

EBRAISMO
CRISTIANESIMO
ISLAMISMO
conoscersi per dialogare

a cura di
Michele Brondino



magma

FONDAZIONE LABORATORIO MEDITERRANEO

FONDAZIONE



**LABORATORIO
MEDITERRANEO**

EBRAISMO, CRISTIANESIMO, ISLAMISMO
conoscersi per dialogare

Atti del 5° Convegno di studio
«Lorenzo Vivaldo»
Con la collaborazione scientifica di
Fondazione Laboratorio Mediterraneo
e *SECUM*
Savona, 10-12 ottobre 1997

a cura di
MICHELE BRONDINO



© Fondazione Laboratorio Mediterraneo
Via Mergellina 35d - 80122 Napoli
Tel. ++39 / 81 / 660074 - Fax ++39 / 81 / 668873

© Edizioni Magma
Via F. Crispi 51 - 80121 Napoli
Tel. ++39 / 81 / 660074 - Tel. ++39 / 81 / 665147
magma@mbx.idn.it

ISBN 88 - 8127 - 024 - 2

INDICE

PREFAZIONE	VII
PRESENTAZIONE	XI

Ebraismo, Cristianesimo, Islamismo *conoscersi per dialogare*

Cardinale ACHILLE SILVESTRINI Beata Pacis Visio	3
Dr. ARRIGO LEVI Conflitti e religioni	11
Prof. JOSEPH JOBELIN Una civiltà adeguata al dono di amore di un Dio unico	13
Prof. MOHAMMED TALBI La comunità di Abramo	25
Prof. RAWDHA GUEMARA La donna nell'Islam: il caso della tunisina	35
SHMUEL HADAS Essere ebrei oggi in Vaticano	47
Prof. P. DE BENEDETTI Il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, il Dio di Gesù Cristo	57

Prefazione

Facendo nostra l'affermazione di Holderlin: «Noi siamo un dialogo e possiamo ascoltarci a vicenda», siamo convinti che il principio del dialogo, cioè del confronto critico con l'altro, abbia il fondamento e l'anima nella conoscenza reciproca.

In ogni epoca, massimamente oggi di fronte ai complessi problemi della globalizzazione, vi è la necessità di «un'etica del dialogo» che si rifà al principio socratico «so di non sapere». Ciò presuppone la libertà del conoscere e del dialogare, essenziale per l'uomo libero proprio per evitare *mala tempora* degli uomini chiusi all'altro, della non comunicazione tra le civiltà.

La dimensione religiosa fa parte della nostra *humanitas*: l'etimo del termine religione implica il concetto di legame tra Dio e l'uomo e di conseguenza tra gli uomini; mettersi in comunicazione reciproca esige però, una conoscenza dell'altro per avere gli strumenti del dialogo. Una migliore conoscenza reciproca permetterà una maggior apertura e una più ampia possibilità di dialogo e di comprensione. Di solito si teme ciò che non si conosce: la diversità fa paura perché la ignoriamo, non la conosciamo.

Per rapportarci al tema sulle religioni del Libro, più specificamente alle realtà della regione mediterranea, siamo sorpresi di quanto poco sappiamo gli uni degli altri, anzi di quante barriere d'ignoranza fatte di carenze culturali, di pregiudizi, di luoghi comuni secolari precludono il dialogo reciproco e la tolleranza rispettosa delle proprie identità e valori; esse scatenano invece incomprensioni, fanatismi reciproci che portano alla violenza integralista in nome del Dio comune.

Ebraismo, Cristianesimo e Islàm, sono compresenti da secoli sulle rive del Mediterraneo, definito per antonomasia, «la culla delle civiltà»; possiamo però noi uomini del XX secolo dire che sia esistita una vera conoscenza e quindi un vero dialogo tra queste tre religioni del Libro? Oppure c'è stato un susseguirsi di scontri a tutti i livelli che ci hanno impedito di conoscerci e dialogare come uomini liberi, all'insegna della carità paolina che è amore per gli altri e quindi accettazione, tolleranza e solidarietà nella diversità perché tutti siamo figli di Dio? L'ecumenismo scaturito dal Concilio Vaticano II ha una sua gravidanza nel dialogo con le altre religioni del Libro?

A queste problematiche, relatori cattolici, musulmani ed ebraici hanno cercato di rispondere col fare l'analisi della situazione attuale e proporre approcci per camminare insieme verso un ecumene dei valori religiosi comuni, pur nella diversità delle fedi.

La prolusione del cardinale A. Silvestrini ha posto la «Beata pacis visio» quale *conditio sine qua non* per avviare un dialogo conoscitivo tra le religioni che hanno in comune il Dio di Abramo, di Isacco e Giacobbe. La rivelazione di Dio nella storia costituisce il promettente presupposto fondante di ogni dialogo. E Gerusalemme, metafora della *beata pacis visio*, deve diventare la città dei credenti patrimonio di tutta l'umanità.

In quest'ottica gli interventi di A. Levi e padre J. Jobelin hanno fatto da contrappunto storico perché calati nelle realtà sovente drammatiche dell'oggi. Il primo, dopo aver fatto un rapido accenno alla violenza dei fondamentalismi religiosi sia del mondo arabo-musulmano sia del mondo ebraico, ha fatto appello alla «politica del dialogo», mentre il secondo ha sottolineato la dimensione storica delle religioni monoteiste le quali devono esigere società pluraliste dove l'uomo riconosce l'altro come eguale. S'impongono quindi nuovi approcci per meglio delineare i diritti dell'uomo, come avviene nell'enciclica *Dignitatis humanae*. Di qui scaturisce la necessità inderogabile del dialogo interreligioso.

Per l'Islàm, M. Talbi asserisce che «la comunità di Abramo è la nostra speranza, la nostra sfida perché ciascuno testimonia, attraverso il dialogo senza cedere nulla di ciò che è, una comunità di convergenza che abbiamo in misura enorme sul piano spirituale». L'asse portante della visione di Talbi è stata l'insistenza con la quale ha chiesto ai credenti delle tre religioni del Libro come pure ai non credenti, di confrontarsi a livello spirituale mettendo in margine l'aspetto dottrinale. Ne deriva quindi che la stessa preghiera, elemento essenziale dell'uomo, diventa un legame comune anziché pratiche contrastanti. Viene quindi naturale la proposta di creare un luogo di preghiera comune alle tre religioni a Hebron.

E per stimolare una migliore conoscenza del mondo islamico, R. Guemara presenta la condizione giuridica della donna nell'Islàm, specificamente il caso tunisino, esempio unico nel mondo arabo di un codice di statuto personale che dà alla donna la parità giuridica con l'uomo e che dimostra quanto spesso siano le società arcaiche più che le religioni a creare barriere nell'evoluzione delle istituzioni sociali.

L'Ebraismo viene presentato dal rabbino G. Momigliano¹, nell'evoluzione storica tra tradizione e modernità sullo sfondo drammatico della sua recuperata dimensione di stato-nazione, mentre S. Hadas, primo ambasciatore

¹ Il testo della relazione del rabbino Giuseppe Momigliano non è inclusa negli atti perché non ci è pervenuto.

israeliano presso il Vaticano, analizza il percorso storico dei rapporti tra la Santa Sede e la religione ebraica che ha portato alla radicale svolta di un totale riconoscimento reciproco negli anni novanta, prodromo di ulteriori approfondimenti nel dialogo interreligioso.

La relazione conclusiva di P. De Benedetti su *Il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, il Dio di Gesù Cristo* focalizza l'evoluzione biblica della rivelazione del nome di Dio fino all'avvento del Cristianesimo. Il passaggio dal Dio biblico «potente e terribile» al Dio «debole», culmina nell'esperienza di Cristo: «La Parola si fece carne ed abitò in mezzo a noi» nell'evento cristiano. In questa nuova prospettiva epocale, c'è l'invito, per i credenti di ogni fede, a riflettere che «oggi il Dio forte ci dice nulla: invece il Dio debole, se così si può dire, la *shekhinà*, o per i cristiani il Dio di Gesù Cristo, è quello che ci può accompagnare e a cui dobbiamo rispondere».

Infine, a conferma dell'attuale centralità delle tematiche circa la necessità di aprirsi alla conoscenza dell'altro per avere gli strumenti del dialogo, in primis quello religioso, si è dato spazio ad una serie di testimonianze da parte di associazioni ed operatori sociali (F. Olivero della Charitas di Torino, B. Zonta della Migrantes di Brescia e P. Rocca della Migrantes di Alba), impegnati nel campo dell'immigrazione in un'Italia che diventa sempre più multi-etnica e multiculturale. Anche se qui vengono pubblicate solo le relazioni tematiche, le testimonianze hanno inverato l'approccio «conoscersi per dialogare» che si traduce e si tradurrà in un vero dialogo interculturale in tutti i campi, pure tra le religioni del Libro.

MICHELE BRONDINO

Presentazione

In qualità di presidenti dell'Associazione culturale «Don Lorenzo Vivaldo» e del Convegno, ringraziamo le autorità regionali, provinciali e cittadine per il loro patrocinio, sia con la loro illustre presenza sia con i loro contributi finanziari, di questa iniziativa che ha visto una folta partecipazione di pubblico durante le tre giornate di studio. È pure da ricordare l'indispensabile collaborazione espletata dai gruppi ecclesiali per organizzare l'accoglienza e la riuscita della manifestazione.

I convegni di studio «Don Lorenzo Vivaldo» vogliono ricordare la figura di questo sacerdote, insigne cittadino ed eminente studioso, che, insieme ad altre personalità della cultura cristiana e laica, ha contribuito a promuovere i valori culturali radicati nella comunità ecclesiale e cittadina, ma al contempo aperti al dialogo con le altre civiltà. Nel solco del Suo insegnamento, l'Associazione si è proposta di preparare momenti di riflessione su temi, rilevati cogenti ed urgenti nella comunità locale, nazionale ed internazionale, sotto forma di convegni biennali.

Con il presente convegno, siamo giunti al quinto appuntamento e con umiltà e serena soddisfazione pensiamo di aver proposto all'attenzione del pubblico argomenti di notevole interesse, rispondenti a tematiche d'attualità. I titoli ne segnalano le prospettive e le aspirazioni: «L'Europa dei popoli non quella dei mercanti», «Per una scuola cristiana in Europa», «La vita e l'uomo nell'età delle tecnologie riproduttive», ed infine questo dedicato al dialogo tra culture distinte ma unite dalla fede in un unico Dio.

Dal punto di vista organizzativo e scientifico, questo convegno si distingue dai precedenti per l'offerta di una più ampia collaborazione da parte di altre associazioni. In primo luogo è stata preziosa, soprattutto nella preparazione culturale di base ai fini di una partecipazione consapevole, l'opera del MEIC che ha predisposto organici seminari rivolti alla conoscenza del mondo islamico e che ha proseguito con incontri seminariali, successivi al convegno, dedicati alla conoscenza del mondo ebraico.

Essenziali sono stati poi i contributi dell'Associazione internazionale SECUM (Science, Education et Cultures en Méditerranée) con la fattiva collaborazione scientifica del suo direttore, prof. Michele Brondino, e della

Fondazione Laboratorio Mediterraneo nella persona del suo presidente, Arch. Michele Capasso. Questo allargamento di orizzonti potrebbe anche essere, e così speriamo che sia, una occasione per riflettere sulla collocazione della nostra città in più ampi orizzonti: quelli mediterranei appunto, per promuovere Savona quale finestra aperta sul *Mare nostrum*.

In quest'ottica, la nostra Associazione insieme alle altre istanze culturali a livello locale, nazionale ed internazionale, continuerà ad essere promotrice di cultura nel ricordo di Don Lorenzo Vivaldo.

CARLO RUSSO - BRUNO SPOTORNO

EBRAISMO, CRISTIANESIMO, ISLAMISMO
conoscersi per dialogare

Cardinale ACHILLE SILVESTRINI
Congregazione Chiese Orientali

Beata Pacis Visio

Beata pacis visio. Così un antico inno medievale interpreta il significato etimologico di Gerusalemme e lo attribuisce alla *celestis urbs Ierusalem*, non per contrapporla alla città terrena, ma anzi per affermare il legame indissolubile che unisce Gerusalemme alla pace.

Si tratta di una pace che ha un valore ben più ampio e profondo della semplice assenza di guerra: è la pace che nelle Religioni del Libro diviene sinonimo di benedizione cosmica, d'armonia universale, di realizzazione piena della persona umana, dell'ambiente in cui l'uomo vive e che dalla pace trae significato.

Le tre Religioni del Libro ameranno tanto la pace da augurarla ad ogni incontro, tacendola diventare un saluto: «La pace sia con te». Questa pace augurata, e sempre presente ancor oggi nell'incontro delle persone, è il simbolo della radice comune. Oggi, in occidente, i cristiani hanno perduto l'uso di questo saluto nella vita quotidiana, ma lo conservano nel luogo e nel momento più sacri dove il 'memoriale' rende presente il Signore anzitutto nel segno del fratello: la liturgia eucaristica. In Oriente, invece, anche presso i Cristiani rimane spesso negli incontri anche occasionali l'antico saluto della pace.

CRISTIANESIMO, EBRAISMO E ISLÀM

Nel nome e quale auspicio di pace, vorrei richiamare anzitutto ciò che la Chiesa cattolica crede a riguardo dei rapporti con l'Ebraismo e l'Islam, per poi tornare a Gerusalemme, *beata pacis visio*.

Un momento decisivo nella comprensione dei rapporti che legano le tre Religioni del Libro è costituito dal Concilio Vaticano II: vi è stata manifestata con chiarezza la volontà della Chiesa cattolica di un dialogo sincero e costruttivo, capace di superare col perdono reciproco le colpe e le incomprensioni del passato, e fondato su solidi presupposti teologici.

Come è noto, l'idea di elaborare una dichiarazione su «le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane» (che diverrà poi la dichiarazione *Nostra Aetate*) nacque dall'opportunità di inserire nella dottrina conciliare un te-

sto sull'Ebraismo e sul popolo ebreo, anche per eliminare il peso che pur grava sulla coscienza dell'occidente, per aver rappresentato il contesto, se non la complicità, dell'olocausto. Di lì il progetto si estese, includendo anche le altre religioni. Emerse chiaramente e felicemente che con le Religioni del Libro esisteva un legame tutto particolare e privilegiato.

Parlando del rapporto con l'Ebraismo, il Concilio così si esprimeva:

«La Chiesa di Cristo riconosce che gli inizi della sua fede e della sua elezione si trovano già, secondo il mistero divino della salvezza, nei patriarchi, in Mosè e nei profeti. Essa afferma che tutti i fedeli di Cristo, figli d'Abramo secondo la fede, sono inclusi nella vocazione di questo patriarca e che la salvezza della Chiesa è misteriosamente prefigurata nell'esodo del popolo eletto dalla terra di schiavitù. Per questo la Chiesa non può dimenticare che ha ricevuto la rivelazione dell'Antico Testamento per mezzo di quel popolo con cui Dio, nella sua ineffabile misericordia, si è degnato di stringere l'antica alleanza, e che essa si nutre della radice dell'ulivo buono su cui sono stati innestati i rami dell'ulivo selvatico che sono i popoli pagani» (NA 4).

Il Concilio cita poi le parole dell'apostolo Paolo, secondo il quale al popolo d'Israele appartengono «l'adozione filiale, la gloria, i patti d'alleanza, la legge, il culto e le promesse, essi che sono i discendenti dei patriarchi e dai quali Cristo è nato secondo la carne (Rom 9,45), figlio di Maria vergine». Ricorda inoltre che «dal popolo ebraico sono nati gli apostoli, fondamenta e colonne della Chiesa, e quei moltissimi primi discepoli che hanno annunciato al mondo il Vangelo di Cristo» (ibid.).

Tra cristianesimo ed ebraismo esistono dunque i più profondi legami: non solo una eredità e un patrimonio spirituale comune e il radicamento nell'unica fede, ma anche i vincoli fisici d'ordine storico e culturale.

Quanto all'Islam, il Concilio così si esprime:

«La Chiesa guarda con stima anche i musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini. Essi cercano anche di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti nascosti di Dio, come si è sottomesso Abramo, al quale la fede islamica volentieri si riferisce» (NA 3).

È questa fede d'Abramo il legame comune che vincola in profondità le tre Religioni, ed è questa fede che connota nel modo più specifico il 'monoteismo' che tutte professano. Non si tratta di un monoteismo filosofico, nato da una speculazione che conduce alla medesima conclusione: un Dio unico, essere supremo, origine e fine del mondo creato. Se tutto questo è vero, non sarebbe però sufficiente e non darebbe ragione di tale comune specificità. Il vero fondamento del nesso profondo nasce dalla rivelazione che Dio fa di sé all'alba della storia biblica della salvezza, al patriarca Abramo, che credette in Dio così che, come dice Paolo, ciò gli fu imputato a giustizia (cfr. Rm 4,3). L'Arameo errante, padre delle moltitudini, il credente puro, che si fida di Dio,

anticipatore dei quarant'anni di cammino del deserto, Abramo è per i cristiani anche il protagonista di quell'evento – il sacrificio di suo figlio Isacco –, che anticipa teologicamente il sacrificio di sé, offerto proprio in Gerusalemme dallo stesso Figlio prediletto del Padre, Gesù di Nazareth, il Cristo, il Messia salvatore. Abramo, *Hanif* per i musulmani, è il monoteista puro, anticipatore di quella religione che, tolti di mezzo gli idoli, riceve la rivelazione dell'assoluta unicità di Dio. In questo senso Abramo è il padre di tutti i credenti (Rm 4,11) e per questo la Lettera agli Ebrei ne tesse l'elogio (Eb 11,8ss).

Punto di partenza comune è dunque per tutti la fede in Dio, che si rivela nella storia concreta degli uomini: «il Dio d'Abramo, di Isacco e di Giacobbe» (Es 3,6), un Dio che cammina col suo popolo, come dice la definizione dell'Esodo.

Questa fede si approfondisce fino allo *Shemá Israél*, che ancora oggi rimane il 'credo' del popolo ebraico: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Deut. 6,4). E il Signore Gesù riprende queste parole, riassumendo i due comandamenti: l'amore di Dio e l'amore del prossimo (Mc 12,28-31, Mt 22,37-40).

