica un vivere soli.

Alcuni ordini mistici nell'Islam hanno questo emblema: "Solitario nella folla". L'attuale crisi dell'Islam nel mondo contemporaneo è essere "solitario nella folla". Perché la relazione tra la solitudine e il mondo rende necessaria l'elaborazione di un canale di trasformazione della crisi e di comunicazione.

La ricerca di questo canale di comunicazione implica oggi una domanda fondamentale, che è la domanda e la sfida dei nostri tempi, che ripeto da molti anni e si trova in molti miei saggi e articoli. Questa domanda è: "Come vivere insieme"? Come vivere insieme in un momento nel quale non sappiamo, lo dico due volte: non sappiamo come vivere insieme? Non è la

prima volta che l'Islam si viene a trovare in una situazione così difficile. Nell'Andalusia del XII secolo, percorsa da conflitti culturali, politici e religiosi, si concludeva un importante capitolo dell'Islam medievale. Averroè ed Ibn Arabi vissero in questo periodo di intensi conflitti teologici e filosofici, in cui un mondo finiva e un altro stava per nascere. Ma l'interrogativo era allora lo stesso di oggi: come vivere assieme? Ed è per questo che noi non arriviamo a governare i meccanismi di produzione della violenza. Perché manca questo sguardo su noi stessi e perché probabilmente questa solitudine non è ancora arrivata al punto di esplodere in una dinamica produttiva. Questo si traduce nel fatto che spesso, come dato esistenziale connesso quasi di fisicità, i musulmani si sentono soli. Sia perché il contesto esterno è favorevole a tutto ciò, sia perché abbiamo fatto il peccato di omissione, in questo caso una omissione teologica. Infatti, in questo Islam della diaspora, iscrivibile in una prospettiva temporale degli ultimi 30/40 anni, in alcuni paesi europei sono presenti dei comportamenti nuovi nell'essere musulmano, delle nuove generazioni, talvolta anche dei nuovi ritmi, delle nuove visualizzazioni di ciò che può essere la relazione tra l'essere e la Parola rivelata. Qualcuno parla di una maggiore privatizzazione di Dio, ma trovo abnorme questa definizione sociologica del rapporto con Dio, perché Dio è già di per sé qualcosa di privato e contemporaneamente collettivo e interroga un io e un noi, cioè l'io ed il noi sono inscindibili. La frontiera pubblico/privato è solo una schematizzazione assunta dalla sociologia, che in tal modo cerca di capire questi fenomeni. Comunque, come ho detto sopra, i sociologi tendono ad individuare nella nuova relazione tra l'essere e la Parola rivelata, che si instaura nell'Islam della diaspora, una maggior individualizzazione del fenomeno religioso. Sono brutte parole e però sono quelle usate dalla griglia di lettura sociologica. Io non so se questa sia una condizione interna all'Islam della nostra contemporaneità, oppure qualcosa che è sempre esistito nel mondo musulmano; perché là dove si è trovato l'Islam, spesso si è adattato alla condizione del tempo. Esiste un Islam sciamanico, un Islam siberiano, ecc. L'Islam è sempre mutato.

E' la solitudine, che oggi anche nel mondo dell'Islam della diaspora è solitudine della gioventù, che può spiegare alcuni fenomeni legati al terrorismo. Peraltro nella questione del terrorismo c'è anche un forte interrogativo teologico. Fa pensare il fatto che dei ragazzi musulmani (io ho lavorato su questi casi), o nati in Italia o arrivati in età molto giovane, figli di immigrati, per esempio qualcuno dalla zona di Torino, siano finiti, in 4/5, a Guantanamo. Come mai è potuto succedere? Come, per esempio, ho studiato il caso di uno di loro che, nato in Francia, algerino di origine, che non parlava più l'arabo, ad un certo momento si è re-islamizzato ed ha messo le bombe sul treno TGV della Parigi-Lione nel 1995. Come mai questo

percorso (ritorno all'Islam) ad un certo punto si è interrotto ed è diventato come una prigione ed alla fine questo giovane è stato ucciso dalla gendarmeria francese? Questi fatti esprimono tutta la situazione attuale. In questa generazione di giovani musulmani il malessere nel mondo e con il mondo che essi sentono ha trasformato qualcuno di loro in demone e assassino. Questi fatti interpellano l'Islam su se stesso e sulla sua relazione con il mondo. Spesso ho paragonato questi ragazzi ai personaggi di Dostoevskij nel suo romanzo "I demoni". Sono ragazzi che si sono reislamizzati e poi sono andati in crisi e non si sono reoccidentalizzati, ma tal volta sono divenuti anarchici e hanno messo le bombe.

Nell'Islam esiste una relazione complessa con l'Occidente. Per esempio la teologia fondamentalista ha costruito sotto la parola Occidente un paradigma che è il paradigma di una malattia. L'Occidente è una malattia. Per esempio la teologia iraniana ha chiamato l'Occidente "occidentalite", come fosse una malattia tipo encefalite. Questo produce una relazione patologica tra l'essere musulmano e l'Occidente, per cui l'altro diventa oggetto di distruzione, una malattia che si deve distruggere perché con essa non c'è salvezza. E' terribile che a dei bambini venga instillato questo. Per esempio lo afferma il vice di Bin Laden in un suo scritto, che è il suo testamento e che si chiama "Cavaliere sotto la bandiera del profeta". Questi pensieri fanno breccia entro un segmento della nostra gioventù, nel mondo musulmano e producono cattivi maestri, come ho detto nel mio piccolo saggio "Lettera ad un kamikaze".

Tutto ciò pone un interrogativo enorme e complesso, perché ha incidenze in più direzioni. La questione dell'Occidente e la questione dell'altro, dell'alterità, che è la questione della storia dell'altro ed è anche questione del rapporto tra storia e memoria, che è anche il problema del perdono. Come perdonare? Perché mi pare evidente che per questi ragazzi, che proprio in Occidente scelgono queste strade, si pone il problema del loro essere musulmano nel mondo.

Si avvertono oggi dei cambiamenti che però sono orfani di una cosa essenziale e forse noi abbiamo peccato nel non costruire un dire che affermi una posizione e renda lecito un certo atteggiamento, una certa relazione con l'altro. Manca all'interno della teologia una "teologia della crisi", che cioè sia consapevole delle derive di questa crisi e riesca a produrre, non un sistema di assunzione di tipo ideologico, ma una teologia autentica che accompagni questo cambiamento. Di una teologia che affermi ad esempio che se una musulmana sposa un cattolico, un buddista, ecc., non va all'inferno, non è estromessa dalla comunità, non è estromessa dalla famiglia. Se vuol cambiare religione, può cambiare religione, anche perché nel Corano c'è un versetto che dice che non vi deve essere nessuna costrizione di religione.

Ci sono elementi che hanno la loro specificità nella trasformazione della realtà e che inducono comportamenti nuovi che non derogano assolutamente al fatto di dirsi musulmani. Ma questo pone immediatamente il problema di cosa significhi oggi essere musulmani.

La situazione attuale è che spesso noi ricordiamo questi comportamenti, che però rimangono completamente esposti al nostro silenzio, per cui, o io mi assumo la responsabilità di questo silenzio, o altrimenti le persone diventano oggetto del lavoro di quei cattivi maestri che costruiscono il senso della colpa di non essere un autentico musulmano, trasformando spesso questi ragazzi, una volta superata la crisi, ottenendo quella che i sociologi chiamano reislamizzazione (brutto termine che impoverisce, come molti termini sociologici: uno è musulmano, punto e basta! Poi passerà le sue crisi...). Reislamizzazione è qualcosa che non ha nulla a che vedere con l'autenticità della parola rivelata, perché in essa agisce la maschera delle due verità. Della verità storica, che prende le fattezze della verità universale, per cui la parola rivelata si trasforma in un codice di comportamento, una specie di codice della strada.

Dico questo perché una delle urgenze dei nostri tempi, per noi musulmani che cerchiamo di produrre e costruire pensiero, è la necessità di una teologia dell'alterità. Ma attenzione! Alterità non nel senso di un essere musulmano mondanizzato e non autentico, ma teologia dell'alterità come principio fondante dell'essere musulmano. La testimonianza richiesta oggi al musulmano (*shahada*) deve essere consapevole di questo principio. Alterità che non cambia assolutamente il messaggio coranico, ma che definisce una nuova direzione del messaggio in funzione degli aspetti inediti della storia. Questa non è una cosa nuova. E' stato oggetto di un dibattito pubblico che io possa fare lezione all'università con il crocifisso dietro di me. Oppure si è dibattuto se possa esservi nella classe o negli edifici pubblici un presepe. Si può assistere anche a processi di contaminazione. Per esempio, vi sono famiglie musulmane che fanno l'albero di Natale semplicemente perché anche nel Corano vi è l'Angelo che annuncia a Maria la nascita di Gesù.

Con tutto questo è urgente oggi una teologia dell'alterità, perché esiste il pericolo di lasciare del tutto esposta la gioventù ai cattivi maestri oppure di renderla orfana, di trasformare la religiosità dei giovani in una ritualità vuota che non si definisce, che, semanticamente parlando, non si situa nel mondo e con il mondo a livello di significato.

Per noi è fondamentale oggi ripensare tutto questo rileggendo e rielaborando la relazione tra la rivelazione coranica e la luce. Perché l'annuncio del fatto che siamo nel mondo e con il mondo va preso come una luce. Non necessita tanto di ripetere i meccanismi di trasmissione dell'identità religiosa,

ma necessita di una rielaborazione di questa identità religiosa nel mondo e con il mondo.