Ad una storia di salvezza si riferisce pure l'Islam, evocando molti profeti di cui parla la Bibbia: le vicende d'Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, dello stesso Gesù, anche se forse ciò che più conta per il Corano è ritrovarvi l'intervento di Dio che, dall'alto della sua trascendenza, «fa scendere» la sua parola sui profeti.

Certo, esistono tra le tre Religioni differenze profonde. Per i cristiani, la fede in Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, morto e risorto, «stabilito come Signore e Cristo» (At 2,36) è il cardine della salvezza. Un Dio che si rivela quale comunione di Persone nell'unità della natura divina. Un Dio che assume l'umanità e vi trasfonde la gloria salvifica della propria divinità, in modo che l'uomo sia chiamato a diventare «dio» per grazia.

Tuttavia la riscoperta delle radici comuni, che nascono dalla rivelazione di Dio nella storia, costituisce il promettente presupposto fondante di ogni dialogo.

La medesima posizione si riscontra nei successivi documenti della Chiesa cattolica e nell'insegnamento del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II: nei confronti dell'Ebraismo si sottolinea l'importanza di conoscerne la tradizione. Si richiama inoltre l'idea che l'antica alleanza conserva la sua validità, perché il Nuovo Testamento non la cancella, ma proietta su di essa un significato di pienezza. Giovanni Paolo II si rivolge nel 1980 in Germania al «popolo di Dio dell'antica alleanza che mai è stata revocata»: dunque l'alleanza d'Abramo e di Mosè ha valore permanente anche per i Cristiani, sicché «la religione ebraica non ci 'estrinseca', ma in certo modo, è 'intrinseca' alla nostra religione», dice il Papa nella sua visita alla Sinagoga di Roma (1986).

Nei confronti dell'Islam Giovanni Paolo II non parla solo di un comune riferirsi alla fede d'Abramo, ma di un condividerla veramente (cfr. discorso ad Ankara, 1979), perché l'Abramo è per noi uno stesso modello di fede in Dio, di sottomissione alla sua volontà e di fiducia nella sua bontà» (Casablanca, 1985).

GERUSALEMME: BEATA PACIS VISIO

Questa città ancora contesa rimane nel cuore delle Religioni il sogno comune della pace. Gerusalemme è più di una città comune: è la profezia dell'incontro, il luogo della memoria di radici condivise.

Oggi per Israele, Gerusalemme è l'emblema più alto della terra promessa della quale il popolo ebraico conserva una concezione concretissima: la terra, quella terra, connotata da quelle precise caratteristiche geografiche, è il simbolo dell'amore di Dio. Essa ospita il popolo che egli si è scelto.

Éretz Israel: terra d'Israele. Se non vi fosse il pericolo di fraintendimento, si potrebbe dire che per Israele la terra è un «sacramento»: il segno di un amore che salva, l'elemento che costituisce il memoriale vivente di quella salvezza.

La storia d'Israele è, in fin dei conti, storia di un cammino verso Gerusalemme: la città santa è il luogo dove la tenda dell'alleanza, precaria come può esserlo una tenda di nomadi, diviene il tempio glorioso di Dio, ove riposa la *scekhináh*, la Presenza.

Luogo del nome invocato, il tempio è la luce posta alla sommità del monte, verso la quale convergeranno tutti i popoli della terra, per una festa comune: è questo l'oggetto di tanti «canti delle ascensioni», raccolti nel libro dei salmi.

Deportazione, esilio, significano allontanamento da Gerusalemme e dal suo tempio, dove è custodita la legge. Ritorno, significa per Israele, nuova proclamazione della legge. «Se ti dimentico, Gerusalemme, / si paralizzi la mia destra, / mi si attacchi la lingua al palato, / se lascio cadere il tuo ricordo / se non metto Gerusalemme al di sopra di ogni mia gioia. / Figlia di Babilonia devastatrice, / beato chi ti renderà quanto ci hai fatto: beato chi afferterà i tuoi piccoli / e li sbatterà contro la pietra» (Sal. 135). Dopo l'esilio, ricostruito il tempio, Gerusalemme torna ad essere luogo privilegiato della presenza divina, città della pace, del giudizio finale, di gioia per tutti i popoli. Gli esuli tornano in patria, e riprendono in mano arpe e cetre per ritmare la danza.

I profeti mostreranno come il popolo, orfano del suo tempio, deportato in terra straniera, sia chiamato a conservare e ad interiorizzare il luogo della Presenza identificato con una condotta irreprensibile e un nuovo, più totale amore per il Dio della vita, che non si dimentica di Israele. È questa l'inten-

sità straordinariamente ricca di risonanze che ancor oggi l'israelita credente – ed anche quello che meno tematicamente vive la fede dei Padri – prova di fronte a Gerusalemme e al «sacramento» della terra promessa, dopo tanti secoli di esilio, dopo il lungo esercizio di una interiorizzazione forzata dei valori connessi con quella terra, dopo l'olocausto, feroce e inaudita parodia delle vittime animali immolate nel luogo della Presenza, e sostituite al mattatoio di milioni di Ebrei, il cui sangue non poté fecondare *l'éretz Israel*, ma fu sparso con odio sacrilego in terra straniera, dove non possono risuonare i canti di gioia di Israele.

Per i cristiani quella stessa «terra promessa» è la radice del tronco di Jesse, la terra, preparata dalla promessa di Dio, il quale nella pienezza dei tempi invia il suo Figlio a nascervi dal grembo della Vergine, Maria di Nazareth. Ella è come il compendio simbolico di quella terra promessa, la carne dell'umanità da cui fiorisce il Salvatore.

Il cristianesimo darà voce universale a quella vocazione all'amore di Dio, che Israele aveva sentito con accenti così teneri. Paolo, il *rabbì* giunto a professare il Cristo, darà significato a questo dramma storico che è il rifiuto «provvisorio» di Israele, perché il Verbo di Dio si rivolga e sia accolto dalle genti, da tutti gli uomini, di ogni razza e stirpe. Questa chiusura di Israele è vista da Paolo come il preludio ad un'apertura ancora maggiore: «Ora io domando: Forse inciamparono per cadere per sempre? Certamente no. Ma a causa della loro caduta la salvezza è giunta ai pagani, per suscitare la loro gelosia. Se pertanto la loro caduta è stata ricchezza del mondo e il loro fallimento ricchezza dei pagani, che cosa non sarà la loro partecipazione totale!» (Rom. 11,11-12).

Questa insistenza sull'universalità della salvezza di Dio nulla toglie all'importanza della terra concreta dove è nato il Verbo: genealogie dettagliate ne connettono la venuta alla discendenza d'Israele; precisi avvenimenti storici connotano la figura di Gesù Cristo, per farne non una generica manifestazione di Dio, ma l'ingresso del Verbo nel cuore della storia, per assumerla e trasfigurarla.

Gesù piange su Gerusalemme, proprio perché in essa egli coglie la ricchezza di una storia di fede, alla quale vorrebbe dare continuità e pienezza, ma dalla quale non viene accolto. Quando egli «rende lo spirito» sul legno della croce, il contrasto, eppure anche la continuità, fra la storia della salvezza e l'uccisione del Cristo, raggiunge il suo punto più alto: la «Presenza», la *scekhinah*, giunta a pienezza nel Verbo incarnato, è uccisa fuori dalla Città Santa, perché questa non sia contaminata e possa mangiare la Pasqua. Il senso stesso del tempio (custodire quella presenza) si sposta fuori del tempio nel «pro-fano» (cioè nello spazio esterno al tempio), mentre il velo del tempio si squarcia. La storia, cioè quella terra stessa, viene così proclamata il luogo della ierofania, quella dove la salvezza di Dio, che ha assunto nel Cri-

sto la storia, compie, tra mille contrasti ma con la sicurezza di Dio, il suo cammino di «cristificazione», in vista di *recapitulare omnia in Christo* (Ef 1,10).

Un nuovo popolo di credenti, quello musulmano, vedrà in Gerusalemme un riferimento importante della propria fede. Un *hadith*, o tradizione genuina dei tempi del Profeta, afferma che Gerusalemme è la terza città santa dell'Islam, dopo la Mecca e Medina. In un primo tempo la *qiblah*, o direzione della preghiera islamica, era Gerusalemme, piuttosto che la Mecca. Gerusalemme poi esercita una parte importante nella *sirat-al-Nabi* o figura agiografica del Profeta. Gerusalemme è infatti la mistica meta dell'ascensione o *mirag* del Profeta, detta anche *isra'* o viaggio notturno, dal brano della sura decima settima del Corano, al versetto 1: «Gloria a Colui che ha trasportato il suo servo, di notte, dalla moschea Haram (della Mecca) alla moschea estrema (di Gerusalemme), lui che abbiamo colmato di benedizioni per fargli vedere uno dei nostri segni». Al-Quds, la santa, come chiamano semplicemente Gerusalemme, ha ospitato profeti e santi del passato. Saladino, scrivendo a Riccardo Cuor di Leone, tenta di spiegare appunto perché certi luoghi sacri ad ebrei e cristiani lo sono anche a musulmani. Si introduce anzi l'uso che i musulmani che si accingono a compiere il pellegrinaggio alle due città sante dello Higiaz, passino previamente per la città santa di Gerusalemme, entrando ivi nello *ihram* o stato sacrale indispensabile alla validità del pellegrinaggio stesso. E Gerusalemme, «la santa», diviene per loro anche luogo privilegiato per il ritiro spirituale islamico, o *khalwa*.

Certo, la storia ha legato questa città a guerre di conquista: la vittoria di Davide sui Gebusei, e poi Nabucodonosor, Tito, i crociati, Saladino. Vollerò possederla per la sua bellezza.

Eppure il Salmo non cessa di invocare la pace, sognando di salire a quella terra, che è come un paradiso: «Ed ora i nostri piedi si fermano alle tue porte, Gerusalemme! ... Chiedete pace per Gerusalemme: sia pace a coloro che ti amano, sia pace sulle tue mura, sicurezza nei tuoi baluardi» (Sal 122).

La Chiesa cattolica chiede per Gerusalemme lo statuto di una «città dei credenti», patrimonio comune di tutta l'umanità. Lo scriveva Giovanni Paolo II nella sua Lettera apostolica su Gerusalemme del 20 aprile 1984: «L'umanità intera e, in primo luogo, i popoli e le nazioni, che hanno in Gerusalemme i loro fratelli di fede – Cristiani, Ebrei e Musulmani – hanno motivo per sentirsi parte in causa e fare il possibile per preservare il carattere sacro, unico e irripetibile della città. Non solo i monumenti o i luoghi santi, ma tutto l'insieme della Gerusalemme storica e l'esistenza delle comunità religiose, le loro condizioni, il loro avvenire non possono non essere oggetto di interesse e di sollecitudine da parte di tutti....»

È mia convinzione che l'identità religiosa della Città e, in particolare, la comune tradizione di fede monoteistica possano appianare la via per pro-

muovere l'armonia fra tutti quelli che variamente sentono la Città Santa come propria». Con l'idea stessa di un pellegrinaggio a Gerusalemme, come città-simbolo, per celebrare insieme la fede in Dio in occasione del Giubileo del 2000, Giovanni Paolo II riprende e ripropone in termini plastici questo auspicio costante della Santa Sede.

In nessun luogo, e tanto meno in Gerusalemme, la differenza di religione è consentito che sia causa discriminante di emarginazione, di minoranze. Questa differenza deve essere invece d'arricchimento reciproco, di pace, di serenità, anzi, d'approfondimento della propria identità, culturale e religiosa. Gerusalemme è una sfida a tutta l'umanità proprio in quanto sacra a più religioni.

E i pellegrini! Straordinario spettacolo di tanti ruscelli che dai punti più diversi confluiscono verso Gerusalemme (cfr. is 2). E sono pellegrini di almeno tre religioni, di centinaia di diversi paesi. Pensiamo, per i cristiani, a Girolamo, e a tanti monaci che abitavano quella regione. A Eteria, la monaca dall'occhio vigile e intelligente che ci lascia un resoconto di viaggio tra i più interessanti nella storia; a Ignazio di Loyola, che si fa chiamare «il pellegrino», e cerca le orme del Signore, in quella Terra Santa dove Cristo morì e risorse. Le orme di un Dio che, senza trasformare la sua natura divina in natura umana, pure assunse la natura degli uomini. Ignazio tornerà al monte degli Ulivi, a cercare le orme del suo Signore, lasciate quando salì al cielo. Certo, sono orme spirituali, ma conservano tutta la concretezza geografica, terrena, anche se impregnate di spirito.

Pellegrini che cercano di ripercorrere insieme, nella preghiera, nel canto, la via del Signore: e la liturgia della Chiesa sarà segnata da questo seguire il Cristo, nel suo cammino della passione entro Gerusalemme, ogni anno, in ogni luogo del mondo, come se i credenti fossero tutti ospiti di quelle mura beate.

Tutti a cercare le stesse impronte, a ritrovarsi così reciprocamente fratelli: pellegrini di tutto il mondo che, a Gerusalemme, si sentono uniti nel vincolo della pace. Cristo, alla sua nascita, aveva annunciato la pace agli uomini per bocca degli angeli (Lc 2); salutò Gerusalemme, augurandole la pace (Lc 19,42), e offrì la pace del Risorto come saluto pasquale (Lc 24,36); la pace iscritta nel nome della città suscita il desiderio della pace come sogno, utopia, speranza, impegno, e soprattutto come dono invocato dall'alto.

Non era forse questa la profezia antica? Nella visione di Isaia (2,2-9) la salita delle tribù in un giorno di festa si trasfigura in un pellegrinaggio universale, di convergenza e di ascensione. Spinti, attratti dalla parola di Dio come da una strana forza di gravità ascensionale, i popoli accorrono da tutte le contrade. E mentre camminano, «forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci; un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo, non si eserciteranno più nell'arte della guerra» (Is 2,4).

E ancora il Salmo 87: «Il Signore ama le porte di Sion, più di tutte le dimore di Gerusalemme. Di te si dicono cose stupende, città di Dio ... Tutti lì sono nati ... Il Signore scriverà nel libro dei popoli: «Lì costui è nato». E danzando canteranno: «Sono in te tutte le mie sorgenti».

«Beata pacis visio». La visione di una pace celeste, totale e definitiva irradia una luce di speranza sopra la città terrena. Così Gerusalemme, con la suggestione del suo nome, per le orme storiche del Signore, per la confluenza secolare dei pellegrini, continua ad invitare alla pace, a supplicare pace.

Dr. ARRIGO LEVI

Scrittore editorialista de La Stampa

Conflitti e religione

Il ruolo della politica, nel dialogo religioso e della cooperazione economica

I fondamentalismi religiosi, nelle loro manifestazioni estreme, appaiono ai miei interlocutori, molti di loro credenti ma di cultura prevalentemente laica come «una via di fuga dalla realtà», e sono visti come una minaccia ai progetti di crescita civile e di sviluppo sociale ed economico dei Paesi del Medio Oriente. I miei interlocutori arabi si riferivano in particolar modo al fondamentalismo islamico come ad una forza, presente in tutti i paesi, capace – se non si farà presto la pace in Israele da una parte, i Palestinesi e il mondo arabo dall'altra – di crescere e di destabilizzare i regimi politici attuali e i loro progetti di sviluppo e di cooperazione tra di loro, con l'Occidente e con Israele.

I miei interlocutori arabi sembravano giudicare il fondamentalismo islamico come un fenomeno più importante e pericoloso del fondamentalismo ebraico presente in Israele. In alcuni colloqui si è contrapposto il «vuoto della Ragione», che trionferebbe se prevalessero i movimenti fondamentalisti, alla «politica della Ragione» che la maggioranza dei gruppi dirigenti del mondo arabo (pur molto diversi tra loro), stanno cercando di attuare. Il fondamentalismo non è considerato come una minaccia soltanto per i regimi di stampo militare (Algeria) o laici (Siria, Egitto, Palestina), ma anche per i regimi islamici, come l'Arabia Saudita, il regime hashemita di Giordania, o il regno del Marocco. Per una parte delle popolazioni del mondo arabo-islamico, con la sua storia gloriosa e la sua attuale condizione di «sottosviluppo» e di inferiorità politica, il fondamentalismo rappresenta una «via di fuga» psicologica, un'alternativa alla difficile politica di ammodernamento intrapresa, sia pure per vie tra loro diverse e con esiti diversi, da quasi tutti i regimi della regione. Nei Paesi in cui questa politica di ammodernamento sta creando le condizioni per un significativo progresso civile, economico e sociale (a cominciare dall'Egitto, dove il «decollo» economico è a tutti evidente, il fallimento del «processo di pace» con Israele e la minaccia di guerra che questo fallimento comporterebbe, vengono visti come l'anticamera del trionfo del fondamentalismo: un evento che devierebbe la storia di tutto il mondo arabo su percorsi molto pericolosi.

Se queste analisi sono corrette, si pone il problema di come contenere

l'ondata finora crescente del fondamentalismo, particolarmente islamico, ma anche di quello ebraico in Israele. La risposta «politica» a questo interrogativo è facile da dirsi, quanto difficile da mettersi in atto: soltanto il successo del «processo di pace», il prevalere cioè di una politica di una politica di compromesso che conduca alla pace fra Israele e i Palestinesi, come fa Israele, la Siria e il Libano (...) potrà consentire il rafforzamento di tutti i regimi moderati della regione e rendere possibile la realizzazione dei progetti di cooperazione fra il Sud e il Nord del Mediterraneo, creando le premesse per uno sviluppo economico, e per un nuovo benessere sociale che eliminino col tempo quel «terreno di coltura» del fondamentalismo che è la miseria, la frustrazione, la disperazione delle moltitudini. Nessuno pensa che, anche se tutto ciò accadrà, il terrorismo fondamentalista scomparirà da un giorno all'altro: ma cesserà almeno di rappresentare una minaccia destabilizzante per tutta la regione, e un fattore di violenza capace di condurre a livelli di conflitto sempre più elevati, fino a creare le premesse per una vera e propria guerra (...).