Significa essenzialmente avere uno sguardo nudo sulla sequenza degli avvenimenti storici attuali e soprattutto avere la capacità di vedere e comprendere questi avvenimenti all'interno di una teologia dell'alterità, che non fugge dalla storia, ma paradossalmente sia dentro la storia. E' dentro la storia proprio per la necessità di un corpo a corpo con l'aspetto inedito di questa storia, che ci spinge verso la domanda essenziale posta all'umanità dalla nascita del monoteismo: se il viaggio da una parte individuale e dall'altra collettivo nel deserto arriva a raggiungere il punto di luce all'orizzonte (*nur*).

E questa teologia dell'alterità passa attraverso due operazioni fondanti. La prima per noi è dire questo è nero e questo è bianco. Punto e basta. Cioè scegliere. La seconda è dire chi sono i cattivi maestri e chi sono i buoni maestri, e quali. Perché esistono libri buoni e libri cattivi. Questa non è una cosa nuova per i musulmani, l'hanno sempre fatto. Vi leggerò adesso un passaggio fondamentale di Ibn Arabi (m. 1240), che è uno dei massimi pensatori arabi. E' medioevale, ma i suoi pensieri sono per me di una grande modernità.

Il kadi Abdelwahab al-Azdi al-Isqandari mi raccontò ciò che accadde alla Mecca nel 1599. Io vidi nel sonno un uomo pio, poco dopo la sua morte, e gli chiesi: "Che cosa hai visto?" Mi raccontò allora certe cose e mi disse tra l'altro: "Ho visto dei libri che erano in alto e dei libri che erano in basso". Gli chiesi: "Che cosa erano quei libri in alto?" "Erano dei libri della tradizione profetica nell'Islam". "E i libri in basso?" "Erano dei libri che riportano opinioni personali (ray) sulle quali i loro autori avrebbero dei conti da rendere". Constatai che si trattava di una faccenda grave. "Sappi, e che Dio ci assista! Che la shar'ia è la strada bianca, la strada della felicità, il cammino della beatitudine. Colui che segue questo cammino è salvato, colui che lo abbandona è perso".

Quando fu rivelato il versetto "Tale è la Mia Via nella sua rettitudine!" (Corano, sura 6, versetto 153) il messaggero di Dio tracciò una linea sul suolo, poi disegnò varie linee a sinistra a destra di questa linea e poi, ponendo il dito sulla linea, cominciò a recitare: "Tale è la mia via, nella sua rettitudine! Seguitela e non seguite le piste" - Egli mostrò allora le linee che aveva tracciato, a destra e a sinistra di quella linea - "perché esse vi allontanerebbero dalla Sua via". Ed Egli indicò la linea destra.

A Salè, città del Magreb, situata in riva all'Oceano Atlantico, di cui si racconta che lì la terra finisce e che dopo di essa non vi sono altre contrade, un uomo pio mi raccontò: "Ho visto nel sonno una strada bianca, non accidentata, sulla quale si stendeva una luce uniforme. Ho visto anche a de-

stra e a sinistra di questa strada dei fossati, dei sentieri, dei precipizi, tutti circondati di spine sui quali non si poteva camminare a causa della loro strettezza, della difficoltà del terreno, del gran numero delle spine e dell'oscurità che vi regnava. Io vidi la gente che imboccava questi cammini nella notte nera e abbandonava la strada bianca non accidentata. Su questa strada camminava il Messaggero di Dio, accompagnato da un piccolo gruppo. Egli guardava verso coloro che erano dietro di lui. In quel gruppo si trovava, molto indietro, un celebre sceicco, un maestro eminente nel campo dei sogni, di cui ho incontrato il figlio. Avendo udito il Profeta dirgli: "Lancia un appello agli uomini, affinché ritornino sulla retta via!", lo sceicco alzò la voce senza ottenere risposta. "Tornate sulla retta via, tornate!", disse, ma nessuno rispose e nessuno ritornò alla retta via".

Questo testo è il più importante del libro *Le illuminazioni della Mecca* e riassume l'insegnamento di Ibn Arabi, che mette in guardia dall'avvicinarsi a Dio attraverso libri e maestri che ne tradiscono lo spirito: la retta via, la conoscenza e dunque la realizzazione spirituale dell'uomo non possono avvenire che attraverso la via del cuore. Questo testo ha due metafore. La retta via, che non è un concetto, ma un elemento sul quale si costruisce la Parola divina, diremo, tutto il sistema Coranico. E la strada bianca, che è una metafora nel linguaggio mistico. La retta via ritorna spesso come *leitmotiv* nell'edificio del Corano e, quando è collegata alla *shari'a*, non ha assolutamente la funzione di normativa giuridica, ma ha a che fare con la purezza interiore. La retta via, che ognuno di noi si deve costruire dal di dentro, per sbarazzarsi di tutte le impurità date dai condizionamenti, che ci impediscono di stabilire una relazione autentica tra una legge, che non è più legge nel senso di norma, ma è legge nel senso di *nur* (punto illuminante, luce). Ed è per questo che il testo dell'Arabi si chiama *Illuminazioni della Mecca*.

Ibn Arabi fu letto da un grande poeta francese durante un viaggio nell'attuale Somalia e secondo lui la retta via indica questo punto, che esiste in tutti noi e che però non sappiamo leggere. Retta via, non nel senso della certezza della via, ma della certezza che esiste questo punto che ci illumina. Questo punto che ci illumina implica l'instaurarsi di un particolare tipo di relazione con la parola rivelata e di una certa consapevolezza nel definirsi musulmano, perché la retta via è anche un simbolo. Cioè, Dio testimonia anche attraverso dei simboli ed uno di questi simboli è proprio la retta via che ci ha dato.

I libri sopra e dei libri sotto e il cammino a destra e il cammino a sinistra sono simbolo di ciò che ci ingombra e ci impedisce di andare verso quel punto e anche delle strade che ci indicano e che ci fanno credere che quello è il sentiero vero ed autentico.

Per questo motivo nel testo c'è un riferimento ad uno degli elementi del modo di ragionare dell'Islam, che è quello dell'opinione personale cioè: tu hai un'opinione personale. Il periodo storico nel quale Arabi scrive questo testo è quello nel quale l'Islam inizia ad essere frantumato in vari regni musulmani: Saragozza, Granata, ecc., i famosi Califfati, un Islam che inizia a frammentarsi anche per le interpretazioni che sono diverse. In tale periodo Arabi andò in pellegrinaggio alla Mecca per cercare di uscire dalla storia ed andare verso l'autenticità. Fu un viaggio esterno o interno? I due viaggi non sono scindibili, secondo il concetto di viaggio di cui abbiamo parlato ieri.

Haldun, autore importante del '500, uno degli ultimi grandi autori dell'Islam che decade, dice che il Corano è un testo pericoloso. In che senso pericoloso? Pericoloso nel senso che l'interpretazione del testo non può essere data da chiunque, perché questo sarebbe il crollo del libro, che diventerebbe il libro della discordia e nella discordia tenderebbero a fare la voce grossa i cattivi maestri. Qual è la discordia oggi? Qual è il luogo della resa dei conti? E' che la teologia oggi è monopolizzata da una interpretazione radicale e terroristica, che trasforma il testo coranico in un testo nel quale la violenza struttura e definisce il rapporto tra Islam e mondo.

Di questa eventualità ne parla un testo di Averroè, chiamato *L'accordo tra la religione e la filosofia*, nel quale l'Autore descrive le divisioni all'interno della comunità e cerca delle soluzioni. Tutti pensano sia un testo filosofico e invece è una *fatwa*. Vedete come è forte il monopolio fondamentalista? La *fatwa* è un quesito, un parere, un commento. Non è assolutamente una sentenza, come invece è venuto ad essere dagli inizi del '900, nel senso di raccolta di sentenze di morte di musulmani o di apostasie da parte di musulmani. Nella parola *fatwa* vi è una radice, presente nella prima sura del Corano, che vuol dire "gioventù". Ma che cosa significa, etimologicamente parlando, la parola *fatwa*? Il suo significato è legato ad un episodio storico di un Califfo che chiese un parere ad Averroè. E' la richiesta fatta da uno che non conosce, un giovane, ad uno che conosce e ha autorità.

Per questo il Corano non può essere pericoloso, perché è dato a quelli che non conoscono. Oggi invece abbiamo delle persone che dicono di conoscere ed invece non conoscono. Hanno dimenticato completamente mille anni di commenti coranici, di teologia, di letteratura. Hanno letto i versetti del Corano uno per uno, frase per frase, creando un edificio coranico che non esiste. Questo pericolo Averroè lo avvertiva ed è per questo che il famoso Califfo di Cordoba chiede ad Averroè il suo parere, divenuto poi questo piccolo testo di circa 60 pagine, testo fondamentale della scolastica medioevale. Un passaggio di questo parere dice:

Hanno perciò precipitato la gente nell'odio, nella mutua esecrazione e nel-

le guerre. Hanno strappato a pezzi la rivelazione e completamente diviso tra loro gli uomini. I loro pensatori speculativi sono divenuti degli oppressori dei musulmani (esattamente ciò che sta accadendo oggi), nel senso che una frazione degli Azariti (una fazione di ortodossi) ha dichiarato che chiunque non riconosce l'esistenza del creatore secondo i metodi che loro hanno istituito nei loro libri per riconoscerlo, è un infedele, mentre in verità gli infedeli, gli smarriti sono loro.

E' un testo di un'estrema modernità, anche se scritto mille anni fa. E probabilmente oggi il mondo musulmano non possiede un altro Averroè e quindi non possiede una teologia dell'alterità.