Se questa è, in modo schematico, la risposta «politica» al fondamentalismo, ci si deve chiedere se vi sia un'altra risposta «civile» e «culturale», che possa coinvolgere le stesse grandi religioni della regione: Islamismo, Ebraismo e Cristianesimo. È possibile che un programma di incontri ecumenici, peraltro già in atto con varie iniziative che tutti conosciamo, riesca a stimolare all'interno delle tre grandi religioni quelle forze che, pur avendo cara la loro rispettiva tradizione, giudicano pericolosi gli esclusivismi, l'intolleranza reciproca, l'assolutismo di chi, nel nome del proprio dio, arriva a perpetrare atti di violenza orrendi, sicuramente contrari a qualsiasi etica religiosa?

Il mio personale impegno, per quel che vale, dice ovviamente che questa politica del dialogo deve assolutamente essere perseguita: anche se non si può sperare che produca risultati miracolosi da un giorno all'altro. Vorrei però ripetere un'osservazione che ho già fatto altre volte nei miei scritti, e in sedi di dialogo ecumenico: anche se l'ecumenismo richiede che si ricerchi soprattutto «ciò che unisce e non ciò che divide», ritengo che possano imporsi, in alcuni momenti, scelte e condanne rigorose di manifestazioni devianti di intolleranza da parte di forze religiose. Anche se è ovvio che conviene soprattutto che ciascuno critichi «la propria parte», non è escluso che l'adesione ad alcuni grandi principi di reciproca tolleranza debba essere indicata con chiarezza come una premessa e condizione necessarie per partecipare ad incontri ecumenici.

Prof. JOSEPH JOBELIN
Università gregoriana

Una civiltà adeguata al dono di amore di un Dio unico

La civilisation contemporaine en Occident reproche aux religions d'imposer une morale car elles briseraient ainsi la liberté de l'homme. La question qui se pose aux monothéismes est celle de savoir si cette mise en cause ne leur impose pas d'adopter une stratégie commune face à cette contestation et, surmontant leurs divisions passées, de dialoguer pour mieux se connaître et témoigner ensemble de l'amour du Dieu unique pour les hommes.

L'histoire des monothéismes, spécialement dans le bassin méditerranéen, montre qu'ils se sont opposés au nom de la vérité qu'ils défendaient (I); leurs relations ne sont pas cependant enfermées dans cette contradiction; on peut entrevoir aujourd'hui une voie de sortie (II); elle demande d'engager un dialogue sur des lignes directrices nouvelles (III); quelques exemples récents montrent que cette vision n'est pas irréaliste (IV).

I. CONTRADICTION DANS LAQUELLE SEMBLEMENT ENFERMES LES MONOTHESMES

Les religions, facteur de paix ou facteur de guerre? tel est le titre d'une brochure qui avait été publiée en son temps par un chercheur de l'université de Louvain-la-Neuve¹. En effet celui qui jette un coup d'oeil sur l'histoire de l'Occident et du bassin méditerranéen ne peut qu'être frappé par la contradiction qu'elle comporte. Alors que ces régions sont toutes dominées par les religions monothéistes qui proclament la fraternité universelle et le devoir de la paix, elles ont été en butte à des guerres nombreuses et longues pour motifs religieux. Au nom d'un Dieu unique dont les trois religions proclament l'amour qu'il porte aux hommes au point de vouloir les sauver de leur condition, elles semblent avoir donné l'exemple d'une intolérance réciproque en contradiction avec la foi qu'elles proclament. Le rejet, voire l'exclusion de la société civile de ceux des croyants qui ne partagent pas notre conception de la révélation dégénère facilement en hostilité. Or cette attitude qui a servi dans le passé à justifier les guerres de religion n'est plus

¹ P.-M. LEVY, *Les religions, facteurs de paix, facteurs de guerre?* Cahiers, CRESUP 1979/2 Civilisation de l'amour. Savona.

acceptable dans les circonstances présentes; elle apparaît comme contraire au dessein d'amour de Dieu qui veut rassembler les peuples divers dans l'unité. Les guerres, et *a fortiori*, celles qui se réclament d'une religion d'amour, ne sont plus tolérables dans une humanité qui prend chaque jour conscience de son interdépendance et du devoir de solidarité qui pèse sur elle; elles frappent sous les yeux de tous des populations innocentes. Lors du dernier conflit mondial, 80% des victimes furent civiles², par ailleurs, les études de l'Institut Mark Plank sur l'hiver atomique³ montrent que, selon la parole de Jean-Paul II, la guerre est aujourd'hui «inacceptable»⁴; l'homme ne peut risquer de détruire la planète qui lui a été confiée.

Pour échapper à l'accusation d'intolérance dont ils sont souvent l'objet, les fidèles des religions monothéistes peuvent-ils pour autant accepter sans autre l'atmosphère de tolérance dans laquelle évolue l'époque moderne? Sans doute, laisse-t-elle entrevoir la possibilité d'une collaboration des croyants entre eux, ou même avec des non-croyants; mais celle-ci ne conduirait-elle pas à des compromissions? ne risquerait-on pas de sacrifier l'essentiel de la Révélation dont on est dépositaire? La tolérance qui devient démission devant la vérité n'est-elle pas largement responsable de la décomposition morale de nombre de sociétés contemporaines?

Les croyants des religions monothéismes semblent finalement prisonniers du dilemme suivant: ou bien, estimant que Dieu nous a révélé quelles sont les institutions et pratiques sociales capables de réconcilier les hommes entre eux et de rapprocher la cité terrestre du mieux qu'il se peut de la cité à venir, ils doivent combattre tous ceux qui s'y opposent mais leur intransigeance rend impossible la marche de nos générations vers la paix mondiale à laquelle elles aspirent; ou bien pensant que Dieu les a chargés avant tout de trouver à chaque époque comment traduire dans la réalité sa volonté d'amour pour les hommes en vivant en paix avec tous les autres, ils s'exposent au danger de vouloir organiser la cité terrestre selon leurs vues propres et à laisser de côté les exigences de la loi divine⁵. Telle fut, dans un passé récent, l'erreur du progressisme.

La difficulté qui vient d'être analysée se trouve au coeur des relations entre les divers monothéismes. Les fidèles des différents monothéismes ont une vue globale de l'histoire et de la vocation de l'humanité, mais en même

² Cette estimation est nécessairement approximative. Le CCPD (Genève), Network Letter July 1982 p. 15 parle de 95% de victimes civiles.

³ ACADEMIE PONTIFICALE DES SCIENCES, Nuclear Winter, a Warning Academiae scientiarum documenta n. 11, 1984, p. 16; ONU, Rapport du secrétaire général: Study on the climatic and other global effects of nuclear War A/43/351 (1988).

⁴ JEAN-PAUL II, discours à Coventry 30 mai 1982; de même à Droggheda où il parle de l'«absurdité» de la guerre et du recours à la violence (29 septembre 1979).

⁵ *Gaudium et Spes* § 43.2.

temps, le discours différent qu'ils tiennent sur les voies et moyens de s'approcher de ce but semble devoir les séparer et les opposer. Or face à un monde dans lequel se répand une philosophie de la vie qui exclut la relation de l'individu à un Dieu créateur n'y a-t-il pas un devoir pressant pour les monothéismes de dépasser leurs divisions historiques et de donner un témoignage commun et crédible de leur foi comme de son aptitude à répondre aux préoccupations de l'homme contemporain?

Le problème qu'il s'agit d'éclairer est donc le suivant: comment, face aux paganismes qui entourent les monothéismes ceux-ci peuvent-ils donner un témoignage d'unité dans la confession du Dieu unique. La réponse à cette interrogation, pour être sincère, interdit de gommer leurs différences et de proposer quelque solution syncrétiste au problème posé; elle demande de chercher sur quelle voie ils peuvent s'avancer pour témoigner ensemble devant le monde de leur foi dans un amour égal de Dieu pour chaque homme et tous les hommes.

II: COMMENT SORTIR DE LA CONTRADICTION

Le problème qui nous occupe peut être posé en termes plus généraux en partant de la de la définition suivante du religieux: «le religieux est la conscience que l'être historique prend de son sens et de sa liberté, en tant que l'un et l'autre le constituent en relation avec l'Absolu»⁶. Pour les trois monothéismes, chaque individu se trouve à un moment de l'histoire de l'humanité et doit agir selon son sens qui lui a été révélé par Dieu; de plus, pour chacun d'eux, l'humanité est appelée à se rassembler dans l'unité. Chacun cherche donc à inscrire dans la réalité sa conception de l'universel. La question qui se pose aujourd'hui est celle de savoir si celle qui a prévalu pendant des siècles dans toutes les civilisations ne doit pas être revue.

1. *Deux conceptions de l'universel sont en effet possibles.* Dans un cas, les efforts tentent de niveler les diversités, dans le second de les respecter; les circonstances, et notamment la conception du pouvoir politique, font que l'une ou l'autre prévalent à un moment donné.

L'universalisme niveleur. Cet universalisme suppose d'une part, l'adhésion de tous à une même idéologie, une même philosophie de la vie ou religion au point de faire disparaître les particularismes des groupes qui composent la société; l'unité de pensée est à la base de l'unité politique et le pouvoir politique se voit logiquement confier le soin de la protéger et de la maintenir. L'empire romain faisait du culte à l'empereur le ciment d'une société

⁶ G. FESSARD, *Libre méditation sur un message de Pie XII*, Noël 1956 Plon Paris 1957, p. 52.

multiraciale; la chrétienté fonda son unité sur l'unité de foi et quand celle-ci se brisa au moment de la Réforme les Etats particuliers qui se formèrent adoptèrent la règle *cujus regio ejus religio*; plus proches de nous, la Révolution française voulut créer une unité politique sur la base de liberté, égalité, fraternité; de même la Société des Nations tenta de constituer une unité politique garante de la paix sur quelques principes simples comme le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, la sécurité collective etc... tentative au cours de laquelle les aspirations nationales, voire nationalistes, devaient s'effacer devant les exigences d'une paix universelle. Cette conception de l'universalisme ne laisse pas de place à ceux qui n'acceptent les valeurs sur lesquelles se fonde une société; elle explique pourquoi les religions, auxquelles on avait demandé les valeurs qui fondaient les institutions politiques, se sont trouvées en opposition dans le passé.

L'universalisme pluraliste. Celui-ci part du principe que les diversités, en particuliers religieuses, doivent être respectées; que l'union doit résulter de la libre adhésion de chacun au bien commun et que l'Etat n'a pas pour mission d'imposer quelque vérité que ce soit, fût-ce une conception de la vie. Le premier exemple historique d'une telle société semble bien avoir été les Etats-Unis d'Amérique. Une telle société est dite pluraliste car, respectant les diversités, elle repose sur l'union des volontés dans un projet commun respectueux de la personnalité de chacun. Ce modèle de réalisation de l'universel se généralise à l'époque moderne car il semble le plus apte à assurer la paix sociale dans des Etats pluralistes. Prenant acte de la distance spirituelle et intellectuelle qui sépare les civilisations comme de la nécessité qu'elles s'accordent sur des principes communs étant donné leur interdépendance, la société internationale s'efforce aujourd'hui de concilier ces contraires. La question qui se pose aux monothéismes est celle de savoir quelle attitude ils entendent prendre face à cette nouvelle réalité?

L'évolution qui vient rapidement décrite est à la racine du défi que doivent affronter les monothéismes. Si leurs différences historiques sont un fait, c'est qu'elles découlent de la manière spécifique dont chacun d'eux dit avoir reçu la Révélation et dont il entend la faire prévaloir. Force est de constater la contradiction qui est au coeur de cette situation; ce particularisme a en effet créé entre eux un mur de séparation en dépit de la vocation universelle que chacun d'eux dit avoir. Donnant la priorité à une certaine idée de la vérité et de la manière de l'inscrire dans la réalité, chacun d'eux s'est fragmenté en diverses écoles qui se sont opposées et ont même tenté de se supplanter par la guerre.

Cette attitude n'est plus possible aujourd'hui. Alors que forme une civilisation mondiale qui juxtapose sous nos yeux des modes communs d'exister tout en gardant de nombreuses particularités culturelles, les monothéismes sont mis au défi de surmonter leurs oppositions séculaires qui

sont un contre-témoignage à l'universalisme dans un monde qui s'universalise. Si l'on accepte le présupposé que le destin providentiel du monde passe par cette interdépendance et coexistence culturelle des peuples et que celle-ci implique de repenser le lien entre pouvoirs politique et religieux, les monothéismes sont bien au défi de témoigner ensemble de leur foi en un Dieu maître de l'histoire, ensemble sans pour autant perdre leurs particularités historiques. Les querelles des théologiens doivent être dépassées car elles obscurcissent l'idée du Dieu unique aux yeux des masses incroyantes.

Le relevé de ce défi ne doit pas conduire au syncrétisme. Aucun croyant sincère ne peut renoncer à sa religion et son sens de la Révélation mais il peut se demander si sa manière de l'entendre n'est pas imparfaite en quelque point puisqu'elle favorise un déchirement des croyants vis à vis de ceux du dehors.

La culture ambiante met les monothéismes au défi d'adopter des attitudes communes à son endroit.

Une culture de l'immédiateté diminue aujourd'hui le sens de la responsabilité personnelle que les monothéismes ont toujours cherché à développer.

La culture répandue par les medias amoindrit la capacité de réflexion philosophique de l'esprit humain. Les images qu'ils diffusent dans la société détruisent le besoin de logique et de cohésion internes qui ont caractérisé l'esprit humain dans l'aire méditerranéenne où sont nés les monothéismes; elles le livrent sans défense aux impressions de violence ou autres qui sont répandues dans la société. Tout semble concourir à diminuer le sens de la responsabilité personnelle si caractéristique des monothéismes et de la civilisation méditerranéenne où ils se sont développés. L'individu est exalté dans ce qu'il a de moins spirituel; seule une minorité maintient un sentiment d'altruisme sur lequel reconstruire la société⁷.

Les programmes d'enseignement coupent trop souvent les jeunes des racines historiques de leur culture dont ils recevaient le sens de l'existence. Les leçons d'histoire et, notamment d'histoire des religions, sont tombées parfois dans un tel è d'indigence que beaucoup de jeunes occidentaux ne sont plus capables de comprendre les oeuvres d'art d'un passé qui est le leur.

La disparition de la dimension historique de l'existence s'accompagne de celle de l'idée de progrès spirituel de l'humanité. Les deux sont liées en quelque sorte. Là où existe le sentiment d'une croissance des sociétés à partir de l'apport des générations passées naît chez les individus l'aspiration à progresser vers un mieux moral. De telles civilisations s'appuient facilement sur une révélation qui découvre à leurs habitants des horizons qu'ils ne soupçonnaient pas. Dans les civilisations monothéistes, chacun est appelé à confronter la situation présente à l'idéal d'une société où tous les hommes

⁷ Une récente enquête a signalé que l'accoutumance des jeunes enfants aux dessins animés d'origine japonaise pouvait modifier l'échelle de valeurs propre à la civilisation occidentale.

sont frères afin de s'en rapprocher autant qu'il est possible sur cette terre. L'existence prend ici son sens; celui-ci fonde la moralité et le souci de s'en rapprocher développe chez les individus des capacités de réflexion que la culture contemporaine érode; cette constatation se trouve confirmée par le fait que les grands systèmes qui présentaient une vue englobante de l'histoire du monde ont perdu de leur audience. Pensons ici à l'écho immense qu'ont connu le marxisme et plus tard l'oeuvre de Theillard de Chardin car l'un et l'autre offraient une vision du développement de l'humanité; mais pour des raisons diverses leur influence n'est plus significative.

les conditions dans lesquelles les monothéismes rencontrent les autres civilisations s'avèrent être aussi un défi d'un genre nouveau; celles-ci ne sont pas personnalistes; pour elles l'homme est un rouage dans un système social dont les règles s'imposent à chacun.

III. LIGNES DIRECTRICES POUR UN DIALOGUE INTER-RELIGIEUX

Le seul contrepois aux effets négatifs des cultures ambiantes viendra aujourd'hui des monothéismes; c'est en exerçant ensemble cette fonction que les fidèles des grandes religions témoigneront de l'existence du Dieu unique; mais comment?

Pour les chrétiens, le témoignage des fidèles monothéistes semble devoir s'articuler autour de deux axes: la dignité de la personne humaine et la responsabilité/liberté des individus. Ces deux grands principes sont communs à tous les monothéismes et sont appelés à constituer la base sur laquelle s'appuiera leur témoignage commun. L'un et l'autre apparaissent aujourd'hui comme des valeurs dont l'importance est telle qu'elle appelle à une réévaluation de l'héritage reçu du passé pour voir comment aborder ensemble cette tâche.

La dignité de la personne humaine a toujours été au centre des enseignements de la Bible. Sans doute, l'expression «dignité de la personne» est-elle d'origine récente mais la conscience de ce que l'homme a un caractère unique et que, devant se comporter en conséquence, il est responsable de s'interdire certaines attitudes et comportements, a toujours été au centre de l'anthropologie des trois monothéismes. Si l'on prend *Rerum Novarum*, on y trouve l'affirmation que la misère des travailleurs est inacceptable car elle leur interdit de répondre à leur vocation à une vie surnaturelle⁸.

L'époque contemporaine considère la dignité de l'homme sous un angle nouveau. Pendant des siècles, bien que les hommes fussent considérés comme égaux quant à leur destinée, les droits dont ils jouissaient dans la société étaient ceux qui étaient attachés à leur état; aujourd'hui, l'égalité

⁸ «Le christianisme prescrit qu'il soit tenu compte des intérêts spirituels de l'ouvrier et du bien de son âme» in *Rerum Novarum* § 4.

dignité de tous les hommes est regardée comme le principe en fonction duquel doit être construit l'ordre social. Ce changement de perspective a été très marqué sous le pontificat de Pie XI, notamment avec les encycliques *Mit brennender Sorge* et *Divini Redemptoris*⁹.

L'évolution qu'a connue le monothéisme chrétien a pénétré tout l'Occident qui a vu également dans l'affirmation de la dignité de la personne humaine le butoir qui devait arrêter toute entreprise totalitaire des pouvoirs. Cette perception d'un ordre social fondé sur les droits de l'homme a été à l'origine de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948.