Quando dicevo: Nero è nero, bianco è bianco, mi sembra fosse evidente che per me questa teologia non deve essere una teologia della denuncia, ma che tuttavia non deve avere paura della denuncia, cioè che, a partire dall'elencazione di chi è buon maestro e chi invece è cattivo maestro, sia in grado di definire la relazione che oggi deve instaurarsi tra la Parola Rivelata e la sua lettura nella storia, nel mondo e con il mondo, per impedire che una fetta notevole della gioventù nel mondo musulmano si sbagli seguendo quelli che Averroè chiamava Azaristi e che oggi si possono chiamare fondamentalisti, radicali, o nomi più specifici, che producono non soltanto violenza strutturata, ma anche un apparato teologico che tende a dare un fondamento teologico ad una determinata visione, ad un determinato modo di essere dell'Islam. Una modalità che passa attraverso la questione del rapporto con l'Occidente e con la violenza, legata ad un *revanscismo* sulla storia, che porta alla negazione di una teologia dell'alterità.

Ma attenzione! Questo è il grande problema. Attenzione!

Mi fermo qui per far decantare le cose. Questa teologia dell'alterità paradossalmente i Musulmani non la possono fare da soli, per due motivi. Primo: perché sul piano esperienziale la diaspora implica l'essere nel mondo e con il mondo e quindi richiede un'esperienza fondativa multipla. Secondo: la teologia dell'alterità implica comunque un rapporto con l'altro nella sua essenza, come l'hanno vissuta un po' Deridai e Levinas e cioè il rapporto con l'ospitalità. Con la casa, una casa comune.

Cosa vuol dire la casa comune con lo straniero, quando in ogni momento noi possiamo diventare stranieri? La nozione di straniero è oggettivamente interna alla nostra condizione oggi di essere nel mondo. Perché, nella mia relazione con l'altro che è sul marciapiede, quando io cammino alla presenza di altri, quando porto il turbante o una ragazza porta lo *chador*, straniero divento io e anche lui, nello stesso momento. Si è separati, senza nemmeno toccarsi, come da un muro invisibile, ma non per questo meno reale. Lo "straniero" tra virgolette è la condizione fondativa della mia

esistenza e del mio essere con il mondo.

Ma come tradurre questo teologicamente? Come mettere tutto questo in relazione tra la storia e l'universalità delle cose? Come mettere l'essere straniero in relazione con l'essenza del monoteismo? Come mettere tutto questo in relazione allo straniero seduto sul marciapiede e poi ancora con i conflitti, le guerre, la tua incapacità di rispondere all'interrogativo del "Come vivere assieme"?

La teologia dell'alterità non può darsi se non assumendo la crisi, perché è questa crisi che produce una tensione che alimenta e fa crescere la riflessione sull'alterità. Negando la crisi e rifiutandola la teologia dell'alterità non può procedere, perché non è una teologia della staticità. Ha dei punti cardinali, ma questo non vuol dire assolutamente la paralisi del pensiero e della speculazione. E' il contrario! La teologia dell'alterità si esprime nel movimento, in un andare, in un camminare lungo questa strada, nel deserto.

Gigi Pedrazzi

In che modo si è prodotta l'egemonia dell'interpretazione fondamentalista dell'Islam?

Khaled Fouad Allam

C'è un "continuum" nella storia della produzione del pensiero islamico e cioè un'oscillazione costante tra posizioni conservatrici e posizioni innovative.

Ogni volta che gli innovatori hanno cercato di dare architettura al loro pensiero sono stati combattuti dai conservatori, cioè dal potere, il potere del califfo.

Ad esempio, parliamo dell'Irak oggi. Lo scandalo intellettuale del pensiero islamico avviene nel periodo degli Abbassidi, cioè i Califfi che discendono da Al Abbas, uno zio del Profeta, che fondano la loro capitale a Bagdad, che da sempre è stata una città cosmopolita, e vi fu il *Beit al Hikma* ("casa della sapienza"), dove induisti, cristiani e musulmani parlavano insieme ed elaborarono anche un pensiero teologico innovativo detto *Mutazalismo* (*mutazal* vuol dire in arabo "separare"), che fu la prima teologia razionale dell'Islam. Questa teologia fu accettata dai Califfi dell'epoca, divenendo quasi una dottrina dello stato.

Ma quando il Califfato degli abbassidi andò in crisi e Bagdad fu attaccata dai Mongoli, apparve una teologia conservatrice, che mise fine a tutte le innovazioni nell'Islam. Questo lo vediamo in alcuni scrittori, in alcuni filosofi che a Bagdad hanno paura di uscire di notte. Un grande filosofo (Abu Haila Al Tawahidi), per paura di essere arrestato dalla polizia ottomana dell'epoca, bruciò tutti i suoi libri di notte, facendo una specie di "autodafé".

Questo si è ripetuto alcuni secoli dopo, nel '900, con la questione della colonizzazione dell'Occidente, che ha causato un fenomeno di rigetto e ha posto il problema del rapporto tra ritardo e modernità. Alcuni hanno detto che bisognava ispirarsi all'Occidente e altri che bisognava ritornare alle fonti; il famoso *salafismo*, ai primi tempi della comunità di Medina. Da quel dibattito non siamo ancora usciti: da una parte essere se stessi e dall'altra cambiare, perché siamo nel mondo e con il mondo. Il dibattito è aperto ed è un dibattito violento.

Un altro problema è che non esiste una “Chiesa” e quindi chiunque può arrogarsi di dire: “Io sono il vero Islam”. Io sono il sacerdote di me stesso. Chi può dire da una posizione eminente? Allora, quando uno prende la penna e inizia a scrivere le cose, rischia. E la situazione attuale del dibattito è questa.

Però oggi esiste qualcosa di inedito, a partire sia dall'Islam della modernizzazione, sia dall'Islam della diaspora, che determina la necessità di una teologia dell'alterità, che a sua volta passa oggi attraverso la grande questione dell'Islam.

Perché indirettamente è il monoteismo che interroga l'alterità, che quindi ha bisogno di essere riformulata attraverso l'intuizione della questione del monoteismo. Il monoteismo può essere in un certo senso un aiuto al principio fondativo dell'alterità. Su questo sarebbe importante che avvenisse una riflessione e bisognerebbe darle spazio e visibilità, cosa che l'Occidente non fa. Io sono conosciuto, ma c'è altra gente come me, che meriterebbe di essere conosciuta. Occorrerebbe uno spazio aperto, anche perché in una cultura come quella islamica, dove non ci sono istituzioni religiose vere e proprie, dove non c'è Chiesa, né sacerdozio, la teologia la si trova dove uno meno se lo aspetta.

Sociologicamente la teologia esiste nei comportamenti inediti e nuovi. Alcuni musulmani fanno l'albero di Natale. Sono musulmani. Non è che perché fanno l'albero non sono più musulmani.

Esiste anche là dove si produce pensiero, dove si produce creatività, e questo pensiero cerca di uscire dalla prigionia e dall'ideologia religiosa del fondamentalismo islamico.

Ma la teologia non può essere una teologia della fissità; una teologia avviene nel movimento. Esattamente come per una sinfonia: una sinfonia di Mozart non esiste se non è suonata. Uno l'ha fissata, ha messo a posto le note sulla carta, ma non è presente. Solo quando l'orchestra, o semplicemente il pianista, si muove, allora questa musica si esprime nel movimento ed è presente. Lo stesso vale per la storia, che non esiste se non nel momento in cui la studiamo, cioè quando noi la iscriviamo nel movimento. La teologia è un po' come la musica e, ragionando sulla musica, riesco a dire qualcosa sulla teologia. Io sono orientale e procedo spesso per analogie e metafore, perché è un metodo che mi permette di avvicinarmi sempre più al principio di realtà.

La musica è come la teologia: il silenzio che si è fatto luce. La teologia dell'alterità è questo. Silenzio nel non silenzio e al momento opportuno ci fa luce. Per questo non può essere una teologia della fissità. Come una candela...

Giovanni Nicolini:

L'alterità è, più che l'altro, un "altro" da sé.

Arrigo Pallotti (domanda sulla democrazia nell'Islam):

un'analisi della condizione materiale, concreta dell'Islam porta a vedere che l'Islam diventa paradossalmente un bandiera democratica, però a livello specifico di singoli Stati ha un'unica visione che è sempre egemonica

Khaled Fouad Allam

Sì e no. Certamente esistono delle contingenze storiche ma spiegano solo in parte l'andamento del mondo.

Ho scritto di questo in un libro, un saggio che si chiama “L'Islam globale” e prima anche un libro di Laterza sull'Islam contemporaneo.

Certamente a monte vi è la questione della democratizzazione e della distribuzione della ricchezza. La questione dell'acculturazione ecc.

Ma questo può spiegare solo una parte modesta della problematicità presente oggi nel mondo musulmano e cioè la produzione della violenza, della crudeltà e della ferocità degli esseri umani.

Probabilmente non abbiamo ancora valutato esattamente questi elementi e su questo è invece necessario costruire un apparato teologico.

Non c'è ancora, perché esistono qua e là dei pensieri sparsi e frammentari ma manca la sintesi.

Questi pensieri escono dove uno meno se lo aspetterebbe.

Un poeta algerino morto l'anno scorso in esilio, un mio amico, scrive questo:

“Di quell'avventura ho il ricordo di quel gusto amaro che nessuna bevanda al mondo è riuscita a farmi scordare, e che ha finito per impregnare tutta la mia esistenza. E decine d'anni dopo quel gusto cattivo della saliva mi riempiva la bocca, e mi impediva di deglutire fino a provocarmi la nausea.... E perché sono infelice che gli uomini sono così crudeli? Mi avevano vietato l'accesso alla Casa di Dio, alla sua Parola. In fondo credo che fosse per colpa mia. Avevo dimenticato la tara irriducibile che portavo a causa dell'eredità materna, e avevo creduto di poter essere semplicemente come gli altri bambini, senza del resto nutrire grandi illusioni”.

Ci sono delle situazioni all'interno del modo di essere musulmano che hanno bisogno di una riformulazione, ma questa riformulazione oggi non fa massa critica, perché è un pensiero frammentario, perché ci sono delle resistenze e anche perché non è facile, a causa di problemi strutturali quali l'assenza di una Chiesa, l'assenza di un corpo omogeneo, l'assenza di una gestione del sacro, a causa anche del fondamentalismo e del

radicalismo islamico. Tutto questo fa sì che comunque questo pensiero non appaia alla superficie come massa critica. E' presente, ma non riesce ad attraversare l'intera società. Questo è il grande problema.

Poi esistono tutti gli altri problemi, che hanno dei punti in comune. Per esempio, come lei diceva, tutti questi paesi islamici hanno regimi di tipo autoritario, nei quali si nega l'accesso alla democrazia. Ma questa è solo una parte della risposta, non è "la risposta".

Giovanni Nicolini

Mi sembra però che effettivamente noi abbiamo bisogno di essere corretti in questo pensiero, di cui abbiamo però la percezione. Prendiamo il solito caso emblematico delle Torri. Noi percepiamo che il fondamentalismo presta una base spirituale di grandissimo rilievo al terrorismo e che quindi in realtà il kamikaze è una persona straordinaria, che non può essere chiamata solo terrorista, perchè ha dentro un suggerimento spirituale, magari demoniaco, che lo porta ad avere questa enorme potenza: la disponibilità a morire per uccidere.

Quando sono successe le Torri gemelle anche in Italia, per esempio in un articolo di Galimberti, ma anche da altri, sono usciti discorsi quali "Ecco, nel corso dei prossimi 100 anni questa sarà l'unica forza dei poveri". Effettivamente si percepisce l'idea che questo fondamentalismo possa essere un punto di riferimento per i disperati della terra. Questo c'è. Al proposito mi impressionava vedere in Africa negli anni passati nelle capannucce che sono anche piccole botteghe frequentate dai poveri la fotografia di Saddam Hussein, che per loro poteva essere niente e molti anni fa c'erano quelle dei presidenti egiziani, cioè questi uomini, vengono visti come emblemi ideali dell'anti-Occidente, la forza di resistenza contro la prevaricazione dei paesi ricchi e quindi il fenomeno, almeno dal punto di vista politico, potrebbe essere anche impressionante.

Khaled Fouad Allam

Ho ben presenti queste cose. Dopo la caduta del muro di Berlino, almeno dal punto di vista non teologico, ma geopolitico, le frontiere non sono scomparse. Vent'anni fa queste frontiere erano interpretate da un punto di vista marxista, terzomondista ed anche maoista. Oggi, scomparsa l'ideologia di sinistra, il marxismo ed il terzomondismo, queste stesse frontiere appartengono alla griglia di lettura del fondamentalismo islamico, che ha sostituito le vecchie ideologie marxiste e terzomondiste. Perchè faccio questo discorso?

Non sottovaluto tutto ciò. Può darsi che fra 50/100 anni, come tu dici, io non lo so, come diceva Galimberti, il mondo, questa parte del mondo, sia dominato dalla figura paradigmatica dei Kamikaze, che in un libro di Bin

Laden sono chiamati "cavalieri sotto la bandiera del profeta". Questo non lo sottovaluto. Però sono un po' come le ultime grida di un morto. Quando dico passaggio da Islam come "struttura" ad Islam come "testimonianza" non è che io pensi che questo passaggio possa avvenire con immediatezza nella storia. Assolutamente. Io metto ben in conto che può darsi che io muoia per la strada. Può darsi che fra settant'anni ci sia sempre questa situazione; non più Bin Laden, ma chi per lui; che gli integralisti musulmani siano dominati dal tentativo politico da parte loro di far cadere totalmente l'Arabia Saudita, l'Irak, ecc., ecc.

Però, come ho scritto 15 anni fa, questo fenomeno è condannato a morte. Per la semplice ragione che il fondamentalismo/radicalismo islamico è preso all'interno di una trappola epistemologica, in quanto, nella misura in cui cerca di realizzare una modernità islamica mediante lo Stato, definisce una sua impossibilità. Mi rendo conto che quello che affermo è un paradosso, che va in senso contrario a ciò che si è detto a tutt'oggi nella letteratura a livello mondiale.

Sia l'ebraismo, sia l'Islam sono inseriti in una logica di eternità e la logica di eternità è contraddittoria alla logica dello Stato.

Il radicalismo islamico, volendo assumersi i compiti di una modernità religiosa per mezzo dello Stato della *Sharia*, come dicono loro, condannano a morte l'Islam come sistema e non fanno che da un lato prolungare la crisi e dall'altro, vista l'estrema violenza di questo fenomeno, radicalizzano il loro precipizio.

Dunque questa trappola epistemologica che rinchiude la *Sharia*, qualunque cosa se ne dica, non ha diritto positivo o di principio. Opportunismo è adattarsi comunque. Ma le due logiche, dell'Eternità e dello Stato, sono diverse e antitetiche. Lo Stato non può iscriversi nella logica dell'Eternità, perchè lo Stato è nella logica della storia e del tempo. Gli Stati muoiono, la religione no. Quanti Stati abbiamo conosciuto e sono morti. Tutto questo va messo in conto nella lettura di questi fenomeni, perchè allora veramente la nostra lettura del mondo tende ad essere una lettura apocalittica dei fenomeni storici. Per questo dico: "Attenzione! Va bene la democrazia, ecc., però è soltanto una parte della lettura di questo fenomeno". Il radicalismo, nonostante la violenza che può fare migliaia di morti, è intrappolato nella sua stessa condizione e identità.

Tutte le invenzioni politiche dell'Islam sono invenzioni posteriori alla rivelazione, inventate dagli uomini. Per di più la logica di uno Stato islamico sarebbe del tutto sottomessa alla parola coranica, alla parola rivelata e dunque è impossibile; Dio non può essere intrappolato in uno Stato. Non è possibile!

Diletta Dessi

Vorrei ascoltare qualcosa sulla questione femminile, sulla quale mi sembra che nel Corano vi siano due aspetti. Da un lato la donna come portatrice della vita e quindi vista con molto rispetto. Dall'altro la donna come portatrice di negatività. In particolare vedo però che le donne non hanno un ruolo e questo direi è un aspetto della violenza maschile, che si manifesta in modo più irruente rispetto ad altri mondi, in cui la donna ha un suo ruolo e quindi un suo potere di confrontarsi con la violenza maschile.

Giovanni Nicolini

Ormai mi sembra evidente che una domanda così, pure importante, non è più attinente all'Islam della testimonianza ma all'Islam come sistema.

Khaled Fouad Allam

Vorrei dire tre cose velocemente, anche se occorrerà fare sedimentare i discorsi e anche se non è che io ho una risposta a tutte le domande.

C'è un antropologo che ha lavorato su questo argomento, che dice che esiste lo "zoccolo" delle evidenze fondamentali, cioè di quelle evidenze che sono costitutive dell'universo e sono alla base del nostro essere / stare nel mondo.

Ad esempio, l'alternanza del giorno e della notte; il sole e la luna; l'acqua, il deserto, le foreste. E fra queste vi sono gli uomini e le donne e il rapporto tra uomo e donna. Queste evidenze sono costitutive di caratteristiche precise e anche di rapporti di forza, di antagonismo, costitutivi di identità specifica.

Ad esempio: che cosa in particolar modo differenzia la donna dall'uomo? Che la donna procrea; questo mi pare ovvio. La donna perde il suo sangue regolarmente, attraverso le sue mestruazioni. Quando l'uomo perde il suo sangue? L'unico momento in cui perde il suo sangue, con un aspetto quasi rituale direi, direttamente escatologico, è quando va in guerra. Tutto questo ha determinato, nel trasformare questi aspetti antropologici in griglie di lettura culturali, dei rapporti di forza tra il femminile ed il maschile. Questo rapporto femminile / maschile ha definito una circolazione di questi rapporti quando gli esseri umani si sono costituiti in gruppo, in comunità, in famiglia, in società. Questa asimmetria nella perdita del sangue ha determinato una lettura fatta attraverso la cultura, il diritto, i sistemi religiosi.

Cosa significa questo? Che il sistema di parentela è fondativo della nostra esistenza. Tutto parte da qui. E sul sistema della parentela sono "cascati" questi rapporti di forza.

Nell'Islam è ben presente questo rapporto antagonista uomo / donna, che è una caratteristica mediterranea, che privilegia il primato del maschio sul mondo femminile. Questo sistema di parentela ha a che fare con il mondo

tribale, nel quale le solidarietà che sono costitutive dell'identità di gruppo passano comunque attraverso la relazione uomo / donna e nel quale emerge il primato del maschio sul femminile, perchè è l'uomo che determina la linea genealogica, che è la linea della filiazione, ecc.

I sistemi religiosi, anche nel diritto musulmano, sono ricalcati su sistemi di tipo tribale. Tutto questo scoppia quando (questo capita anche in Occidente) l'asimmetria tra uomo e donna nella perdita del sangue è canalizzata attraverso il controllo della sessualità. Ad esempio, quando si inventa la pillola negli anni '40-'50 e la donna conquista la sua autonomia di fronte al sistema delle mestruazioni e quindi della procreazione, della genealogia. Il suo stato di emancipazione poi diventa una rivendicazione di tipo culturale e quindi diventa una rivendicazione in campo giuridico, fino al cambiamento dei regimi matrimoniali, alla nascita del matrimonio civile e soprattutto al sistema testamentario o altre cose. Ciò che è avvenuto in Occidente mediante la scienza e il cambiamento del rapporto natura / cultura, oggi entra anche nell'Islam, nel quale le donne prendono anche la pillola. Mi sembra ovvio. Hanno così un maggiore controllo sulla loro sessualità. Ci sono anche alcuni paesi dove si parla di pianificazione. Nel mio paese, l'Algeria, negli anni '70, mi ricordo c'erano delle campagne sulla pianificazione familiare. C'è questo aspetto e poi c'è, dal punto di vista antropologico, una resistenza (all'insorgere di questi fenomeni) che tende a ribadire l'asimmetria tra la donna, come natura e cultura e tutto ciò che ha che fare con la cultura e si trasforma in emancipazione, in diritto, ecc.