Comment juger l'évolution qui vient d'être retracée? S'agit-il seulement d'un épisode dans l'histoire humaine qui a vu tant de fois se succéder diverses conceptions des rapports sociaux? ou bien se trouve-t-on en présence d'une avancée de l'esprit humain qui modifiera en profondeur les conceptions de l'ordre public? même si elle doit encore évoluer, se préciser et s'enrichir de l'expérience d'autres religions ou civilisations? Il y a là matière à dialogue entre les monothéismes car si on s'arrête à cette dernière hypothèse chacun d'eux devra adapter son discours traditionnel.

Le principe de la responsabilité morale individuelle et de la liberté religieuse. L'affirmation de la dignité inviolable de la personne humaine découle de ce que chaque être humain est en rapport avec Dieu (ou avec l'Absolu) qui agit au plus intime de sa conscience. L'un des enseignements les plus constants de la Bible se trouve dans la nécessité de compléter les sacrifices rituels par le sacrifice du cœur. Ce qu'attend Dieu en retour de son amour gratuit c'est la disposition du cœur de le servir et de l'aimer. Sans doute les régimes politiques construits sur les monothéismes historiques ont-ils eu trop souvent tendance à vouloir imposer aux habitants d'un territoire les pratiques extérieures d'un culte; les circonstances du moment peuvent l'expliquer car il y avait alors unité politique et religieuse; mais, aujourd'hui son maintien rend la paix impossible; il y a cohabitation dans les Etats modernes d'hommes appartenant à des civilisations et religions différentes. Cette exigence de paix conditionne la manière de vivre l'attitude filiale vis à vis de Dieu; elle demande de donner toute sa valeur au principe selon lequel chaque personne est un être libre de donner ou de refuser d'honorer Dieu selon la règle de sa conscience. La gloire de l'homme est assurée en organisant l'ordre public de telle manière que tout homme soit en mesure d'exercer sa liberté. Cette dernière est la méthode d'action de la personne humaine, agissant en tant que personne, c'est à dire comme un être

⁹ *Mit brennender Sorge* § 37: «L'homme en tant que personne possède des droits qu'il tient de Dieu et qui doivent demeurer vis à vis de la collectivité hors de toute atteinte qui tendrait à les nier, à les abolir ou à les négliger» *Divini Redemptoris* § 30: «La société ne peut frustrer l'homme des droits personnels que le Créateur lui a concédés... elle ne peut lui en rendre, par principe, l'usage impossible».

responsable et moral (Pavan); c'est ce que le Concile Vatican II a appelé le principe de la liberté religieuse, regardée comme une absence de contrainte sur les consciences de la part des individus particuliers, des groupes sociaux et de toute forme de pouvoir humain, de telle sorte qu'en matière religieuse, personne ne soit forcé d'agir contre sa conscience ou empêché, dans les limites permises, d'agir en conformité avec celle-ci, en privé ou en public, d'une manière privée ou collective.

La liberté religieuse est aujourd'hui le terme de la réflexion de l'Église en matière sociale; elle n'etn a pas fait seulement un thème de discours, elle s'en est fait le champion dans les négociations diplomatiques. Elle l'a fait inscrire parmi les dix principes qui doivent fonder l'ordre européen dans les négociations d'Helsinki (en 1975) et a mené son combat jusqu'aux accords de Vienne 1989 qui en détaillent les composantes¹⁰. Comme devait l'écrire Jean-Paul II: «La source et la synthèse de ces droits (de l'homme), c'est la liberté religieuse, entendue comme le droit de vivre dans la vérité de sa foi et conformément à la dignité de sa personne»¹¹. Comme le dit Jean XXIII dans l'encyclique *Pacem in terris*¹² l'homme a été créé pour chercher la vérité, la connaître et la mettre en pratique; de ce fait, toute conscience droite l'ayant découverte, y adhère. De plus, ce droit, ajoute la Déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* ce droit est si inné dans l'homme qu'il ne peut le perdre quelles qu'aient été ses fautes passées¹³.

IV. LA COLLABORATION INTER-RELIGIEUSE: LA PRATIQUE DU DIALOGUE

L'une des grandes innovations de l'encyclique *Pacem in terris* (1973) est d'avoir été adressée à tous les hommes de bonne volonté; par ce geste, Jean XXIII manifestait la volonté des religions et des croyants de se comporter comme des agents actifs au milieu des transformations du monde. Plutôt que de discuter abstraitement cette prétention, qu'il me soit permis d'apporter deux exemples qui montrent comment ce rôle peut être assumé.

Le conflit Est/Ouest a été l'occasion de comprendre pourquoi et comment la rencontre des anthropologies auxquelles se réfèrent les divers courants sociaux peut être pacifique. La vérité tend à s'imposer par elle-même si le dialogue qui se déroule entre les tenants de chacun d'eux se déroule de manière pacifique. L'homme est fait pour chercher la vérité et, s'en étant approchée, pour vivre selon celle-ci. Les pontificats de Pie XII et de Jean-Paul II ont été essentiels pour cette découverte.

¹⁰ J. JOBLIN, *La liberté religieuse et l'Acte final d'Helsinki*, in *Apollinaris* LXX(1992), pp. 351-374.

¹¹ *Centesimus Annus* § 47; de même Messages pour la journée de la paix 1988 & 1991.

¹² *Pacem in terris*.

¹³ *Dignitatis humanae* § 2b.

Pie XII a compris que l'union des bonnes volontés par dessus les barrières idéologiques qui séparent les hommes était un défi que les religions devaient relever. Cette vision se trouve exposée avant tout dans ses *Messages* au monde de Pâques 1954 et de Noël 1956. La dernière partie de celui-ci est intitulée: *La vérité, lumière et vie de l'homme*. Pie XII ne se contente pas de quelques considérations théoriques sur la question du dialogue mais il entend montrer que, dans la situation présente qui est celle de la guerre froide, de l'expédition de Suez et de répression de la révolte hongroise cette voie est la seule qui permette aux hommes de garder l'espérance. Sa thèse est énoncée en quelques lignes:

Nous sommes persuadé qu'aujourd'hui encore, en face d'un ennemi résolu à imposer à tous les peuples, d'une manière ou d'une autre, une forme de vie particulière et intolérable, seule une attitude unanime et forte de la part de tous ceux qui aiment la vérité et le bien peut sauver la paix et la sauvera

La lutte qu'entreprend Pie XII avec le communisme peut paraître inégale; elle nous remémore la parole de Staline: le Pape, combien de divisions? Elle permet cependant de situer très exactement le débat dans lequel les croyants sont engagés avec le monde païen qui les entoure: d'un côté la force, de l'autre le recours aux armes spirituelles que sont l'amour de la vérité et du bien. Dans ce combat apparemment inégal, Pie XII sait que la victoire lui appartient; son texte n'exprime pas seulement le souhait que ceux qui aiment la vérité et le bien s'unissent car ainsi seraient posés les fondements de la paix; il ajoute que leur action unanime «sauvera» la paix en triomphant de la force, du «dégradant esclavage (Pie XII)» que l'on fait peser sur eux ou dont ils sont menacés¹⁴.

Cette «attitude unanime et forte» que Pie XII désire voir se développer – et c'est là que se situe sa vision prospective sur la force de la vérité – ne sera pas le fait des nations, mais des individus; non seulement des individus vivant en Occident mais de ceux qui vivent de part et d'autre du rideau de fer; ainsi qu'il l'avait déclaré dans son Message de 1954:

On ne peut construire dans la vérité un pont entre ces deux mondes séparés si ce n'est qu'en s'appuyant sur les hommes qui vivent de part et d'autre, et non pas sur les régimes et systèmes sociaux (...) attendant avec confiance en la divine clémence que le pont spirituel et chrétien, existant déjà en quelque mesure entre les deux rives, acquière une stabilité plus grande et plus efficace.

N'est-ce pas de fait la croissance et la consolidation de ce «pont spirituel» entre les hommes de bonne volonté qui «aiment la vérité et le bien» qui a

¹⁴ G. FESSARD, *Libre méditation sur un message de Pie XII*, Plon, Paris, 1954, pp. 110 et suivantes qui commentent chaque paragraphe.

perrnis cet effondrement de l'intérieur d'un système économique et politique réduisant l'homme en esclavage? La même attitude conduira à des résultats identiques vis à vis du matérialisme ambiant. Une confirmation de cette analyse se trouve dans les réflexions d'un chercheur norvégien analysant l'impact du premier voyage de Jean-Paul II en Pologne

Jean-Paul II en Pologne; Marek Thee analyse dans son article: *Focus on the polish drama: its meaning and intellectual impact*¹⁵, les raisons qui ont déstabilisé le régime polonais et lui ont créé les difficultés internes à la suite du développement de *Solidarnosc*; il en voit la cause principale dans le refus du communisme et du régime socialiste que le peuple a exprimé à l'occasion de la première visite de Jean-Paul II Comme le déclarait un journaliste catholique polonais: désormais tout peut arriver; et, comme on lui en demandait la raison, il ajoutait: «le peuple a pris conscience de sa force».

Aucun système politique ne peut durer sans l'appui de la population; celui-ci peut être passif, si les réticences sont d'ordre individuel et ne conduisent pas à la constitution d'une attitude collective; mais, lorsque les individus ne se sentent plus seuls et découvrent qu'ensemble ils sont une force de pression capable de bloquer les actes de l'autorité l'on se trouve devant la situation nouvelle qu'évoquait Pie XII; celle du pont spirituel qui se crée entre les hommes décidés à agir selon la vérité.

Les deux exemples qui viennent d'être cités ont une grande signification. Ils montrent que les hommes de religion qui se trouvent confrontés avec la décadence religieuse ou les menaces à la paix ne sont pas seuls. L'attachement à la vérité conduit à la libération des sociétés des forces inhumaines qui les maintiennent en esclavage pour reprendre les mots de Pie XII. Or le premier signe que les fidèles du Dieu unique peuvent donner au monde contemporain de leur «amour de la vérité et du bien» ne se trouve-t-il pas dans un changement de leurs relations réciproques, en substituant aux sentiments passés de méfiance et d'hostilité une confiance mutuelle et le sens d'une commune responsabilité? Il leur faut traduire dans la réalité, du mieux qu'ils le peuvent, leur foi que l'obligation de paix que leur imposent leurs religions dans les circonstances présentes leur fait un devoir de surmonter leurs différences.

CONCLUSIONI,

La «civilisation de l'amour» que les monothéismes sont appelés à faire connaître au monde repose sur l'affirmation de la dignité de la personne humaine dont l'exigence d'adhésion libre à la vérité suppose l'existence d'une société pluraliste.

¹⁵ M. THEE, *Focus on the polish drama: its meaning and international impact*, in «Journal of Peace Research» (Oslo) XXIX (1) 1982, pp. 1-10.

L'objectif ainsi défini, il est possible d'indiquer la voie à suivre pour s'en rapprocher, tout en reconnaissant que celle-ci doit encore être précisée.

Principes généraux

Le dialogue ne vise pas à convaincre l'autre de la justesse de ma position et de l'erreur que constitue la sienne. Ce genre de disputes ne peut conduire à un accord. En effet, chacun partant de la conviction qu'il est le seul détenteur de la vérité trouvera toujours un argument à opposer à celui de son adversaire. Les fractures ne pourront alors que s'élargir et la division des croyants s'étaler aux yeux de tous.

la loi première du dialogue est de traiter l'autre comme une personne, c'est à dire mon égal, ayant une expérience de l'humain dont je dois m'enrichir. Paul VI disait: aujourd'hui toute personne a le sens de sa dignité, d'être unique... sacré¹⁶.

le dialogue est un moyen de mieux connaître ce qui est essentiel des simples apports de l'histoire¹⁷ qui font obstacle à la compréhension de l'autre. A chaque époque, la perception du juste est le fruit du jugement des volontés sur la manière d'inscrire la volonté de Dieu dans la réalité; ce sont ces choix qu'il convient de réévaluer pour comprendre ce qui tient à la foi ou à des circonstances historiques.

Il faut une approche renouvelée de mon héritage culturel et religieux: quels sont les éléments historiques qui font en lui un obstacle à la réalisation d'une plus grande unité du genre humain? Comment conduire les hommes à prendre conscience de ce qu'ils sont engagés dans une histoire qui a un sens et qu'ils doivent s'aider de leur liberté pour reconnaître que celui-ci lui vient de Dieu? Quelles tâches communes pour écarter les «structures de péché» selon l'expression de Jean-Paul II, qui empêchent l'homme de prendre conscience de sa dignité?

La pratique du dialogue

Les distances restent grandes même entre ceux qui sont convaincus de la nécessité de trouver les voies d'un témoignage commun face au monde contemporain. Les frictions se produisent dans le quotidien de la vie et dégénèrent facilement en sentiments de méfiance puis d'hostilité.

Des structures de dialogue doivent donc être instituées au niveau du quotidien afin d'y étudier les difficultés qui se présentent et de tenter de les atténuer. Qu'il s'agisse du droit matrimonial ou des relations de travail, le respect de la liberté de conscience doit être réciproque: comment assurer

¹⁶ PAUL VI, *Message pour la Journée mondiale de la paix 1 janvier 1968* § 3.

¹⁷ PIE XII, *Message de Noël 1956*.

l'égalité des contractants? comment clarifier les philosophies religieuses auxquelles chacune des parties se réfère implicitement? quelles garanties apporter aux uns et aux autres?¹⁸.

L'époque contemporaine place les croyants des religions monothéistes devant des défis qu'ils n'avaient jamais rencontrés dans le passé. Prenant conscience de ce que l'amour de Dieu pour tous les hommes leur demande de témoigner ensemble de sa vérité dans leurs relations avec les autres hommes, ils s'attacheront de moins en moins à la réalisation d'un modèle de société mais éveilleront chacun à vivre selon sa conscience et à créer les institutions politiques qui le permettent.

¹⁸ De telles questions ne sont pas résolues seulement par de bons sentiments; le dialogue doit conduire à imaginer de nouvelles pratiques juridiques qui garantissent à tous, du mieux qu'il se peut à un moment donné, la liberté de conscience aux plans national et international. G. DOLE, *La liberté d'opinion et de conscience en droit comparé du travail. Union européenne I. Droit européen et droit français*, LGDJ, Paris, 1997, p. 256.

Prof. MOHAMMED TALBI
Università di Tunisi

La comunità di Abramo

Grazie per le parole del Cardinale che ha citato «la via della pace». È per questa che tutti dobbiamo mobilitarci.

Ho scelto come tema «La comunità di Abramo»: non è un tema facile, è un po' un'avventura. Perché? Ve lo dirò. Cito un padre libanese, che scrive a proposito di Abramo: «È Abramo che, sia dal punto di vista storico che dottrinale, costituisce il punto d'incontro e di divisione tra musulmani, ebrei e cristiani». Può essere l'anello di congiunzione, ma può anche dividere.

Nella prima parte di questa modesta relazione sarò prima di tutto realista e, per non fare dell'irenismo vuoto ma deludente, tenterò innanzitutto di mostrare le difficoltà: ciò che divide.

Una prima domanda, alla quale non risponderò, è la seguente: Abramo è esistito?

Sapete che se si adotta il metodo storico, ed io sono uno storico, la risposta dello storico, del tecnico della storia, è dubitativa: circa Abramo, non sappiamo se si tratta di una realtà, di un mito, di molti personaggi riuniti. Da storico debbo dire che molto è stato scritto su questo argomento. Gli agnostici, i razionalisti, dubitano perché non vi è alcuna testimonianza, al di fuori delle opere della fede, su cui gli storici puri, metodici, gli storici insomma, possano basarsi. Fino ad oggi nessuna ricerca archeologica ci ha portato la minima testimonianza irrefutabile. Si potrebbero fare molte conferenze su questo argomento.

La seconda domanda è la seguente: la comunità d'Abramo è esistita? Esiste?

Anche su questo punto, da storico debbo dire: la storia delle religioni purtroppo è una storia di intolleranza, guerre, *jihad*, crociate, guerre sulla frontiera delle religioni, guerre ancora più terribili all'interno delle religioni. Sapete bene quanto l'Europa è stata insanguinata per un secolo da quelle che sono state chiamate «guerre di religione». Sapete quanto la dottrina ha diviso: roghi, anatemi, eresie; la stessa cosa si può dire per l'Islam.

Sono colto da vertigini quando mi affaccio sul passato, una vertigine angosciosa ed angosciante, perché vedo gli uomini mandare all'inferno il vicino, il partner, l'amico, forse il figlio od il padre solo perché pensa in

maniera diversa, cerca la strada verso Dio in modo diverso. È spaventoso quando si vedono dei **dottrinari** condannare con gioia, in nome dell'amore, condannare l'altro alla **perdita** eterna semplicemente perché pensa in maniera diversa. Oggi dobbiamo riflettere su tutto ciò, perché il passato non è finito, il passato è in noi, perché rischiamo di commettere gli stessi errori, rischiamo di condannare l'altro, di essere intolleranti.

Ma la tolleranza, in fondo, è una cosa buona? Ho molto riflettuto su questo problema. Sì, certamente è meglio del nulla. Dopotutto è meglio tollerare quello che si condanna perché in «tollerare» c'è l'idea di condanna. È meglio tollerare ciò che si condanna, piuttosto che schiacciarlo, farlo scomparire. È meglio accordargli questa generosità qualche volta ipocrita, semplicemente perché momentaneamente non lo si può fare sparire. In «tolleranza» c'è qualche cosa che mi irrita, perché si tollera il male, (ma il male è il male), ma quando tollero, allo stesso tempo condanno l'altro come un male che non posso sradicare se non a costo di un male più grande.

Tutto ciò mi ha condotto a preferire il rispetto alla tolleranza.

Il rispetto non è una generosità, è un **diritto**, un diritto fondamentale dell'uomo. Non si mendica il rispetto, il rispetto è dovuto a se stessi ed al prossimo, perché la mancanza di rispetto del prossimo è mancanza di rispetto per se stessi. Preferisco perciò il rispetto alla tolleranza, perché la dignità umana lo esige.