Quindi esiste un terreno di lotta, all'interno del mondo musulmano, contro la libertà di emancipazione. Ovviamente, se voi parlate con delle donne musulmane, il loro ideale non è quello di andare a prendere un giornale, di vedere donne nude nelle bacheche dei giornalai. Questa non è una forma di emancipazione, ma una prigionia, una tirannia del piacere e del corpo, qualcosa di ben diverso. Mi sembra di poter dire che nell'Islam come testimonianza vi è questo aspetto di lotta, di movimento. Mi ricordo benissimo quando nell'84 in Algeria il governo aveva ribadito la poligamia nel codice civile e le donne erano andate a manifestare dicendo il Corano sì, lo schiavismo no! La battaglia è lì.

Diletta Dessi

Mi chiedo se, in questa teologia della crisi, la donna, a partire proprio dall'enormità dei suoi svantaggi nel mondo islamico, che sono per certi versi la sua ricchezza, possa fare un passo un po' più in fretta, che l'aiuti da subito.

Khaled Fouad Allam

Questo pensiero è pieno di saggezza, però la cosa non può essere risolta

solo sulla figura femminile, ma anche sull'uomo. Il Corano è quasi un libro celeste, un libro increato, c'è tutto, c'è tutto e il contrario di tutto.

La cosa che mi sento di dire sulla relazione donna / procreazione / femminilità, ecc., è che la sessualità non è condannata nel Corano, perchè la sessualità non è deconcettualizzata, mentre il dramma della nostra epoca è che la sessualità è deconcettualizzata ed è per questo che si arriva ad una specie di tirannia del piacere, che alla fine è svuotato della sua essenza. Per questo non è vero quello che viene detto da qualche parte che i musulmani sono matti per il sesso. No! La sessualità è qualcosa che ha a che fare con la creazione. Perchè è qualcosa che ci avvicina un po' a Dio nell'atto di creare. Quando lo sperma e l'ovulo si incontrano e fanno quello che è il mistero, uno mi può spiegare tutto quello che vuole, anche tradurmi questo in una formula chimica, in una serie di equazioni, in diagrammi, ma... rimane sempre un mistero.

Ma ci rendiamo conto? Ci rendiamo conto del mistero? La sessualità è qualcosa di divino. Vi è il piacere, ma questa cosa ci fa gustare una specie di fruizione divina.

E questo è qualcosa che dovremo conservare. Non dico i musulmani, ma tutti gli esseri umani. Perchè è quello che ci distingue dagli altri esseri viventi. Non è un atto meccanico. Non è qualcosa che si riduce al piacere, punto e basta. E' qualcosa che ci situa in questa traiettoria nel deserto. Nella creazione compiamo anche questa particella di luce. Che è vita e morte. Questo è anche nel Corano. Il mistero nel mistero. Non potremo mai sapere perchè è testimonianza nostra, ma è anche un segno della testimonianza del mistero attraverso la creazione. E questo è un regalo del monoteismo. E senza di esso non ci sarebbe monoteismo.

Relazioni conclusive

Francesco Scimè- Gruppo sull'alterità

Gradualmente il discorso nel nostro gruppo si è concentrato su motivi simili a quelli che oggi il nostro relatore ha descritto relativamente all'Islam e ci siamo molto interrogati sulla nostra crisi, soprattutto del rapporto con le generazioni più giovani. Il fatto per esempio che noi più anziani avvertiamo una diminuzione della pratica religiosa da parte dei più giovani.

Un altro motivo di crisi notato è stato quello riguardante l'unità familiare e il modo di vivere il matrimonio. Questa normalmente la leggiamo come esperienza negativa, ma, alla luce dei discorsi sentiti questa mattina, ci può essere un motivo di riflessione più approfondita per noi, per vedere se non dobbiamo noi per primi cambiare qualcosa nei nostri modi di vedere e di pensare, di essere dei credenti nella nostra fede. E quindi anche noi fare un percorso simile a quello che ci è stato descritto questa mattina, di progressivo abbandono di una interpretazione esteriore della fede, per poterci dedicarci invece a ciò che più conta: capire che, soprattutto da parte di un giovane, quello che lui si aspetta dalle persone più anziane è che gli sappiano trasmettere la loro passione nel rapporto con il vangelo e quindi nel rapporto con la Parola. Si avverte che è soprattutto di questo che loro hanno bisogno. Ci è sembrata quindi un'idea felice quella di percepire che le crisi ci aiutano a riscoprire ciò che è più importante per noi, lasciando cadere gli aspetti più esteriori e formali della nostra fede. Il fatto che noi nei giovani non percepiamo un sentimento religioso non significa che in loro non ci sia, magari molto vivo, ma diverso dal nostro e da noi non percepibile. Anche su questo bisognerebbe riflettere.

Giampaolo Pennati - Gruppo sulla sofferenza

Ci è sembrato che non si sia parlato in modo specifico della sofferenza e che però essa sia un filo conduttore della presentazione fatta dal nostro relatore. Abbiamo quindi cercato di ritrovarla nei suoi discorsi.

Da una parte ci sembra che la sofferenza emerga come elemento fondante e interno del discorso sulla crisi, ma anche come un elemento positivo. In questo troviamo una certa rispondenza con il nostro modo di vivere la fede, che di fatto è una crescita e quindi è un cammino, che ci fa passare anche attraverso la sofferenza, attraverso cambiamenti e crisi presenti nella vita di ciascuno di noi.

Ci sembra poi che ci siano anche altri elementi nei quali emerge questa sofferenza, legati alla solitudine, legati al fatto che il musulmano in qualche modo è da solo davanti alla sua fede. Questo aumenta di molto la sua responsabilità e la sua fatica nel suo rapporto con Dio e nella lettura della rivelazione, cioè il Corano. Questo è un dato importante nel discorso sulla sofferenza nell'Islam. Questo crea fatica anche nell'avere una identità.

Tutto ciò ci ha convinto che questi siano elementi interni alla fede islamica. Contemporaneamente questo può essere un dato personale, caratteristico in modo peculiare del relatore e di questo chiederemmo conferma.

Abbiamo fatto alcune ipotesi su questa possibilità, su un suo modo personale di sentire le cose, di prenderle in carico, avvertendo in questo una sua personale responsabilità. Abbiamo trovato forti rapporti con la nostra fede, nella quale la sofferenza è un elemento fondamentale e centrale.

Ieri lei faceva notare che in qualche modo la sofferenza nell'Islam ha un debito di giustificazione e di spiegazione, che probabilmente noi non abbiamo o abbiamo in modo diverso, per il fatto che Gesù ha sofferto, è morto per noi ed è risorto.

Alla fine ci venivano alcune domande:

- Come si legge la sofferenza, cioè questo debito di spiegazione? Come si sviluppa o come lei personalmente lo sente?
- Ieri è stata detta una frase: "Dio non cambia il vissuto degli uomini se essi non lo cambiano per primi". A partire da questa frase ci siamo chiesti se Dio può entrare nella storia dell'uomo anche attraverso la sofferenza.
- In riferimento a quello che leggevamo oggi nel vangelo ci siamo chiesti quanto nell'Islam Dio venga a cercare l'uomo. Inoltre quanto Dio entri in qualche modo nella storia dell'uomo.

Lina Vitali - Gruppo su "L'ospitalità: Che cosa vuol dire essere ospite? Consapevolezza che ciascuno di noi è ospite anche di se stesso".

Abbiamo parlato dei nostri rapporti con l'ospite, lo straniero, il diverso. Abbiamo ricordato esperienze di ospitalità vissute, molto belle e molto forti e poi il fatto che si parli di una certa fatica dell'ospitalità

In Italia non è estranea alla cultura la sacralità dell'ospite, vivace in modo particolare in alcune regioni.

E' bello che la medesima parola (ospite) indichi sia chi ospita sia chi è ospitato e ci è sembrato bello il fare l'esperienza dell'ospite ospitato per poi fare quella dell'ospite ospitante.

Importante anche il sentirsi ospite ospitato anche in casa propria, per fare

di casa propria una casa aperta ed ospitale per tutti.

In merito all'essere ospite, ci ha colpito questa mattina l'importanza data all'essere nella diaspora, ad essere minoranza, come occasione e stimolo all'ospitalità, in quanto obbliga ad un certo viaggio e forse anche ad essere ospiti di se stessi.

Anche noi facciamo esperienza di queste solitudini, che possono essere un modo per essere obbedienti verso le genti lontane.

Abbiamo intuito un legame tra la teologia dell'alterità e l'ospitalità, perchè non si può vivere da soli la teologia dell'alterità, ma occorre la presenza fisica dell'altro, cioè occorre l'ospitalità, ma non abbiamo capito bene il passaggio ed il legame tra questi due temi.

L'essere ospite e l'essere cittadino ci sono sembrate due situazioni non del tutto in opposizione tra loro, in quanto l'essere ospiti significa essere in cammino verso una patria, ma contemporaneamente anche l'essere abitanti di una casa, anche se di passaggio.