Ecco la mia riflessione su una comunità di Abramo mancata, che non è esistita e che non esiste ancora. Perché? Ancora una volta metto da parte l'irenismo perché l'irenismo, in fondo, è un'ipocrisia. Lo so che ha dei lati buoni: si può sostenere la causa dell'irenismo, ma esso in fondo nasconde un'ipocrisia ed è fonte d'ambiguità. Si crede di dire la stessa cosa, ma si parla di cose diverse. È forse un inganno. A volte va bene l'inganno: bisogna mettere dell'olio nel motore perché la macchina umana funzioni. L'irenismo va meglio dell'affronto, ma qui dobbiamo superarlo.

Allora non diciamo subito che Abramo unisce: Abramo divide anche.

Per gli ebrei che cosa rappresenta Abramo? Per gli ebrei Abramo è il padre carnale. L'ebreo si considera come il figlio nato a seguito di una alleanza precisa attraverso Abramo, Sara e solo Sara, unicamente lei e attraverso il figlio della promessa.

E il figlio della promessa è Isacco, nascita miracolosa: perché? Perché inattesa, impossibile: Sara era troppo vecchia, non poteva più generare, Abramo era troppo vecchio, non poteva più generare.

C'è stata l'annunciazione d'Isacco, come più tardi ci sarà l'annunciazione di Gesù. Il prodigio d'Isacco forse non è grande come il prodigio di Gesù, Gesù che non è il figlio di un uomo: Maria era vergine; era perciò per i cristiani – ed anche per i musulmani – una nascita miracolosa. Ma anche la na-

scita di Isacco è in qualche misura una nascita miracolosa, in seguito ad un'annunciazione.

Ecco ciò che Abramo rappresenta per gli ebrei, che sono quindi i figli carnali di un padre ben preciso, di una madre ben precisa; al di fuori non ci sono figli d'Abramo, non c'è comunità d'Abramo.

La comunità d'Abramo è la comunità ebraica. Ecco un presupposto che bisogna sottolineare, per evitare le ambiguità, i malintesi, per parlare chiaramente.

Per i cristiani, chi è Abramo?

La filiazione cristiana abramica non è una filiazione carnale, ma spirituale: il cristiano è il figlio spirituale d'Abramo, il cristiano non è circonciso.

Ho in mente l'epistola di S. Paolo, fondatore del cristianesimo occidentale e tutta la diatriba di Paolo con la chiesa di Gerusalemme guidata da Giacomo, fratello di Cristo secondo lo spirito o la carne; ciò solleva molti problemi: ci sono state molte opere a questo riguardo, ma non è qui il caso di parlarne.

Paolo si oppone alla chiesa di Gerusalemme guidata da Giacomo, chiesa di circoncisi; la chiesa di Paolo non è una chiesa di giudeo-cristiani, ma di pagano-cristiani; quei pagano-cristiani di tutto l'occidente che hanno finito per fare la cristianità nella sua totalità o quasi. Essi non hanno discendenza carnale, attraverso Abramo. Non c'è circoncisione e Paolo si lancerà in una polemica vigorosa con i circoncisi per diffondere la non circoncisione.

Si può essere figli di Abramo secondo lo spirito e dirà: «non è...ebreo Abramo? È semplicemente colui che ha portato una nuova via, la nuova alleanza, che si sostituirà all'alleanza giudaica: il nuovo Israele». Tutto ciò comporta posizioni dottrinali molto diverse.

Abramo è il primo musulmano: è il Corano che lo dice. Abramo è colui che ha edificato il tempio della Mecca. Non si trova ciò nella Bibbia, ma nel Corano: ecco un punto di divisione enorme.

Abramo è anche il padre d'Ismaele, il bimbo abbandonato, colui che non eredita. Isacco eredita, Ismaele non eredita. Isacco è il figlio della promessa, Ismaele no. Quanto ho detto ci presenta molti Abrami, ci presenta tre Abrami irriconciliabili. Siamo franchi.

Ora, alla luce di ciò, voi mi direte: cos'è allora questa comunità d'Abramo che non è esistita, non esiste, è dottrinalmente divisa, materialmente impegnata in guerre fratricide e totalmente disunita? Ebbene, **la comunità d'Abramo è una speranza**. Noi dobbiamo farla; e possiamo farla soltanto se misuriamo le difficoltà che il farla comporta, perché se non misuriamo le difficoltà ci scambieremo delle parole ambigue, ci abbracceremo, ma non ci uniremo su di una base efficiente.

Ciò che aumenta il dramma è che Abramo per taluni è il padre del fanatismo monoteista.

Cito una dichiarazione del gruppo di ricerca e di studi per la civiltà europea, un movimento rappresentativo della civiltà europea: questo testo risale al 1979. Leggo: «Il totalitarismo cristiano che un tempo ha imposto la sua visione del mondo a tutti gli uomini è il totalitarismo islamico che predica la guerra santa contro tutti coloro che non si sottomettono. Tutto ciò porta al fanatismo ed all'intolleranza che si ripercuote dal tempo d'Abramo». È una condanna senza appello.

1994: C'è stata una trasmissione della televisione France 2, intitolata *Abramo* che ha scatenato polemiche incredibili. Cito ancora, senza commentare: «Un'orrenda storia è la *kaida* (dei nostri fratelli ebrei), è il sacrificio d'Isacco. Ecco un padre che spedisce sua moglie ed il suo primogenito in un deserto arido, sapendo che la madre e il figlio sono destinati ad una morte atroce: ma essi sono salvati in extremis dall'intervento divino. Un padre che si appresta a sgozzare il suo secondogenito per offrirlo ad un Dio sconosciuto che, nel corso di discorsi piovuti dalle nuvole, gli ordina questo massacro per metterlo alla prova. Ci furono rifiuti ribelli da parte del suddetto padre? Per nulla. È quest'orribile storia che i credenti esaltano ancora, che li guida ancora oggi e che è responsabile della carneficina degli agnelli che sono vittime permesse».

In queste condizioni, chi oserebbe parlare d'Abramo, condannato da coloro che non credono e che divide coloro che credono?

Ora, avendo sgomberato il terreno, dicendo tutto ciò che divide, posso parlare della seconda parte. Pongo la domanda: Abramo può unificare? Possiamo cogliere la sfida dell'unione? Possiamo tutti assieme, i figli carnali, quelli spirituali, i figli di un Abramo iniziatore dell'Islàm, possiamo lavorare assieme? Abbiamo qualche cosa da dire all'universo? Abbiamo un messaggio da comunicare? Possiamo farlo?

Sorvolo su molte cose perché conosciamo i diritti dell'uomo, diritti ancora fittizi perché l'umanità è ancora largamente asservita.

Un evento capitale, per me musulmano, è stato il Concilio Vaticano II. Saluto questa data con venerazione, amicizia, fraternità, perché da parte dei nostri fratelli cristiani segna una vera svolta, perché chiude una pagina, quella delle polemiche e ne apre un'altra: quella del dialogo; perché a partire da quella data, c'è stata una quantità di dialoghi, ci sono state delle riviste specializzate nel dialogo. C'è un lavoro enorme per unire, purtroppo ancora mediato. Supplico i mezzi di comunicazione di trasmettere i messaggi, perché senza di loro non si può fare nulla. Li supplico di smettere di dare una visione spaventosa, malevola, di tutte le religioni ed in particolare dell'Islam e aggiungo che ce n'è ben donde, purtroppo, quando si tratta dell'Islàm. Pensiamo alla guerra d'Algeria, a quella del Libano, ed anche alla Serbia, alla Bosnia, alla Jugoslavia, al Ruanda, ai cristiani del Ruanda, non musulmani.

Ebbene, bisogna che i mezzi di comunicazione ci aiutino perché possiamo dare la vera immagine della religione.

Che cos'è la religione? L'etimologia latina ci dice che è qualcosa che ci collega: la religione è ciò che ci collega verticalmente a Dio, orizzontalmente al vicario di Dio, all'immagine di Dio perché non si può servire Dio senza servire l'uomo, e non si può servire l'uomo senza, ad un certo momento, porsi la domanda: chi è all'origine?

Se i mezzi di comunicazione ci aiutano, non a mettere in risalto ciò che è marginale, orribile, atroce, ma a diffondere quello che è il nucleo reale, il messaggio d'amore che c'è nella religione, potremo fare qualche cosa. C'è invero una nuova mentalità che è ancora ai suoi primi passi, è incerta. Molti credono giovarle, ma la danneggiano. Il fondamentalismo non è una bella immagine, come quella del *taliban*, ma il *taliban* non è tutto l'Islam, c'è un miliardo di musulmani ma non tutti sono dei *taliban*. Bisogna impedire che l'albero nasconda la foresta.

Oggi ci sono due riviste di lingua europea. «Islamo-cristiana» è pubblicata a Roma: una eccellente rivista di dialogo e di riavvicinamento dei figli di Abramo aperta a tutti.

A Ginevra, che in fondo è la Roma della chiesa riformata, da quindici anni c'è l'unione ecumenica delle chiese «The world's Council of Church», la quale pubblica una rivista «Current Dialogue» aperta a tutti. Ecco due strumenti di dialogo, per fortuna l'Islam che è stato a lungo assente, ha ora la sua rivista di dialogo in lingua inglese: è pubblicata a Leicester ed è intitolata «Encontres». Abbiamo quindi degli strumenti di lavoro e possiamo fare qualche cosa.

Devo però deplorare quello che ho sempre deplorato ovunque, francamente: la mancanza di entusiasmo (ed è un eufemismo) dell'Islam per il dialogo, per non dire altro. Questo si spiega: quando l'Islam è affiorato nuovamente a livello mondiale? Sono solo tre decenni: non dimentichiamolo. Sino al 1962 l'Islam praticamente non esisteva: tutti erano colonizzati. Non chiediamo all'Islam di fare in tre decenni ciò che il Cristianesimo, l'Occidente, ha fatto in molti secoli. È in pieno cambiamento, un cambiamento difficile, ma è vero che l'Islam attualmente non possiede le strutture del dialogo e lo deploro. Ho scritto più volte all'OCI, a molte persone, ma non ho ricevuto risposta. Pazienza! Bisogna perseverare, bisogna continuare.

Ho detto che attualmente ci sono tre strumenti di lavoro. Ma come bisogna lavorare? Bisogna fare del dialogo un mezzo od un fine? E se è un mezzo, un mezzo per che cosa? Se ne può fare un mezzo per continuare le polemiche, per dire: «la mia religione è la migliore, la sola soluzione è dialogare con voi per aiutare ad abbandonare l'errore ed a venire verso la verità, e la verità evidentemente è la mia». Ho condannato questo dialogo, lo con-

danno, perché conduce solo a divisioni dottrinali che generano divisioni ancora più atroci.

Dobbiamo ammettere – ed è fondamentale – il pluralismo, cioè la libertà per ogni uomo di scegliere la sua strada così com'è e come vuole essere. Sono il fratello del mio prossimo, ma non posso sostituirmi a lui. Tra il mio prossimo c'è chi sceglie la propria strada attraverso il buddismo, l'induismo, l'agnosticismo o l'ateismo. Jacques Monod mi dirà: «necessità è caso»: noi dobbiamo camminare su una via terrestre, esclusivamente terrestre, una via che conduce solo sulla terra. Come figlio d'Abramo, un Abramo che egli evidentemente nega, io devo rispettarlo e posso dialogare con lui, un dialogo sulla terra, un dialogo limitato alla terra, per costruire la terra insieme.

E possiamo fare un dialogo con le altre religioni che sono diverse da quelle che si riconoscono in Abramo, tutte le religioni asiatiche, e un dialogo con coloro che hanno per religione ciò che io chiamo l'«antropolatria». Antropolatria significa, secondo l'etimologia, adorare l'uomo, culto dell'uomo per l'uomo: *antropos* e *latria*: l'uomo che ha ucciso Dio e si è sostituito a Dio. Non farò ora una lezione su questo argomento, ma è un problema che esiste, perciò bisognerebbe guardare l'umanità in tutte le sue sfumature, con tutte le sue rivolte che vanno fino al rigetto dell'etica.

Pensiamo a quelle sfilate immense degli orgogliosi gay che mobilitano centinaia di migliaia di giovani. Siamo in un mondo in cui non possiamo imporci, un mondo pluralistico: accettiamolo. In questo mondo pluralistico in effervescenza, in questo mondo che si cerca, noi, comunità d'Abramo, – e termino con ciò – possiamo fare qualcosa.

Innanzitutto dobbiamo edificare la comunità d'Abramo: dobbiamo farla. Per farla ci occorrerebbe trovare, attraverso il dialogo, un mezzo che assicuri la testimonianza: ciascuno testimonia, senza cedere nulla di ciò che è, in verità, una comunità di convergenza che abbiamo in misura enorme sul piano spirituale. La convergenza più perfetta, quella che deve unirici realmente da fratelli spirituali è proprio questa intuizione di Abramo della relazione con Dio, con un Dio unico, ma un Dio che parla all'uomo, non un Dio lontano, un Dio trascendentale ed immanente che abbiamo in comune. E questo è fondamentale. Ed è anche una comunità di emulazione: invece di combatterci per distruggerci, cerchiamo di praticare quello che i sufi chiamano la grande *jihad*, la *jihad* interiorizzata, quella che si fa in noi contro le cattive inclinazioni, contro tutto ciò che ci spoglia della nostra vera umanità per essere pienamente umani, per essere trasparenti, per essere fraterni.

Noi possiamo rivaleggiare nel bene ed il Corano lo dice chiaramente. È stato citato poco fa il discorso della montagna. Il discorso della montagna è una cosa di grande bellezza che ogni musulmano ed ogni essere umano può pienamente condividere.

Abbiamo perciò dei valori fondamentali da condividere. Quali sono questi valori? Citerò rapidamente: innanzi tutto la pace.

Per me musulmano Islàm significa pace, il *silm*, lo si dimentica con qualche priorità. Abramo è la pace, non la pace per sé, ma è anche la pace e la giustizia e la compassione per il peccatore: non dimentichiamo la preghiera di Abramo per Sodoma e Gomorra e oggi abbiamo delle Sodoma e Gomorra!

Ecco Abramo: è la compassione per l'uomo, cercava dieci giusti per salvare Sodoma e Gomorra, ma non ha potuto salvarle. Ma Abramo è egualmente questa compassione coordinata all'infinito, totale, dell'uomo per l'uomo comunque sia e qual è, con le sue bellezze ed anche con i suoi difetti. Abramo è pure l'ospitalità, la tenda aperta all'altro.

Nel cristianesimo c'è qualcosa che mi ha colpito. Un giorno ero in Canada e sono stato, ricordo, da un pastore canadese che mi ha ospitato a casa sua. Abbiamo chiacchierato, dialogato, abbiamo organizzato riunioni assieme ed un giorno gli ho detto: «Esco, ma non ho le chiavi». Mi ha risposto: «Non ho mai chiuso la mia casa a chiave, perché sono un pastore, sono cristiano, la mia casa è la tenda di Abramo: non ho chiavi, non ho serratura». È veramente fantastico: è qualche cosa che è rimasta incisa nella mia memoria. Cerchiamo perciò di aprire le nostre case all'altro, di concedere l'ospitalità – e ciò è bene – al credente ed al non credente, al peccatore come al pio, perché nell'uomo, per il cristiano, c'è l'immagine di Dio, per il musulmano, c'è il soffio di Dio. Ecco quindi una virtù che dobbiamo approfondire assieme e che dobbiamo diffondere assieme.

Infine veniamo a questa storia orribile del sacrificio. Ne ho letto il testo: per me, questa è la storia sublime del sacrificio. Quando Abramo ha preso suo figlio per sacrificarlo, era veramente quell'uomo crudele che andava a sgozzarlo? No, non c'era sacrificio, c'era un non-sacrificio. E insisto sul non-sacrificio d'Abramo. È Dio che parla ad una umanità che aveva preso l'abitudine, in un politeismo che ci presentano come un'area di tolleranza e di amore, di buttare il primogenito piccolino nel ventre rovente di Baal, di tutti i Baal, come dice la Bibbia: ebbene il Dio di Abramo ha voluto dire «Basta!, non sono il Dio crudele che si nutre della carne del primogenito, io sono il Dio dell'amore e della misericordia, io sono colui che salva l'uomo». È il Dio che ha rifiutato il sacrificio dell'uomo, è il Dio che vuole salvare l'uomo, è perciò il Dio della salvezza.

In secondo luogo: come può l'uomo meritare tutto ciò? Può meritarlo facendo il gesto di Abramo, che consiste nello spezzare gli idoli. È un simbolo infrangere gli idoli, infrangere tutto ciò che non è Dio, cioè ciò che non è amore, *rachma*, come diciamo in Islàm, misericordia. Il nome *rachma* in Islàm viene da «matrice». Il Dio *matricien* come traduce André Shuraki, un amico che amo, che è ebreo e che ha scritto bellissimi libri sul dialogo di tutta la comunità d'Abramo. Ebbene Abramo è questo simbolo che ci libera

dall'adorazione di tutti gli idoli: da Brigitte Bardot, per esempio, un idolo grandissimo tra gli altri, che si impietosisce per l'agnello, ma che considera il bambino nel suo seno – cito testualmente – «un tumore che succhia il mio sangue»; ci libera dagli idoli dei desideri, degli asservimenti davanti alle ricchezze, ai potenti.

Il Dio liberatore dialoga: «Hai la tua dignità, non devi piegarti né davanti ai capi di stato, né davanti ai potenti della terra, mantieniti eretto, segui il tuo unico Dio, sii verticale». Ma essere verticale è difficile: significa essere giusto, avere un ideale, avere una dimensione trascendente che ci attira verso l'alto: è molto difficile. E Dio dice anche: con questo gesto liberatorio del sacrificio simbolico c'è stata fiducia totale in Dio sino all'estremo, sino all'assurdo, sino alla follia, proprio perché Dio ama e perché merita questa fiducia sino alla follia, sino allo scandalo del sacrificio di sé. E mi dà un altro insegnamento: mi dice che la vita merita di essere vissuta soltanto se sono sempre pronto a sacrificarla per il mio ideale.

Ci sono cause per le quali ogni uomo deve essere pronto ad accettare di dare la propria vita; i martiri cristiani lo sanno, i musulmani pure lo sanno, lo sanno tutti gli intellettuali che sotto i regimi totalitari hanno detto «no» all'asservimento, no al totalitarismo, che non è il monoteismo, lo sanno tutti coloro che hanno detto «no» all'ingiustizia ed hanno accettato di sottoporsi alla tortura, alla morte: essi sono degli Abramo, credenti o, a volte, non credenti.

Questo è Abramo, è questo bel simbolo.

E dopo aver detto ciò, vi dico e mi dico: Fare la comunità di Abramo è qualcosa per cui merita di lavorare assieme. Questa comunità che non è stata fatta, che è stata distrutta, che è saltata: cogliamo oggi la sfida di farla.

Concludo volutamente con una citazione del Talmud: «**O fedeli di ogni nazione, prepariamo il futuro**». (Talmud di Babilonia, 13). Avete notato che non ho citato nulla del Corano – e lo conosco a memoria – proprio perché ho voluto essere ecumenico, non ho voluto venire a recitarvi il Corano, ma leggetelo, ve ne prego, con un cuore candido, senza pregiudizi, come io leggo anche la Bibbia, i Vangeli.

Infine ecco tre proposte che ho fatto ovunque, senza successo fino ad ora; chiedo ai mezzi di comunicazione di aiutarci.

Prima proposta. Auspichiamo che l'Unesco possa dichiarare tutti i libri santi, patrimonio sacro dell'umanità, affinché noi tutti possiamo arricchirci attingendo a questo patrimonio, in modo che esso alimenti la nostra spiritualità, soddisfi la nostra sete.

Seconda proposta. Bisognerebbe organizzare, non appena possibile, un pellegrinaggio d'ebrei, cristiani e musulmani alla grotta di Macpela, ad Hebron, al sepolcro del nostro padre carnale o spirituale. Se i mezzi di comuni-

cazione potessero mettere i loro proiettori su di un avvenimento simile, non credete che aiuteremmo molto coloro che continuano ad uccidersi l'un l'altro in Palestina, a riconciliarsi davanti al Padre come si erano riconciliati Isacco ed Ismaele, presenti alla morte del padre?

Terza proposta. Ancora ad Hebron vorrei che si potesse creare uno spazio di preghiera, non dico una sinagoga, non dico una chiesa, non dico una moschea, dico un luogo di preghiera che avesse, l'una accanto all'altra, una citazione della Bibbia, una citazione dei Vangeli, una citazione del Corano. Questo spazio di preghiera sarà aperto a tutti i figli di Abramo che vogliono andare vicino a Macpela a pregare individualmente od in comune.

Sono un uomo di preghiera: questa mattina, prima di venire qui, ho steso il mio tappeto ed ho pregato prima di sedermi qui. Tra poco stenderò ancora il mio tappeto e pregherò: non lo nascondo, sono trasparente. Allora vi dico: è la preghiera che ci salverà, perché la preghiera non è vaniloquio, è una potenza purificatrice del male e quando i cuori saranno purificati, noi potremo fare qualche cosa assieme nell'amore, nell'amicizia e nella fraternità d'Abramo.

Prof. RAWDHA GUEMARA
Università di Tunisi

La donna nell'Islam: il caso della tunisina

Il diritto musulmano è un complesso molto ampio di regole giuridiche elaborate durante i primi tre secoli dell'Egira, a partire da un certo numero di prescrizioni coraniche, ma anche da detti del Profeta Mohammad o Hadith.

«La teoria giuridica dell'Islam nella sua forma definitiva classica riconosce quattro basi ufficiali: il Corano, la Sunna del Profeta, il consenso dei dottori di legge (al ijmâ) ed il ragionamento per analogia o qiyas, cioè due fonti materiali: un metodo e l'espressione di una autorità¹».

L'autenticità del Corano non provoca nessun dubbio tra i credenti poiché si tratta della Parola di Dio. Non è certo il caso dell'insieme della Sunna che raggruppa i detti del Profeta e le narrazioni sulla sua condotta. Questo sistema di referenze, per lo meno complesso, si basa su una nozione-chiave: l'*Ijtihad*, l'indispensabile sforzo d'interpretazione e d'innovazione al quale richiamano il Corano e il profeta Mohammad.

I. LA CONDIZIONE GIURIDICA DELLA DONNA NELL'ISLAM

Per quanto riguarda la condizione giuridica della donna nel diritto musulmano, chiaramente, i teologi hanno dato più importanza alla lettera che allo spirito, dimenticando che il Libro sacro è piuttosto favorevole all'emancipazione della donna se consideriamo il contesto storico e sociologico della Rivelazione.

Nella società primitiva e tribale della Penisola Arabica, nel VII secolo dell'era cristiana, la pratica della poligamia era illimitata. Quando non veniva ammazzata appena nata, la femmina era scambiata o venduta come semplice merce e oggetto indispensabile per la riproduzione della specie. L'avvento dell'Islam vieta l'infanticidio, limita la poligamia a quattro mogli (tetragamia), istituisce il diritto di successione, certo disuguale per le donne che ne erano escluse ed organizza lo statuto giuridico della donna sposata. L'Islam

¹ JOSEPH SCACHT, *Introduction au droit musulman. Islam d'hier et d'aujourd'hui*, édition Maisonneuve et Larose, Paris 1983, p. 98.

riconosce, inoltre, alla donna la capacità giuridica di gestire il suo patrimonio che rimane separato da quello del marito e riconosce la testimonianza concordante di due donne.

Nella sua volontà innovatrice, l'Islam era in grado d'imporre più cambiamenti in materia dei diritti delle donne alla società del Hejaz dell'epoca? La cosa pare poco probabile. Conviene precisare che questa presa in conto dei diritti delle donne per il Corano si è fatta gradualmente. Le rivelazioni progressive costituiscono, d'altronde, una delle caratteristiche dell'Islam. *«Le regole coraniche sono cambiate tra l'inizio e la fine della Rivelazione. I primi versetti, annullati in seguito, hanno servito da tappe per preparare gli spiriti agli ultimi versetti»*². In modo generale, istituzionalizzano uno stato d'inferiorità palese malgrado i ritocchi.

L'inferiorità della donna nella società si rivela – in primo luogo – nel sistema della tutela.

1.1 – *La tutela*: secondo un dogma della *Chariâa*, la donna è, vita naturale durante, sotto tutela maschile: quella del padre, del parente agnativo più vicino (a condizione che sia di sesso maschile della discendenza paterna) o del marito. Ciò si applica a tutte le condizioni in cui ella si può trovare: figlia, moglie, vedova o divorziata.

Il genitore o il tutore matrimoniale è in grado di darla in matrimonio, già nella pubertà. In virtù del suo diritto di «costrizione matrimoniale» (*jibr*), può, inoltre, obbligarla a sposarsi, la prerogativa del consenso non essendo devoluta né alla persona interessata, né alla madre. La moglie può subire in qualsiasi momento la scelta della tetragamia fatta dal marito in nome del suo diritto di sposare fino a quattro donne senza sciogliere i matrimoni precedenti. Lo stesso marito ha la possibilità di ripudiarla senza alcuna forma di processo non essendo tenuto a nessun formalismo.

1.2. *La poligamia*: «all'epoca ante-islamica, l'uomo poteva sposare dieci, venti donne, semplice merce di cui disponeva a suo piacere. L'Islam ha ridotto il numero delle mogli ma spronando verso la monogamia. Ha disegnato l'orientamento ideale della famiglia ed ha incoraggiato i fedeli a seguirla. «Se temete di non essere giusti, prendetene una sola» ha raccomandato il Corano³. L'unica apprensione di una inclinazione particolare verso una co-moglie dovrebbe distogliere il fedele dalla poligamia. È la proclamazione d'un principio preoccupato dalla dignità della donna, dell'armonia della famiglia, della pace del focolare, minacciato da gelosie femminili e dallo sbranarsi tra fratellastri. Certi che dimenticano questo principio, credono di cavarsela invocando il principio divino della fatalità. Ma

² MOHAMED CHARFI, *Introduction à l'étude du Droit*, Tunis, 1983.

³ Il Corano, XXXXVI (le donne), 3.

Dio non ha mai ordinato di schiacciare la dignità della donna e di farne l'oggetto di sfogo dell'uomo... La donna musulmana era un semplice oggetto che rotola tra le mani dell'uomo in una sarabanda sfrenata»⁴, favorita dal ripudio.

1.3. *Il ripudio*: secondo la legge musulmana, la donna potrebbe chiedere il divorzio, ma solo in caso di colpa dimostrata del marito. Il che è molto difficile. In quanto al marito, egli può accontentarsi di pronunciare il ripudio davanti a due notai senza alcuna contropartita se lo desidera. La custodia dei bambini è affidata alla madre fino all'età di sette anni per i maschi e nove anni per le femmine, e alla quale tale affidamento tocca, per diritto, al padre.

All'epoca del Profeta, il ripudio veniva utilizzato al minimo pretesto ed anche per gusto di gioco virile, l'uomo riservandosi, spesso, la possibilità di ritrattare. Fatto che lasciava la donna in una situazione intermedia, tra l'unione e la rottura, senza permetterle di risposarsi.

Coll'avvento dell'Islam, il Profeta dichiara che il ripudio è la peggior cosa lecita⁵, quella che odia di più, minacciando chi vi ricorre senza motivo valido. Queste raccomandazioni si sono rivelate inefficaci. Perciò, egli lo regolamentò instaurando il ripudio sunnita. In tale sistema, il giuramento di ripudio non è seguito da un effetto immediato. Viene imposto un periodo di due o tre mesi, durante i quali il marito ha la possibilità di rinunciare alla sua decisione. È il ripudio revocabile. Deve essere univoco. Si proibisce pure al marito il ripudio triplo che – con una formula unica – ottiene l'effetto di tre ripudi. Se si lasciano passare i tre mesi senza ripensamenti e senza riprendere la vita comune, la rottura diventa definitiva. Ma per evitare che la reiterazione dei ripudi revocabili degeneri in abuso e trasformi la vita della moglie in insicurezza perpetua, sottomettendola agli eccessi di malumore d'un marito irascibile, e permettendole di rifarsi la sua vita se ne ha voglia, il terzo ripudio revocabile sarà considerato come definitivo.

L'importanza di questa riforma compiuta da Mohammad si nota nella potente violenza della reazione che provocò e nello sforzo di riflessione compiuto dal *Fiqh* per conciliare le tendenze opposte. Infatti, questa regolamentazione che tende a stabilizzare l'istituzione del matrimonio e a proteggere le donne, parve intollerabile in quei tempi. La pratica del periodo pre-islamico continuò soprattutto in vista di ottenere che la dissoluzione del matrimonio possa risultare comune a tutti i paesi musulmani. È un caso tipico di regola giurisprudenziale che infrange direttamente un principio fondamentale (*asl*) posto dal Corano e dal *Hadith*.

I dottori di legge non hanno mai cessato di vederci una *bedaâ*, cioè una innovazione biasimevole, una pratica dovuta all'empietà degli uomini. Ma

⁴ HABIB BURGHIBA, discorso del 13 agosto 1956.

⁵ Il Corano, XXXXII (la vacca), 230-232, L (il divorzio), 1.

l'hanno accettata pur deplorandola. Così, accanto al ripudio sunnita presentato dall'Islam, perdura un ripudio innovato e – in teoria – illegale, ma ch'è, in realtà, forse l'unico praticato nei paesi musulmani. Come si nota, le reazioni provocate dal progresso considerevole voluto da questa riforma, tendono a minimizzare e poi ad annullare i vantaggi giuridici riconosciuti alla donna dalla nuova religione.

Tale atteggiamento negativo si riscontra in quanto riguarda il diritto di successione.

1.4. *Il diritto di successione*: i teologi hanno rifiutato di riconoscere questo diritto concesso alle donne dal Corano. Questa regola giuridica, chiara e precisa, posta da un testo sacro che riconosce alla donna una parte di eredità uguale alla metà di quella dell'uomo, è stata semplicemente scartata da loro inventando la tecnica del *waqf* o *habus*. Si tratta della donazione del frutto d'un bene in favore d'un beneficiario, in vista della realizzazione d'uno scopo pio o di utilità pubblica (costruzione e mantenimento di moschee, fondazioni di carità, ospizi, ospedali...) Il bene, oggetto di *waqf* è messo fuori commercio. Diventa così bene di manomorta ed i suoi frutti tornano esclusivamente al beneficiario. Tale tecnica non rappresenta una rinuncia, poiché è permesso al costituente, con certi riti, di designarsi beneficiario primo. Ma tutti i riti ammettono d'altronde che il costituente possa nominare membri della sua discendenza quali beneficiari intermedi di *waqf*. Sotto questa pia o civile facciata, una pratica del genere è, soprattutto, servita da una parte a mettere i beni al riparo delle confische operate dal sovrano o dai suoi agenti e, d'altra parte, ad escludere totalmente le donne dalla successione, deviando così una regola coranica molto chiara.

A questo punto una valutazione dell'opera del Profeta è necessaria.

L'opera compiuta dal Profeta Mohammad è un tentativo per trasformare la famiglia patriarcale nella sua forma più rude. È una prova per addolcire la situazione d'inferiorità e di dipendenza della donna. Tutti gli autori ed islamologi fino ad un periodo recente, lo descrivono come «audace» e «femminista convinto», ma queste riforme sono state spesso aggirate ed hanno suscitato l'opposizione dei partigiani delle tradizioni patriarcali.

È incontestabile: l'Islam ha migliorato la condizione giuridica delle donne a quell'epoca. Ma il Corano comprende essenzialmente regole che interessano i rapporti dei credenti con Dio. Le regole giuridiche che vi si trovano sono numericamente limitate. Così, durante il periodo dello splendore della civiltà islamica, i teologi hanno costruito il diritto musulmano adottandolo alla società nella quale vivono. Ai metodi di *qiyas*, *ijmaâ* ed *ijtihad*, non hanno esitato ad aggiungere il metodo delle astuzie (*hiyal*) per ignorare o schivare una regola giuridica, decretata in modo chiaro dal Corano.

È a partire da tutti questi dati che conviene analizzare la condizione giuridica delle donne come è stata organizzata dal diritto islamico, ma anche ri-

guardo alla storia delle altre società. Infatti questa condizione della donna non era solo specifica della Penisola Arabica. Non variava da quella in uso nelle società vicine del bacino mediterraneo (bizantina, europea...) ⁶. Nell'area geografica in questione, il fondamento dell'organizzazione sociale era la famiglia patriarcale agnatica.

Questa famiglia si struttura sotto l'autorità di un unico capo: il padre. e riconosceva solo la preminenza della discendenza maschile paterna. Il che generava lo stato d'inferiorità della donna e la sua esclusione dalla vita sociale.

2. LA DONNA MUSULMANA NELLA STORIA

Il sistema elaborato durante i primi tre secoli dell'Egira segnò, per tante questioni, una evoluzione certa della condizione della donna rispetto alla sua condizione anteriore. Poi, s'irrigidì alla *chiusura della porta dell'Ijtihad*.

Un tale rinchiudersi delle donne e la loro esclusione dalla vita sociale, rende d'altronde privo di effetti l'esercizio dei diritti loro riconosciuti dall'Islam: la loro capacità giuridica e il loro diritto di testimoniare in giustizia.

Una situazione del genere si protrae fino alla fine del XIX, secolo e all'inizio di quello successivo. In un clima effervescente, segnato dalla pressione delle idee riformiste, si sono sviluppate – all'epoca – le lotte dei movimenti di liberazione nazionale dei paesi musulmani. All'avvento dell'indipendenza, gli stati si sono trovati confrontati ad istituzioni arcaiche da rinnovare per rilevare le sfide del sottosviluppo. Le esigenze dell'urbanizzazione e dell'industrializzazione e dello scambio internazionale hanno causato nella maggior parte di questi paesi, l'adozione dei diritti moderni in materia costituzionale, amministrativa e commerciale così come nei campi delle banche, delle assicurazioni, del diritto del lavoro e del diritto penale. Queste nuove legislazioni non hanno pressappoco più nessun legame col diritto musulmano classico. Nella quasi totalità degli Stati sovrani ed indipendenti, il diritto di famiglia ha però continuato a dipendere quasi in modo esclusivo dal diritto islamico. Questa affermazione è tuttavia da attenuare quando si tratta della Tunisia.

Da quattordici secoli, in tutte le società musulmane, le prescrizioni coraniche, quando non si adattano alla realtà sociale, sono state aggirate o anche puramente e semplicemente trasgredite. Un metodo – *la scienza dei hiyal* – aveva per scopo di trovare sotterfugi giuridici per aggirare la legge. Maxime Rodinson sostiene, ad esempio, quando il capitale finanziario diventa il mo-

⁶ «L'Harem non è un'invenzione dell'Islam, ma una antica tradizione mediterranea, conservata pressappoco fino ai giorni nostri da tutti i rivieraschi del Mediterraneo», Germaine Tilton, «Origines préhistoriques de la condition des femmes en zones civilisées», in «Revue internationale des Sciences sociales», 1977, vol. XXIX, n. 4.

tore dell'economia, la proibizione del prestito con interesse sparisce dal diritto islamico.

A partire dall'800, la questione della modernità nel mondo musulmano alla ricerca d'un modello si pone in rapporto con l'Occidente. Come afferma lo storico tunisino Hichem Djaït, «*la storia dell'Islam non si svolge più secondo la sua dinamica propria, ma diventa il riflesso invertito di quella dell'Occidente*»⁷. Queste riforme si basano sulla secolarizzazione della legge e sul modello culturale universalista e razionalista dell'Occidente.

Il mondo arabo-musulmano non ha fatto la propria rivoluzione, né conosciuto una riforma religiosa. Per questo fatto, non ha potuto sviluppare «*il pensiero eretico*» di cui parla Mohammad Arkoun⁸. Il «*pensiero eretico che gli avrebbe consentito di oltrepassare la ganga stretta del dogmatismo*». Esso ha soprattutto subito, essenzialmente il colonialismo, profondo sisma culturale e di civiltà i cui spasmi non finiscono di farsi sentire. L'Occidente, con i suoi valori ed i suoi modelli, è entrato di forza nelle nostre società tradizionali. La questione della donna è il perno di questa occidentalizzazione-depersonalizzazione, nei confronti della quale si affrontano con la massima violenza le diverse tendenze ideologiche moderniste o passeiste dall'inizio del secolo. L'emancipazione della donna non è un argomento neutro e marginale. È al centro del dibattito sulla modernità.