Ci è sembrato bello quello che è stato detto sul problema dello Stato che "intrappola", anche forse l'esperienza molto importante dell'essere ospite.

Vincenzo Balzani - gruppo "Teologia dell'alterità"

Avventurarsi nell'alterità significa mettersi di fronte all'altro, a partire dall'idea che siamo figli dello stesso Padre, o semplicemente che siamo parte della medesima umanità.

Una prima condizione è quella di non credere di essere nella verità e di possederla, di non credere che ci sia una verità esclusiva, che solo noi abbiamo e che gli altri non hanno. Se procedessimo in questo modo potremmo solo tentare di convincere gli altri, ma questo non ha senso. Invece bisogna sapere che c'è una verità più grande, che può avvolgere noi e l'altro. In tal modo la diversità diventa un valore.

Alterità è mettersi davanti all'altro con l'intenzione di fare un viaggio assieme. Tale viaggio va preparato. Bisogna partire senza pregiudizi, sapendo che si tratta di un viaggio difficile, esposto a rischi ed avvolto nel mistero. Dal punto di vista della nostra fede, sembra che i più adatti a iniziare questo viaggio nell'alterità siano i poveri di spirito. In genere noi pensiamo all'alterità verso gli stranieri, che sono quelli che arrivano qua e noi consideriamo loro degli stranieri. Non pensiamo che noi siamo degli stranieri per loro. Di fatto e spesso per noi l'alterità significa fare la carità. Non c'è reciprocità.

Nel viaggio nell'alterità potremmo cominciare da quelli che sono più vicini a noi: i figli, i colleghi di lavoro. Bisognerebbe che ciascuno si preparasse, specialmente quando diventa anziano, ad avere grandi spazi di libertà, a

fare quindi delle ipotesi personali di viaggi anche rischiosi; lasciando gli impegni che ha.

Khaled Fouad Allam

Io sono uno che parla poco, nonostante il mio lavoro sia quello di parlare, perchè trovo difficoltà nel “fare uscire” le parole, per cui mi riferisco sempre alla scrittura, in quanto ciò mi permette una maggiore distanza critica e un ripensamento, una riflessione.

Dunque, parlerò poco, ma cercherò di andare all'essenzialità delle cose, passando attraverso l'esperienza.

Una esperienza che mi ha sconvolto non è stata la violenza

Si cresce attraverso una serie di esperienze che considero esperienze dei limiti, ma si cresce solo se siamo capaci di accogliere questa esperienza dei limiti, che non ha necessariamente un carattere di eccezionalità della storia e delle cose, ma può avvenire nella sequenza quotidiana del nostro essere nel mondo e con il mondo.

Ricordo un'esperienza di molti anni fa in Algeria, nel dicembre del 1978. Boumedienne era appena morto e c'erano 40 giorni di lutto. Era il periodo nel quale si percepiva già l'arrivo della rivoluzione komehinista e di quei cambiamenti che dieci anni più tardi avrebbero causato la guerra civile d'Algeria.

Un giorno, con dei compagni universitari, mi trovavo in Algeri, davanti ad una piccola moschea di quartiere, e c'era un bambino, che avrà avuto 8-10 anni, vestito molto poveramente, che aveva con sé l'occorrente per scrivere le sure del Corano.

Io non chiedevo nulla a questo bambino, però lo guardavo fissamente. Il bambino avrà notato qualcosa in me, la mia depressione, la mia tristezza. Non so.

E questo bambino, vedendomi, mi disse in arabo dialettale: “Vieni, vieni a pregare, perchè la preghiera fa bene!”. Io rimasi di stucco. Questa fu per me un'esperienza dei limiti, perchè in realtà quella che diceva il bambino non era assolutamente la preghiera meccanica, rituale, fatta di prassi, ecc. E' un'immagine che ho ancora e mi chiedo che fine abbia fatto questo bimbo che mi ha molto commosso.

La preghiera può essere fatta anche di cose diverse, “altre”. Ci può essere una “preghiera nella non preghiera” e questa “preghiera nella non preghiera” è quella che ho imparato da lui. Può essere uno sguardo, un occhio.

Posso dire che ho imparato a “pregare nella non preghiera” da quel giorno. Cioè ho imparato a trovare l'essenza della preghiera in atti quotidiani e questo incontro, dal '78 in poi, ha accompagnato tutta la mia vita e il mio

essere. Così posso pregare camminando e guardando la gente, una persona.

Probabilmente questo è quello che noi non sappiamo più fare, e questo l'ho ricevuto da un bambino di 8 anni, povero, quasi analfabeta. Questa fu per me un'esperienza dei limiti, che mi ha fatto crescere interiormente. Cioè, l'essere consapevole che spesso la preghiera è là dove non c'è la preghiera. Ma questa esperienza bisogna saperla vedere e poi saperla accogliere, ma questo non è facile. Probabilmente il trauma della nostra umanità è proprio questo: il non sapere pregare, il non sapere com'è la preghiera, il non saperla vedere.

L'altra cosa che vi dirò è che credo che le cose non avvengano mai a caso nella vita.

Per quanto riguarda il mio nome, i francesi l'hanno scritto in modo sbagliato, perchè hanno fatto una specie di contrazione fonetica orrenda: *Eboumedienne*. In realtà, il mio nome è *Abu Mediene*, che significa “Figlio di Medina”. Io porto questo come terzo nome perchè quello che potremmo chiamare il santo protettore della mia città (ma non esiste canonizzazione nell'Islam) si chiama *Sidi Abu Mediene*, uno dei più grandi mistici magrebini, che ha scritto un testo (tradotto dalla UTET) che si chiama *Il loto del limite*, una specie di poema mistico.

Quand'ero piccolo mia madre mi portava spesso con sé, perchè lei pregava nel mausoleo di quella moschea dove è sepolto il corpo di questo santo protettore, del XII secolo dell'era cristiana. E si dice che, a chi tocca e bacia il sepolcro di questo santo, può darsi, ma non lo sappiamo, che quel santo gli trasmetta la *Barakà*, parola difficilmente traducibile, una specie di connotazione mistica, il cammino di santità. Ma non è questo il punto che desidero riferire. Io non sono mai stato a Gerusalemme, ma ho saputo alcuni anni fa che il muro che separa la moschea di *Al Aksa* dalla spianata porta il nome di questo santo, *Sidi Abumedine*, che a Gerusalemme viene chiamato “Il Magrebino” (originario del Maghreb).

Il loto del limite, *Sidrat al monthaha*, nella tradizione musulmana è l'albero del luogo più elevato del settimo cielo, posto alla destra del trono della maestà divina, e indica il limite dove si arrestano le azioni degli uomini, la scienza degli angeli e di ogni creatura. L'aver dedicato il muro a questo santo significa voler andare oltre l'identità di questo luogo: Gerusalemme è la città dove la conoscenza finisce e inizia l'essenza.

Sono convinto le cose non sono mai date così per caso. Non si danno i nomi così, per estetica. Possiamo pensare di essere noi a dare il nome così, per estetica, ma nel nome spesso è scritto il destino di una persona. In realtà è Dio che lo sceglie. Lascia scegliere a noi, ma è lui che sceglie. Per questo spesso ho cercato di scoprire se ci fosse una logica intrinseca

e consequenziale al fatto che io sono nato nella città di Tlemcen, il cui protettore è il santo di cui porto il nome, e che quel muro di Gerusalemme porta il nome di questo santo e quindi il mio stesso nome.

Quale era e quale è la relazione? Che poi è un nome che non uso mai, qualcosa di nascosto dentro di me. Dunque, esiste un legame tra il nome che mia madre, i miei genitori mi hanno dato e l'esistenza che io, ad un certo momento della mia vita, ho deciso di fare? Questa relazione ha sicuramente a che fare con la sofferenza!

Talvolta percepisco un muro, e io sono qualcuno che sta al di sopra di questo muro e che guarda di qua e di là. E stare su questo muro vuol dire essere in equilibrio instabile, perchè il muro è molto stretto e lungo. Esso è la metafora della mia vita.

Talvolta mi sento come questo qualcuno che sta su di un muro, che deve scavalcare il muro, per dire alla gente: "Venite!". Per aprire un varco.

Lo stare su di un muro, in equilibrio instabile, e sotto c'è un precipizio, non può non essere accompagnato dalla sofferenza. E io non ho un rapporto facile con l'altro, né con le cose né con le persone. Tutto questo lo dico non per dire che ho una missione, ma per dire che ho una parola da dire.

Questa parola scaturisce dal mio rimanere sopra il muro ed è indirizzata ai due lati del muro, a nord e a sud. Il pericolo è la sofferenza. Ma mi conforto leggendo i versi *Là dove c'è il pericolo, cresce la salvezza*. Ho la sensazione del pericolo, lo avverto, però non ho altra soluzione. Perchè il pericolo non è solo una condizione del mio essere nel mondo, ma è l'elemento a me indispensabile sul quale costruire questa parola, senza la quale la mia esistenza sarebbe del tutto vuota.

Questa mia condizione di passare attraverso l'esperienza dei limiti, è però confortata dall'esperienza che io del tutto gratuitamente ho ricevuto nel '78 in Algeria, veramente come una grazia divina. E cioè "Trovare la preghiera là dove non c'è la preghiera".

Questa è la mia esistenza e il mio destino. Basta.

Giovanni Nicolini

Ero dentro il gruppo dell'alterità, che avete capito mi ha immediatamente affascinato, perchè ho inteso da Fouad che lui intendeva l'alterità non come semplicemente un andare verso l'altro, ascoltare l'altro, tenere conto dell'altro, ma anche il "farsi altro da sé", l'accettare continuamente di abbandonare se stessi, per provare a fare della strada nuova.