Malgrado i suoi difetti, il sistema giuridico della famiglia ha funzionato, con armonia, per quattordici secoli, perché corrispondeva ad una economia ed a una data organizzazione sociale: una società tribale in un ambiente rurale e una società conservatrice in un ambiente urbano. D'altronde, l'inferiorità della donna nel diritto era quasi generale in tutti i sistemi giuridici conosciuti. I movimenti che tendono a consacrare il principio d'uguaglianza sono fenomeni relativamente recenti che si sono propagati ed imposti soprattutto dopo le due guerre mondiali quando la donna occidentale è dovuta, per necessità assoluta, uscire dal suo ruolo tradizionale. Sul piano giuridico il codice civile francese – come tutti i codici europei – consacrava fino ad un periodo relativamente recente (1965) la potestà maritale, il dovere d'ubbidienza della donna sposata e la sua regolamentazione restrittiva del divorzio proveniente dalla nozione cristiana d'indissolubilità dei legami del matrimonio come «*sacramento*». Questo porta sul piano strettamente giuridico a farle uno statuto meno invidiabile di quello stabilito dal diritto musulmano. È certo, però, che i costumi e la mentalità si sono evoluti in Europa prima della legge. Si è atteso che la comunità matrimoniale e familiare si rompa per modificare la legge. L'emancipazione della donna europea si è fatta al di fuori della legge, talvolta contro di lei, ma non grazie alla

⁷ HICHEM DJAÏT, *La personnalité et le devenir arabo-islamique*, Paris, Le Seuil, 1974.

⁸ MOHAMED ARKOUN, *La pensée arabe*, Paris, P.U.F., 1979.

legge. Ciò non fu il caso della donna musulmana in generale, né quello della tunisina.

3. IL CASO TUNISINO

Nella profonda mutazione vissuta dalla società tunisina, le idee d'un uomo sono state determinanti: quelle di Tahar Al Haddad.

3.1. Tahar Al Haddad: il precursore. Già nel 1930, nella sua opera intitolata: *La nostra donna nella legislazione e la società*⁹, insorge per la sorte inflitta alle donne. Non crede che l'Islam sia un ostacolo ai diritti delle donne: «*come può accadere che questa religione che è arrivata quattordici secoli or sono a riconoscere alla donna più diritti di nessun'altra prima di lei, sia considerata come ostile ai diritti delle donne?*». Non giudica l'Islam responsabile della sorte miserabile ed ingiusta fatta alla donna. Ne getta la responsabilità sui teologi e la loro interpretazione, ottusa e dogmatica. Non teme neanche di denunciare con virulenza il loro immobilismo: «*cosa accadrebbe se si continuasse a presentare alle generazioni future un Islam rigido, immobile, che non tiene nessun conto dell'evoluzione dei tempi?*» Con audacia che non si riscontra in nessun autore musulmano, dichiara che «*bisogna distinguere ciò che deriva dai dogmi della religione e ciò che deve essere considerato come secondario*». Fu condannato ed abbandonato da tutti. Precursore, è venuto troppo presto in Tunisia, in un'epoca in cui, anche l'*élite* modernista (di cui faceva parte anche lo stesso Burghiba) aveva bisogno di una «*donna guardiana dei valori e delle tradizioni*». Ma ha seminato il grano. Dopo l'indipendenza, Habib Burghiba, primo presidente della giovane repubblica, riprenderà queste idee per applicarle.

3.2. Bourguiba: il liberatore. In realtà, Bourguiba non ha fatto che prendere, recepire, applicare e poi giustificare le teorie del reformista T. Al Haddad. Non fa che realizzare una parte delle posizioni di Tahar Al Haddad, poiché questi ha anche proposto la riforma del diritto successorale per instaurare l'uguaglianza tra uomini e donne.

La referenza costante alle fonti coraniche è importante nell'esegesi ufficiale o officiosa tunisina. Attua la possibilità di modernizzare la religione musulmana. L'approccio consisteva nell'interpretare il Corano alla luce delle circostanze della sua Rivelazione. Secondo Burghiba, bisogna attaccarsi allo spirito del Corano più che alla sua lettera e trarre così i principi fondamentali che vi sono contenuti, facendoli prevalere sui particolari di applicazione. Così, spiega, per esempio, che, in rapporto al periodo ante-islamico, quando

⁹ TAHAR AL HADDAD, *Notre femme dans la religion et la société*, Tunis 1930; ristampa 1972.

la poligamia era illimitata, la tetragamia può essere considerata come una tappa necessaria all'instaurazione della monogamia.

Riprendendo in parte le tesi difese da T. Al Haddad, la Tunisia si è dotata d'un Codice dello Statuto Personale che ha contribuito a trasformare le strutture familiari e sociali.

3.3. Il Codice dello Statuto Personale (CSP): in materia di diritto della famiglia, la Tunisia si è dotata d'un Codice dello Statuto Personale, promulgato il 13 agosto 1956. Si tratta della riforma sociale più profonda che abbia conosciuto la Tunisia. Esso consacra i diritti della donna, introduce il principio dell'uguaglianza¹⁰ ed istaura una nuova organizzazione della famiglia grazie ad un insieme di misure. In 213 articoli, limita – drasticamente – i privilegi dei maschi, dando alle donne diritti di cui non godono in nessun'altra parte del mondo arabo-musulmano, avviando così una modificazione profonda dei rapporti fra i due sessi¹¹. Si tratta di un edificio giuridico coerente, che s'interessa a tutti i campi della vita femminile: diritto alla contraccezione, all'aborto, allo stipendio uguale, all'istruzione obbligatoria, al mantenimento nel domicilio coniugale in caso di divorzio e ad una rendita vita natural durante in caso di divorzio ai torti del marito, la condanna dello stupro può arrivare alla pena capitale quando è aggravato da violenza carnale.

Questo testo legale non si applica solo ai cittadini musulmani, ma all'insieme dei tunisini senza distinzione di confessione¹². Rispettando il carattere civile della legge, i tribunali religiosi della *Chariâ* e quelli rabbinici sono stati soppressi, già all'alba dell'Indipendenza¹³. La sua applicazione fa della donna tunisina un esempio unico ed una privilegiata tra quelle della sua razza e della sua confessione. Legalmente, può lavorare, spostarsi, viaggiare, possedere o dirigere la propria impresa, senza dover chiedere l'autorizzazione del padre, del marito o del tutore. I diritti di cui gode sono entrati nei costumi della società. Cessando di essere una minorenni servile, la tunisina diventa almeno sul piano legale, un individuo a parte intera, avendo diritti e doveri.

¹⁰ L'articolo 6 della Costituzione tunisina consacra il principio di uguaglianza tra uomini e donne: «tutti i cittadini hanno gli stessi diritti e gli stessi doveri. Sono uguali davanti alla legge». Con ciò, la Tunisia si trova in conformità con i trattati internazionali relativi ai Diritti dell'uomo e quelli specificamente per le donne che lo Stato ha ratificato nella loro quasi totalità, dalla sua indipendenza.

¹¹ I militanti dei diritti dell'uomo ci vedono un incremento di civiltà maggiore e un rinforzo della libertà della donna e della salvaguardia della famiglia (art. 8 bis della Carta della Lega tunisina per la difesa dei diritti dell'uomo (LTDH) adottata nel settembre del 1985).

¹² Il 13/8/1956, il legislatore promulgò il CSP da applicare solo ai musulmani. Ma da settembre dello stesso anno, l'ha esteso ai tunisini appartenenti a tutte le confessioni.

¹³ Sotto il Protettorato (fino al 20/3/1956), il sistema legislativo e giudiziario non era unificato. I musulmani erano sottomessi al diritto musulmano o legge della *Chariâ*, gli ebrei al diritto e ai tribunali rabbinici mentre i francesi rilevavano del diritto e dei tribunali francesi.

«Crediamo che le religioni vogliano il bene dell'umanità. L'Islam, in particolare, si adatta a tutte le circostanze possibili del tempo e dello spazio ed i suoi insegnamenti non urtano nessuna impresa favorevole al rigoglio della civiltà e al risollevarlo del livello dei popoli... Abbiamo fatto lo sforzo di riflessione (*Ijtihad*)... Abbiamo compiuto un'opera di ragione basata sui principi stessi dell'Islam»¹⁴. È così che H. Burghiba spiegò e legittimò la sua scelta.

3.3.1. La tutela. Colla legge del 18 febbraio 1981, la madre diventa, automaticamente la tutrice legale dei figli in caso di decesso del marito. Tutela che spettava, nel diritto musulmano, al parente maschio più vicino al padre, se no la madre doveva disporre d'una decisione del tribunale in suo favore.

3.3.2. Il matrimonio. Il Codice dello Statuto Personale presenta tre innovazioni essenziali in questo campo.

– Il diritto di *jibr* o costrizione matrimoniale del padre o del tutore viene abolito. L'articolo 3 stipula: «il matrimonio è formato solo dal consenso dei due sposi». Il che elimina qualsiasi deroga a questa legge. L'approvazione di un tutore è necessaria in caso di unione di minori sia per l'uno che per l'altra¹⁵. Così tutti e due sono sottomessi, nello stesso modo, fino alla loro maggiore età.

– Nel 1964, è legalizzato un limite all'età di matrimonio: 15 anni per la femmina e 18 per il maschio. Questa versione iniziale del codice è ritoccata due anni dopo. Essa sposta il limite di due anni per ambedue i sessi¹⁶. L'emancipazione col matrimonio dei giovani che non hanno raggiunto la maturità legale permette alla donna di gestire, in modo automatico, i suoi beni privati.

– L'emendamento del 1993 sopprime la clausola disponendo che la donna debba rispettare le prerogative del marito e gli deve ubbidienza. È sostituita da un'altra che prevede un certo equilibrio tra i diritti ed i doveri dei coniugi: questi devono aiutarsi nella gestione della casa e nella buona educazione dei figli. L'articolo 23, così modificato, dimostra che il diritto della donna tunisina si avvia, progressivamente, verso un regime di co-responsabilità, nonostante il mantenimento della *leadership* del marito chiamato, nella sua qualità di capo-famiglia, a provvedere alla famiglia. In quanto alla moglie, ella è ormai obbligata a contribuire alle spese della famiglia se dispone di beni propri.

3.3.3. La poligamia è stata abolita dall'istituzionalizzazione del matrimo-

¹⁴ HABIB BURGHIBA, discorso del 13 agosto 1956.

¹⁵ Dal 1993, l'approvazione della madre al matrimonio dei figli minorenni è consentita.

¹⁶ Decreto-legge n. 64, in data del 20 febbraio 1966.

nio monogamico che esiste solo col consenso personale della donna. L'articolo 18 del Codice dello Statuto Personale che la vieta, non prevede deroghe. La reclusione e una multa (o l'una o l'altra pena) sono promesse a chi trasgredisce a questa regola. Anche la seconda moglie è punibile per complicità.

3.3.4. Il divorzio: tutti e due coniugi hanno il diritto di chiederlo. In caso di divorzio per colpa del marito, questi è tenuto a versare gli alimenti alla moglie vita natural durante. In tal modo, ella sarà protetta dalle difficoltà materiali dovute alle conseguenze della separazione.

3.3.5. *L'eredità*¹⁷: *un'uguaglianza tra i due sessi nel regime della successione manca. È la famosa «vergogna da far sparire – di cui parlava Habib Burghiba – mi rimane un'ultima realizzazione da portare a termine prima di considerare la mia missione compiuta. A scuola, nelle fabbriche come nei campi, dappertutto l'uguaglianza tra la donna e l'uomo è una regola generale. Questa regola è dunque applicata ovunque, salvo in materia di successione. La donna eredita una parte uguale alla metà di quella dell'uomo. Questa disposizione era conforme all'equità più perfetta nel tempo in cui gli uomini erano preponderanti... Non è il caso oggi. Ormai, ella lavora e produce... Davanti a questo tipo di situazione, conviene ricorrere alle risorse dell'esegesi per adattare le disposizioni arcaiche all'evoluzione della società. Tale attributo è stato tradizionalmente riconosciuto al detentore del potere perché non ci possa essere divorzio tra l'evoluzione del popolo musulmano e la legislazione alla quale è sottomesso»*¹⁸.

Ma colui che riuscì, ai primi albori dell'Indipendenza, a rimuovere regole immutabili in nome di un Islam rinnovato dalle aspirazioni di una élite modernista, non fu in grado di stroncare le resistenze della maggioranza degli uomini, né l'ostilità delle classi conservatrici.

Dall'Indipendenza ad oggi, la legge della successione fu intaccata con due articoli di legge:

– Nel 1957, l'abolizione dei beni *habus* privati¹⁹ evita ormai, alle donne, di essere sistematicamente lese in favore dei maschi.

La legge del 19 giugno 1959 abolisce la sacrosanta regola della successione agnatica: alla morte d'un padre senza figli maschi, le figlie ed i loro discendenti hanno il diritto di ereditare la totalità dei beni, senza temere la concorrenza dei maschi dei rami collaterali. In questo modo sono allontanati i fratelli del defunto, gli zii ed i cugini paterni e pure il fisco.

¹⁷ Il Corano, XXXXVI (le donne), 7-11, 12-176.

¹⁸ HABIB BOURGUIBA, discorso del 18 marzo 1974. Con queste affermazioni, l'ex presidente oltrepassa la giurisprudenza islamica che permette solo ai dottori di legge il privilegio d'interpretare i testi sacri.

¹⁹ I beni *habus* sono beni di mano morta, inalienabili, di cui le famiglie hanno abusato per escludere le donne dalla successione senza disobbedire formalmente alle regole coraniche.

3.3.6. L'adozione: questa riforma non obbedisce per niente al Corano, né al suo spirito. Infatti, nel 1958, per ragioni sociali ed umanitarie, il legislatore tunisino legalizza l'adozione plenaria, espressamente proibita dalla legge coranica: «*dei vostri figli adottivi, Allah non ha fatto i vostri figli*»²⁰.

Malgrado tutti i suoi punti positivi relativi alla donna, è giusto fare **una critica del Codice dello Statuto Personale**.

La Tunisia ha ratificato le convenzioni internazionali sui diritti politici della donna nel '67, ma non è riuscita ad integrarle tutte alla legge nazionale. La circolare ministeriale del 5 novembre 1973 vieta il matrimonio della musulmana con un non-musulmano, contravvenendo alla convenzione internazionale sulla cittadinanza della donna sposata²¹. Le riserve emesse su articoli precisi che toccano la scelta del cognome, della cittadinanza e della religione dei figli, il domicilio coniugale e certe altre contraddicono qualche convenzione internazionale alla quale ha aderito la Tunisia. È pure stato l'unico paese maghrebino a firmare e ratificare la Convenzione di Copenaghen sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione nei riguardi delle donne nel 1985, portandovi delle riserve. La legge di ratifica redatta un'anno prima da una commissione composta da specialisti del diritto musulmano precisa, in effetti, in una dichiarazione preliminare che «*il governo tunisino... non adotterà in virtù della convenzione alcuna decisione amministrativa o legislativa che sarebbe suscettibile di andare contro l'articolo primo della Costituzione nazionale*»²². La pubblicazione di tale convenzione nel dicembre 1991 le dà comunque un valore superiore alla legge interna, secondo la costituzione applicabile dai tribunali nazionali.

CONCLUSIONE

Il Codice dello Statuto Personale, oggetto di orgoglio dei tunisini, è, in realtà, l'esempio tipico della possibilità di modernizzazione del diritto musulmano nella fedeltà della religione islamica. Con questo testo legale, la Tunisia ha legalizzato la supremazia della famiglia coniugale, rompendo colla tradizione arabo musulmana che è rimasta di tipo tribale. Ma questa politica è stata voluta e poi realizzata dagli uomini. Le stesse donne che hanno partecipato alla lotta per l'Indipendenza l'hanno ricevuto come dono, talvolta senza neanche capirlo, né assumerlo completamente. Le loro figlie l'hanno vissuto come un fatto naturale (perché entrato nei costumi) senza apprezzarne il giusto valore. Saranno sempre degne di esserne le buone e ge-

²⁰ Il Corano, XXXIII, 4.

²¹ Nel 1962, la Tunisia ha ratificato la Convenzione di New York sul matrimonio.

²² «*La Tunisia è uno stato sovrano...la sua religione è l'Islam e la sua lingua è l'arabo*».

lose guardiane? Ahimé, la storia degli ultimi decenni che ha registrato lo sviluppo dell'integralismo ha provato, per certo, il contrario. L'emancipazione della donna musulmana in generale ha urgentemente bisogno di donne versate nella teologia, capaci di dimostrare che la religione è, anche, un fatto femminile.

SHMUEL HADAS

Ambasciatore d'Israele presso il Vaticano

Essere ebrei oggi in Vaticano

È per me un privilegio essere qui tra Voi e dividere con Voi qualche riflessione sul rapporto tra la Santa Sede e lo Stato di Israele. Cercherò d'illustrare l'evoluzione dell'atteggiamento della Santa Sede e d'individuare le motivazioni che lo hanno determinato. L'evoluzione dei rapporti tra la Santa Sede e lo Stato d'Israele è un tema molto complesso perché coinvolge aspetti religiosi e politici.

Sembrano passati mille anni da quando, in seguito alla richiesta del Suo appoggio per lo creazione di uno stato ebraico, rivoltagli da T. Herzl, fondatore del movimento sionista, nel 1905, Papa Pio X ribadì: «gli Ebrei non hanno riconosciuto Nostro Signore, pertanto non possiamo riconoscere loro diritti alcuni sulla Terra Santa». Sembrano anche passati molti anni dallo storico Accordo Fondamentale tra lo Stato d'Israele e la Santa Sede. Ma l'accordo è stato concluso soltanto il 30 dicembre 1993, e le relazioni diplomatiche sono state allacciate solo il 15 giugno 1994.