Racconto tratto da:

RACCONTARE TRIESTE 2003

"HELLO, GOODBYE"

(Comune di Trieste Assessorato alla cultura)

Le otto sapienze

racconto di Khaled Fouad Allam

Khaled Fouad Allam è nato a Tlemcen, in Algeria e, prima di stabilirsi in Italia, ha vissuto in Marocco e in Francia. Da molti anni il suo lavoro è spiegare, insegnare l'Islam all'occidente: all'università (insegna sociologia del mondo mussulmano e storia e istituzioni dei paesi islamici alle università di Trieste e Urbino), presso varie fondazioni internazionali, al Consiglio d'Europa (dove ha lavorato come esperto sull'immigrazione), sulla stampa periodica e non. Ha curato traduzioni, preso parte a lavori collettivi su religione e società (fra cui vanno ricordate le collaborazioni con Igor Man: *Diario arabo tra il serio della guerra e il sacro del Corano*, Bompiani, 1991 e *L'Islam dalla A alla Z: dizionario di guerra scritto per la pace*, Garzanti, 2001), scritto saggi (*L'Islam globale*, Rizzoli, 2002).

Il suo contributo a *Raccontare Trieste 2003, Le otto sapienze*, è uno struggente apologo che solo scaramanticamente è giusto definire come narrativa d'anticipazione. E' un racconto cupo, come si addice alla narrazione di un addio non cercato né voluto ma imposto dalla paura e dal sospetto (Allam immagina che la serie di sanguinosi attacchi terroristici di matrice islamica creino un tale stato di isteria xenofoba da costringere, in pratica, i mussulmani a lasciare l'Europa). E tuttavia è caratterizzato da una speciale grazia che attenua la durezza di una riflessione che non mancherà di colpire il lettore, con una struttura circolare e formulare come quella delle favole e dei testi sacri.

Tutto ciò che ho amato, che lo abbia perso o no, l'amerò per sempre.

Dušan Matic'

Erano passati più di nove mesi dalla serie di attentati che aveva seminato terrore, odio e morte in questo mondo già ferito da secoli di incomprensioni. Mi tornava spesso alla mente la frase di uno scrittore algerino morto in esilio: "È perché gli uomini hanno tanto sofferto che sono così crudeli". Tre centrali nucleari erano state prese di mira da Al Qaida: due erano state colpite; fortunatamente il terzo attentato, quello alla centrale di Krsko, fu

sventato grazie al buon lavoro di intelligence e alla coordinazione fra gli esperti italiani e sloveni. Ma le conseguenze per noi musulmani furono terribili. Cittadini europei o no, eravamo tutti schedati; e i governi decisero, come misura precauzionale, di allontanarci da tutti gli impieghi pubblici.

I segni dei tempi ci facevano ricordare ciò che era accaduto cinque secoli prima. Quando Isabella di Castiglia decise con un decreto di cacciarci insieme agli ebrei, perché la Spagna non ci voleva più sul suo suolo. Per noi l'Andalusia sarebbe diventata una passione, un momento sublime della nostra esistenza, distrutto da una firma che cancellava una civiltà durata sette secoli, in cui c'era stato il tentativo - forse pazzo, irrealista - di sconfinare dalla stessa umanità, di immaginare per essa un giardino, un eden, nella città dei fiori - Madinat al-Zahra - nei bacini dell'Alhambra, dove l'acqua che scorre riverbera l'invisibile eternità, dove tutto è silenzio, dove tutto è essenziale, perché si riduce all'unica presenza reale, che è lì ma che non si vede, e che in tutte le liturgie dei tre monoteismi finisce con "Amin".

Avevo amato Trieste, strana città, nel suo nome, nella sua gente, nella sua architettura, nel mare e nel vento che ogni inverno sembravano colpirla, come si colpisce un corpo vivente. Amavo anche il suo nome in sloveno, Trst, la cui sonorità mi evocava l'inizio e la fine di ogni cosa: le due "T", iniziale e finale, senza le vocali, sembravano tracciare e contenere l'intera storia della città, dove ogni marciapiede, ogni rione, ogni sguardo portava il peso della storia. Le lacerazioni dell'umanità. Quante volte ho pronunciato fra me e me "Trst" quando tornavo da uno dei miei tanti viaggi: Trst non era né oriente né occidente, non era un nome geografico: era un non-luogo al centro delle nostre esistenze: rara città, che non può essere definita dai confini, dalla geografia, ma solo dagli esseri che l'hanno attraversata, che vi sono nati e morti; e forse non è un caso che l'Ulisse lacerato dei tempi moderni fu scritto qui, in questa città, mentre il mondo si smembrava nelle urla e nei lamenti della prima guerra mondiale.

Anche il nuovo secolo si era aperto con grida, lacerazioni e paure. Dovevo andare via, lasciare la città, partire per l'ennesima volta, emigrare da me stesso: un doppio esilio. Ma amavo la gente in questa città: quante serate passate da amici, a parlare e dibattere; soprattutto i miei amici ebrei, sempre così ospitali, e anche loro con il peso della memoria. Ricordo ancora una serata in cui mostrarono come custodivano ancora, come un bambino custodisce la foto della madre o del padre, un semplice foglio, nero su bianco, impallidito dal tempo, ma quanto pesante: perché vi erano scritte parole che non solo contenevano odio e rimozione, ma - come quando il buio si stende e cancella la luce - decretavano l'impossibilità di amare, di accettare l'altro. Il linguaggio amministrativo, così neutro e pulito, cancellava il diritto con un solo gesto. Una lettera affrancata annunciava la perdi-

ta della cittadinanza, di noi stessi, del nostro corpo che diventava un confine una frontiera; delle nostre gambe, delle nostre parole degli occhi, i capelli, il muoversi, il correre: tutto diventava confine. È così che la storia trasforma gli esseri umani in mera merce da sdoganare,

Ma, mi dicevo, da qualche parte, nelle profondità della città, la parola si ribellerà, la verità si rivelerà, un giorno, una notte. L'ultimo giorno dunque, prima di riprendere il treno, decisi di compiere uno strano itinerario, una sorta di viaggio rituale: di indagare sui silenzi della città, uno per uno, di parlare con l'invisibile, di aspettare e di accogliere nel buio di quella notte, in quel silenzio glaciale, l'alfabeto delle speranze perdute.

Che fare dunque nell'ultimo giorno in una città che ti ha preso un pezzo di vita? Dire addio agli amici? L'avevo già fatto. Andare da Pepi S'ciavo, mangiare una bella tartina di baccalà mantecato? Chiudersi in casa, e pensare, pensare? No, cercavo qualcos'altro, volevo segnare la mia partenza, confrontarmi con il suo territorio, interrogarla, suscitare un dialogo fra me e me, fra me e la città. E mi chiedevo: che cosa fanno gli esseri umani quando si insediano in una città, come definiscono il loro territorio? In che cosa si distinguono dagli animali che delimitano il loro territorio segnandolo? Gli esseri umani sono diversi, sono fragili, sono debitori delle loro paure e delle loro angosce. Si insediano sulla terra e guardano al cielo, perché sono gli unici a sapere che un giorno lasceranno questo mondo, nel silenzio della notte.

Nel tumulto degli avvenimenti cercavo un luogo, dei luoghi, in cui l'uomo avrebbe pronunciato la parola "fratello", dove il sentirsi fratelli avrebbe illuminato le nostre oscurità. Andai così alla sinagoga, senza entrarci, in piedi dinanzi al suo portale. L'avevo sempre trovata strana questa sinagoga, ricca di motivi orientali ma sproporzionata per quel luogo, e mi ero sempre chiesto perché fosse così maestosa e importante: talvolta quando ci passavo davanti mi faceva pensare agli immensi macigni che si trovano immersi nella foresta ai fianchi delle montagne. E pensavo che in realtà il messaggio della Torah è proprio questo, ricordarci che l'uomo non è più solo: l'ebraismo ha tolto l'uomo dalla sua solitudine, annunciando il monoteismo. Così quell'ultimo giorno, di fronte alla sinagoga, rilessi un brano da *La stella della redenzione* di Franz Rosenzweig:

Nel più intimo santuario della verità divina, dove a lui, secondo le sue aspettative, il mondo intero e lui stesso dovevano abbassarsi e ridursi a metafora di ciò che egli là avrebbe visto, l'uomo non scorge altro che un volto uguale al proprio. La stella della redenzione è divenuta volto che mi guarda e da cui io guardo. Non Dio, ma la verità di Dio mi è divenuta specchio. Dio, che è l'ultimo ed il primo, ha aperto la porta del santuario che è eretto

nel centro più interno. Egli si è lasciato contemplare. Mi ha condotto a quei confini della vita dove la visione è permessa. Poiché nessun uomo che lo vede rimane in vita. Così quel santuario nel quale egli ha permesso che lo contemplassi doveva essere una porzione di sovra-mondo dentro al mondo, una vita al di là della vita.

Feci due passi indietro, senza girarmi, come per fissare definitivamente l'immagine di questo tempio. Scesi lungo la via San Francesco, che lo costeggia, come se la toponomastica della città volesse modellare le vie del dialogo. Salii la scala dei Giganti. Sul colle si ergeva la cattedrale di San Giusto, immersa. nella città ma fuori da essa, come isolata: si staccava dal rumore quotidiano, quasi infernale, delle nostre modernità meccaniche. Lì c'era il silenzio, il divorzio dal tempo. Insolito tempio anche questo: dominava la città ma era discreto, si confondeva quasi con gli alberi che circondano il colle. Guardava il mare, e i suoi mosaici riportavano l'oro di Bisanzio. C'era in essa un po' del mondo slavo: bastava chiudere gli occhi per sentire le voci profonde dell'anima cristiana, voci della terra, voci del mare, in cui i secoli avevano sconfinato il desiderio d'eternità. Poi c'era la via della Cattedrale, bellissima, toccante: ricordo che mi piaceva andarci nei giorni autunnali quando il giorno si abbandona alla notte, quando la luna si confonde con il sole, e i lampioni della via si accendono di una luce nostalgica, in un profumo di tardo romanticismo in cui, chiudendo gli occhi, puoi sentire i passi di Joyce, di Burton, di Saba, e di un'umanità silenziosa, sconosciuta, il suono dei cui passi compone

la storia. Decisi di salire la via della Cattedrale e di entrare in chiesa: e lì, in silenzio, mi misi a leggere un passo dal *Quaderno gotico* di Mario Luzi:

*La salvezza sperata così non si conviene
Né a te, né ad altri come te. La pace,
severa, ti verrà per altre vie
più lucide di questa, più sofferte;
quando soffrire non ti parrà vano
che anche la pena esiste e deve vivere
e trasformarsi in bene tuo ed altrui.
La fede è in te, la fede è una persona.*

Decisi di scendere in città, nel cuore della notte. Scendendo da San Giusto mi fermai dinanzi alla piccola chiesa valdese di san Silvestro: chiesa timida, come se non volesse mostrarsi al cielo, come se si nascondesse come lo straniero nella folla, come il clandestino senza documenti. Le sue pietre erano scure come i tratti somatici di coloro che arrivano da luoghi lontani.

La diversità tra queste chiese rappresentava per me il cristianesimo che interroga se stesso, un cristianesimo nel cristianesimo: forse nei valdesi il sacro viene trasfigurato nel mistero centrale dell'essere umano. Ricordai tra me una pagina di André Malraux.

Ma l'uomo non raggiunge il fondo dell'uomo, non trova la sua immagine estesa nella vastità delle conoscenze che egli conquista: egli trova un'immagine di sé nelle questioni che lui stesso pone.

Scesi le scale, e mi avviai verso la chiesa luterana, frutto neogotico immerso nel neoclassicismo della città. lì erano Vienna e Berlino. E come non sentire l'anima luterana ascoltando il coro di Lipsia o gli echi di un organo barocco: entrai nella chiesa e sedetti, gli occhi chiusi, riascoltai fra me e me lo splendido *Erbarne dich* della *Passione secondo Matteo* di Bach. La voce del controtenore sembrava risuonare in tutta la chiesa, le parole *Mein Gott* si alzavano lentamente come la nebbia che si scioglie nel candore del mattino, e poi, in un crescendo, ti chiamava, irrompeva nella tua solitudine, sconfinava nella tua sofferenza, perché era la libertà che si apriva: il volto sonoro di Dio si offriva all'umanità disastata e la Passione trascendeva il nostro esistere. Quando infine la voce si chiudeva sul pianissimo dei violini, era il mondo che si chiudeva di nuovo: ma l'umanità aveva ascoltato un riflesso di quel volto sonoro che ha il Nome di tutti i Nomi. Può sembrare strano che un musulmano si senta affine alla musica sacra di Bach: ma per me non si trattava di cristianesimo o di islam, quella era la stessa luce sonora che il musulmano sente nel canto del muezzin dall'alto della moschea. La musica di Bach non si ascolta, si contempla, come il cieco intuisce la sostanza del mondo nell'oscurità della notte.

Un leggero vento di bora si alzò. Presi la direzione delle rive diretto verso le due chiese orientali della città, quella greco-ortodossa e quella serbo-ortodossa. Quella greca quasi costeggia il mare, quella serba, un po' più ritirata, gli si annuncia. Per me erano come l'immagine di due preziosi orecchini sul volto della città. Ricordavano l'oriente, l'altra metà dell'Europa: ma era anch'essa Europa, una e multipla. Vi si percepivano le voci profonde dei cori ortodossi, le immense candeles e quella luce dorata che rivaleggia con lo splendore delle gemme. L'estetica nelle chiese orientali non è gratuita: vuole riverberare il volto nascosto di Dio. E quell'oro avvolto dal grigiore delle città e delle nostre menti può significare una via spirituale quella che ti porta a liberarti non solo nella preghiera ma anche nello sguardo. L'icona su cui Pavel Florenskij ha scritto pagine illuminanti non è semplice memoria, ma un sentiero di apprendimento: nelle icone, nei loro silenzi, nella loro luminosità, lo sguardo è rovesciato, perché non sei tu che guardi ma è Lui

che ti guarda e ti interroga, ti annuncia il suo mistero, ti si svela e si rivela. Luce contro luce, sguardo contro sguardo, uno sguardo che ti accompagna, che ti travolge e può trasfigurare la tua vita: l'attimo in cui questo sguardo ti illumina è l'attimo di una candela che attraversa la tua notte. L'oriente era qui, a Trieste, come una necessità, come frontiera aperta, come un passaggio libero che non ha bisogno di passaporto: basta abbandonarsi e attendere lo sguardo di chi si è annunciato per i secoli a venire.

La bora si faceva più forte. Presi un taxi e andai alla chiesa di Monrupino, nel Carso: sembrava uscire dalla roccia con il biancore delle sue pietre. Quella chiesa era, per me, creazione nella creazione, il debito che gli esseri umani assumono su di sé quando la natura offre la vastità dell'esistente. Gli sloveni a Trieste, quanta storia: anche loro erano l'anima di questa città. Era quella slavità senza la quale Trieste non sarebbe mai stata Trieste. L'anima carsica degli sloveni spingeva Trieste nella dimensione della terra: tutto il mondo slavo passava attraverso di loro, la natura, il senso della comunità, il dividere il pane e il sale, tutto ciò di cui gli abitanti di una città hanno bisogno per sentirsi meno soli, per capire...

Albeggiava ormai, si avvicinavano le cinque del mattino. Per noi musulmani era il tempo della preghiera del *maghrib*, vale a dire dell'alba ma anche dell'occidente. Ma noi non avevamo templi, moschee: la storia ci rifiutava qualsiasi visibilità sacrale. A Trieste c'è l'unico cimitero musulmano dell'Europa occidentale, chiamato "cimitero ottomano", iniziato nel 1848, in epoca imperiale: perché gli imperi sono più aperti delle nazioni. Ma che ci fosse un cimitero, e non una moschea, per me era terribile: dovevo andare dai morti per potermi congedare dai miei fratelli, dal mondo.

Era come se la nostra esistenza non potesse essere che nella morte, nel silenzio glaciale delle tombe; e anche se quelle tombe erano belle, fregiate di scritte in turco *osmanli*, era sempre come se Dio per noi si rivelasse nella morte, e la vita fosse accantonata. All'ingresso del cimitero, nemmeno una lapide spiegava che cos'è, quando e come fosse stato costruito. Certo, forse era anche colpa nostra, sempre intenti a litigare tra noi: ma questa presenza solo nella morte aggiungeva dramma a dramma. E nella bora glaciale che mi spingeva, recitai il versetto 35 della Sura della Luce del Corano:

Dio è la Luce dei cieli e della terra, e si rassomiglia la Sua Luce a una Nicchia, in cui è una Lampada, e la lampada è in un Cristallo, e il Cristallo è come una Stella lucente, e arde la Lampada dell'olio in un albero benedetto, un Olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brilla anche se non lo tocchi fuoco. È Luce su Luce; e Iddio guida dalla Sua Luce

chi Egli vuole, e Dio narra parabole agli uomini, e Dio è su tutte le cose sapiente.

Baciai questo pezzo di terra, mi alzai, andai alla fermata dell'autobus fino alla stazione centrale.

Sabah, sabah, ripete un canto arabo. Il mattino si alza, i rumori elettrici dei treni hanno sostituito i fischi delle locomotive. L'Eurostar per Milano partiva alle 6.25, e da lì a Malpensa per un aereo nei cieli del mondo. Noi popoli dell'oriente, quando lasciamo un luogo in cui abbiamo messe radici, usiamo versare in terra un bicchiere d'acqua, come se essa dovesse tornare un giorno alla sua sorgente. Sapevo che non sarei mai più tornato. Ma, ugualmente, con le mani gettai un po' d'acqua sul binario. Salii sul treno. Mentre scorrevano sempre più veloci le immagini della città e il mio sguardo sul mare si separava dalla città, recitavo fra me il verso del poeta serbo Dušan Matic':

Tutto ciò che ho amato, che lo abbia perso o no, l'amerò per sempre.

**COLLANA “QUADERNI DELLA SCUOLA DELLA
PACE”**

1. “Il Beato Giovanni”

Luigi Bettazzi, Loris Capovilla – Giugno 2001

2. “Papa Giovanni XXIII: Introduzione alla figura storica ed ecclesiale” parte I

Giuseppe e Angelina Alberigo, Pino Ruggeri – Luglio 2001

3. “Papa Giovanni XXIII: Introduzione alla figura storica ed ecclesiale” parte II

Alberto Melloni, Massimo Toschi – Ottobre 2001

4. “Papa Giovanni XXIII: Introduzione alla figura storica ed ecclesiale” parte III

Enrico Galavotti, Silvia Scatena, Giovanni Nicolini – Natale 2001

5. “Dopo l’11 settembre: il diritto, la pace e la guerra” Raniero La Valle
– Pasqua 2003

6. “Fascismo e cristianesimo” Nicola Tranfaglia, Guido Formigoni – Pasqua 2004

7. “Le risorse nelle nostre mani: l’acqua e il tempo” Francesco Scimè,
Vincenzo Balzani, Giuseppe Bovina, Simona Benfenati, Giovanni Nicolini,
Sergio Cofferati – Natale 2004