«La Santa Sede e lo Stato d'Israele, tenendo conto dell'unicità e del significato universale della Terra Santa, coscienti della natura unica delle relazioni tra la Chiesa Cattolica ed il popolo ebraico, del processo storico di riconciliazione e di comprensione, e dell'amicizia crescente tra i cattolici e gli ebrei (...)»: Con queste parole ha inizio il preambolo dell'accordo fondamentale tra lo Stato d'Israele e la Santa Sede, firmato a Gerusalemme il 30 dicembre 1993, un accordo che spianò la strada verso l'instaurazione delle piene relazioni diplomatiche. Evidentemente questo non è il linguaggio convenzionale della diplomazia internazionale. Ma non potrebbe essere altrimenti, in quanto l'instaurazione delle relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e lo Stato d'Israele non è stato un mero atto diplomatico, ma un atto peculiare, in quanto peculiari ne sono i protagonisti. Stati con un significato storico e spirituale innegabile: Israele, con un'identità propria, alla quale è vincolato in forma vitale il popolo ebraico; e la Santa Sede, uno Stato secondo il diritto internazionale, con un'attività diplomatica uguale a quello degli altri stati, alla quale bisogna tuttavia riconoscere una finalità molto specifica, non riconducibile a quella degli altri stati: la Santa Sede è il Governo della Chiesa Cattolica e la sua azione si rivolge fundamentalmente alla Chiesa Cat-

tolica. In realtà l'instaurazione delle relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e lo Stato d'Israele è all'apice di un processo di adattamento da parte della Chiesa ad una nuova realtà, prolungatosi quasi un secolo, in aperta contraddizione con gli insegnamenti teologici secolari: la creazione di uno Stato Ebraico in Terra Santa come risultato dell'azione sionista cominciata alla fine del secolo.

Nella cerimonia di presentazione delle mie credenziali a Giovanni Paolo II, il 29 settembre 1994, mi presi la libertà di affermare che: «anche se vista senza la giusta prospettiva che dà il tempo, si può già affermare che la dedizione di Sua Santità al dialogo ebraico-cristiano è stata decisiva. Quando il 15 febbraio 1985 dichiarò che le relazioni tra Cristiani ed Ebrei erano migliorate notevolmente negli ultimi anni, per cui «dove prima esisteva ignoranza e quindi pregiudizi e stereotipi, ora esiste una reciproca mutua conoscenza, apprezzamento e rispetto», Sua Santità testimoniava pubblicamente che si stava creando un nuovo spirito nei nostri rapporti. Molti gli fecero eco, per cui ne derivò l'esistenza di un nuovo spirito che si manifesta in un dialogo permanente e nel riconoscimento della necessità di un lavoro comune.

Il graduale cambiamento di atteggiamento del Vaticano nei confronti del popolo ebraico fin dal Concilio Vaticano II condurrà, infine, ad un cambiamento di atteggiamento nei confronti di Israele.

Ricordiamo, su di un piano forse aneddótico, vari avvenimenti che esemplificano il lungo cammino percorso dalla Santa Sede nella sua posizione riguardo al popolo ebraico e ad Israele.

Il concerto solenne tenuto il giorno dell'Olocausto, il 7 aprile 1994 in Vaticano, alla presenza di Giovanni Paolo II, nel quale si commemorò per la prima volta la *Shoa'*, l'Olocausto. Questo fu, indubbiamente, un atto dal profondo significato storico, che i mezzi di comunicazione indicarono come uno dei passi più importanti della Santa Sede, dopo l'Accordo Fondamentale con Israele.

Quell'occasione ci ricordò un altro concerto, quello dell'Orchestra Filarmonica d'Israele nel 1955, che si esibì dinanzi a Pio XII in un gesto di riconoscenza per quello che la Chiesa Cattolica aveva fatto per salvare gli Ebrei in Italia, nella Seconda Guerra Mondiale.

Il giorno seguente, l'Osservatore Romano scrisse che «musicisti ebrei provenienti da 14 nazioni erano stati ricevuti dal Papa». Nessuna menzione ai musicisti d'Israele o al fatto che si trattava di un'orchestra israeliana. Naturalmente nessuna menzione allo Stato d'Israele, che non appariva ancora nel linguaggio del Vaticano.

Quando nel 1964 Paolo VI visitò la Terra Santa, non pronunciò le parole «Ebrei» o «Stato d'Israele» e, quando, di ritorno al Vaticano, inviò un messaggio al Presidente di Israele, decise di ignorare che si trattava del Presi-

dente d'Israele, indirizzando la Sua missiva a «Sua Eccellenza il Presidente Sr. Z. Shazar, Tel Aviv».

Un altro avvenimento fu l'intervista concessa da Giovanni Paolo II al giornalista statunitense Tad Szulc, pubblicata il 4 aprile 1994 nella rivista *Parade Magazine*, nella quale furono analizzati i progressi nella soluzione delle complesse relazioni tra Cattolici ed Ebrei, con l'affermazione che «bisognava capire che gli Ebrei, che per duemila anni erano stati dispersi per tutto il mondo, avevano deciso di ritornare alla terra dei loro antenati. Essi hanno questo diritto, e questo diritto viene riconosciuto anche da coloro che vedono con antipatia lo Stato d'Israele. Questo diritto fu riconosciuto dall'inizio anche dalla Santa Sede. Stabilire relazioni diplomatiche con Israele è solamente l'affermazione internazionale di queste relazioni».

Queste dichiarazioni devono essere raffrontate con le parole con cui Pio X rispondeva al fondatore del movimento sionista, quando quest'ultimo sollecitò il suo appoggio per la creazione di uno Stato Ebraico. Tuttavia dovettero passare più di 45 anni prima che fossero stabilite le relazioni diplomatiche. Si poteva pensare che la Santa Sede avrebbe potuto vedere nella creazione dello Stato d'Israele un'occasione per riparare alle ingiustizie fatte agli Ebrei negli anni passati. Tuttavia questo non accadde. Al contrario, l'atteggiamento della Santa Sede nei confronti di Israele fu, dal principio, negativo e anche ostile. Vi è chi ricorda, in primo luogo, le considerazioni d'ordine teologico già menzionate. Da generazioni i teologi cattolici ritenevano che la perdita della sovranità e l'espulsione degli Ebrei della Terra Santa fossero una conseguenza del rifiuto degli Ebrei di accettare Gesù come Messia. L'esilio era il castigo. Questo rendeva difficile l'accettazione di uno stato ebraico. Tuttavia, negli ultimi decenni, i portavoce del Vaticano hanno insistentemente ripetuto che non vi erano impedimenti teologici all'instaurazione delle relazioni diplomatiche con Israele.

Non sono, però, solo risvolti teologici a motivare la Diplomazia Vaticana; essa è condizionato in uguale misura da considerazioni religiose e politiche. La Santa Sede, desiderosa di ristabilire la sua influenza in Terra Santa e nei luoghi santi, appoggiò nel 1947 l'internazionalizzazione di Gerusalemme. Dal momento stesso della creazione dello Stato d'Israele, le relazioni tra la Santa Sede e Israele furono complesse e conflittuali.

Quello che rimaneva evidente era che la Santa Sede non voleva creare antagonismo con il mondo arabo, perseverando in un atteggiamento generalmente pro-arabo.

Tuttavia, i portavoce della Santa Sede, specialmente negli ultimi anni, mostrarono di non avere riserva alcuna sull'esistenza dello Stato d'Israele riconoscendolo in forma implicita paese membro della comunità internazionale e citando, tra le altre cose, il fatto che delegazioni ufficiali israeliane hanno partecipato ai funerali dei Papi, all'inaugurazione del Pontificato di Giovanni

Paolo II, e che leaders israeliani sono stati ricevuti dai Papi, così come sono state tenute pubblicamente relazioni su Israele da Giovanni Paolo II. Il 25 gennaio 1991, la Santa Sede ritenne necessario chiarire che non aveva mai messo in dubbio l'esistenza dello Stato d'Israele, che lo riconosceva implicitamente e che la questione dell'instaurazione delle relazioni diplomatiche era una questione differente, che dipendeva da una serie di circostanze e valutazioni. I diplomatici vaticani spiegarono inoltre che esistevano diversi precedenti, nei quali erano stati necessari diversi anni prima che la Santa Sede stabilisse relazioni diplomatiche con altri paesi (Stati Uniti, Messico, Polonia). Si riteneva che 45 anni non sostituissero un lasso di tempo sufficientemente lungo di relazioni non risolte tra la Chiesa Cattolica ed uno stato di grande significato per i cattolici. Per esempio, le relazioni tra la Santa Sede e l'Italia moderna restarono senza essere definite per quasi 60 anni, dall'occupazione di Roma nel 1870 fino ai Patti Lateranensi del 1929.

I fatti evidenziarono che la mancanza di relazioni diplomatiche tra la Santa Sede ed Israele rappresenta un serio ostacolo al dialogo tra la Chiesa Cattolica ed il popolo ebraico ed al miglioramento delle loro relazioni.

Tuttavia, diciamo chiaramente, la svolta definitiva nell'atteggiamento della Santa Sede avvenne come risultato di drammatici mutamenti nella comunità internazionale: la caduta del comunismo, la guerra del Golfo, e, più specificatamente, la rivoluzione cominciata con la Conferenza di Madrid del 1991, che mise in movimento il processo di pace tra Arabi ed Israeliani. Si era creata una nuova situazione che motivava un profondo cambiamento di posizione nei confronti di Israele, da parte della Santa Sede. Pur mantenendo qualche riserva, la Santa Sede riteneva che il cambiamento di posizione politica ed il processo che conduceva alla tavola dei negoziati tra Arabi ed Israeliani, creassero un clima di dialogo: si semplificavano le cose per la Santa Sede, che non voleva rimanere emarginata nel processo di pace in corso. Apparentemente scomparivano i timori per il destino delle minoranze cattoliche nell'area.

«Se i Palestinesi hanno formalmente contatti con gli Israeliani», dichiarava un diplomatico vaticano, «perché non possiamo farlo noi?»

Il 29 luglio 1992, lo Stato d'Israele e la Santa Sede si accordarono sulla creazione di una commissione di lavoro mista per discutere delle questioni bilaterali di comune interesse. L'obiettivo era la normalizzazione delle loro relazioni. La commissione fu autorizzata a discutere questioni bilaterali non politiche (relazioni tra lo Stato d'Israele e la Chiesa in Israele e nel mondo, la cooperazione nella lotta contro il razzismo e l'antisemitismo).

I negoziati continuarono ininterrottamente fino al 29 dicembre 1993. Il giorno seguente si firmò a Gerusalemme l'Accordo Fondamentale, al quale seguì l'instaurazione delle relazioni diplomatiche piene il 15 giugno 1994.

Che cos'è cambiato con l'instaurazione delle Relazioni Diplomatiche?

In primo luogo l'atmosfera generale nei rapporti tra le due parti.

Sebbene sia chiaro che il cammino da percorrere sia ancora lungo, tanto nelle relazioni bilaterali, quanto in quelle regionali ed in tutto quello che concerne le relazioni Cattolici-ebrei, pare evidente che si è prodotto un cambiamento d'atmosfera del dialogo e che questa modificazione influirà in tutti i campi.

Oltre a definire gli aspetti fondamentali che dovranno regolare le relazioni Santa Sede – Israele, l'Accordo Fondamentale costituisce la base per ulteriori trattati che sono già in discussione tra le parti, stabilendo i dettagli del cammino da seguire. Tra le altre cose si sono poste le fondamenta per concedere uno statuto chiaro e stabile alla Chiesa nello Stato d'Israele nei campi dell'istruzione, della libertà d'espressione e della legislazione in materia fiscale. Si tratta di questioni altamente complesse finché queste non saranno risolte, si osserverà lo Statuto attuale.

L'instaurazione delle Relazioni Diplomatiche ha contribuito, inoltre, al raggiungimento di una maggiore fiducia tra le due parti, aiutando a relegare a margine riserve ed aspetti negativi.

LA CHIESA CATTOLICA ED IL POPOLO EBRAICO

L'Accordo Fondamentale non contempla alcuna disposizione in merito alle relazioni tra Cristiani ed Ebrei. Tuttavia non ignora il difficile sottofondo storico di queste relazioni, al quale si fa riferimento nel preambolo dell'Accordo, quando si parla della «natura delle relazioni tra la Chiesa Cattolica ed il popolo ebraico» e del processo storico di riconciliazione tra i due.

Uno dei punti più importanti in questo contesto è l'articolo 2, che fa riferimento alla cooperazione nella lotta contro l'antisemitismo. Dal punto di vista israeliano, alla luce della storia delle relazioni Cattolici-Ebrei, l'impegno comune «per combattere tutte le forme d'antisemitismo e tutte le classi di razzismo e intolleranza religiosa» costituisce uno dei traguardi più significativi dell'Accordo.

Infatti, questo articolo 2 assume una posizione chiara e determinante contro l'antisemitismo. La posizione della Santa Sede si manifesta esplicitamente quando reitera la sua condanna all'odio, alla persecuzione ed alle altre manifestazioni di antisemitismo, dirette contro il popolo ebraico e contro gli Ebrei di qualsiasi luogo. Inoltre qui l'Accordo Fondamentale va oltre gli aspetti puramente bilaterali, legali e politici.

Lo scambio culturale tra Santa Sede e Stato d'Israele potrà contribuire a superare un passato molto difficile, che rimane nella coscienza di molti.

Secondo l'articolo 7 dell'Accordo Fondamentale, Israele e Santa Sede riconoscono l'interesse comune a promuovere ed incrementare gli scambi culturali tra le proprie istituzioni nel mondo e le istituzioni scolastiche, culturali

e di ricerca israeliane. Questo è un accordo reciproco che, secondo Israele, ha particolare importanza. Il dialogo cattolico-ebraico apre nuovi orizzonti alla conoscenza reciproca, cosa che contribuirà senza dubbio ad una migliore reciproca comprensione. L'accordo con la Santa Sede consentirà ad Israele di assumere un ruolo attivo nella ricerca di questa migliore conoscenza.

Questa cooperazione è forse una delle più grandi sfide che le diplomazie del Vaticano e d'Israele dovranno affrontare. È certo che le relazioni tra Cattolici ed Ebrei sono migliorate notevolmente in questi ultimi anni e che l'ignoranza, i pregiudizi e gli stereotipi sono stati sostituiti da una crescente comprensione e reciproco rispetto, come dichiarò il Papa, tempo addietro.

Tutto quello che si può fare attraverso una cooperazione attiva contribuirà alla mutua conoscenza ed all'apprezzamento tra ebrei e Cattolici. Non sono sufficienti i buoni propositi.

Il dialogo deve penetrare nella mentalità della gente e toccare il suo cuore e questo si potrà ottenere solo con pazienza e perseveranza.

IL FUTURO DI GERUSALEMME

Il futuro di Gerusalemme sarà uno dei problemi più delicati delle diplomazie vaticana ed israeliana. Il significato di Gerusalemme per gli Ebrei, Cristiani e Musulmani è troppo noto per ripeterlo in questa sede: tuttavia, purtroppo, sul piano politico ed internazionale, più che un simbolo di pace e santità, Gerusalemme ha rappresentato un crogiolo d'aspirazioni opposte e conflittuali.

Dal punto di vista israeliano, ricordiamoci solamente quello che scrive lo studioso Zvi Werblowsky nella sua opera «Il significato di Gerusalemme per gli Ebrei, i Cristiani ed i Musulmani» (Centro di Documentazione d'Israele, Gerusalemme, 1991): «Per il popolo ebraico, Gerusalemme non è una città che contiene luoghi sacri o commemorativi d'eventi sacri. La città in se stessa è sacra e, per lo meno attraverso due millenni e mezzo, servì da simbolo per un popolo perseguitato, umiliato, massacrato: nessuno, però, perse mai la speranza della sua definitiva restaurazione. Gerusalemme e Sion divennero «la residenza geografica ed il nome per la speranza ed il significato della stessa esistenza ebraica».

Per quanto riguarda la posizione della Santa Sede ricordiamoci le parole dell'allora Sottosegretario alle Relazioni con gli Stati, Monsignor Claudio Celli, al termine della cerimonia della firma dell'Accordo Fondamentale a Gerusalemme: «La Santa Sede ha mostrato in diverse occasioni, il desiderio di uno statuto riconosciuto a livello internazionale. Mi si permetta un'espressione molto cara: desideriamo uno scudo che protegga l'unicità di questa Città Santa. Abbiamo bisogno di una garanzia Internazionale che protegga, salvi e riconosca l'unicità della Città Santa per le tre religioni monoteiste.

Non parliamo di sovranità, che non è il nostro problema. Di fatto, la Santa Sede insiste 'sulla necessità' di garanzie internazionali per la città di Gerusalemme (la Città antica)

Chiunque eserciti la sovranità su Gerusalemme – dice la Santa Sede – deve offrire garanzie internazionali in merito al suo libero accesso, libertà di culto così come su tutto ciò che concerne il rispetto e la conservazione dei suoi valori religiosi, storici, culturali ed archeologici.

«Nella posizione della Santa Sede si osserva un'evoluzione rilevante: dall'esigenza di internazionalizzare Gerusalemme, all'adozione di un sistema di garanzie internazionali volte a difendere i luoghi santi ed i diritti delle comunità cristiane, musulmane ed ebraiche», scrive lo studioso Carlos Corral Salvador dell'Università Pontificia di Comillas, nella rivista *Estudios Eclesiasticos* (Madrid, aprile-giugno 1994).

La posizione d'Israele si può sintetizzare così: Gerusalemme ha più dimensioni; quella politica quella religiosa. La sua dimensione politica è considerata «chiusa»: è la capitale storica e politica d'Israele. Quella religiosa, al contrario, è «aperta». Il Governo d'Israele è disposto a discutere ed a fornire le necessarie garanzie, su tutte le questioni connesse agli interessi religiosi con i rappresentanti delle religioni monoteiste. Israele si è preso carico di non violare i diritti delle religioni a Gerusalemme e non ha l'intenzione di privare nessuno di questi diritti. La distinzione tra la dimensione politica e quella religiosa dovrebbe facilitare, in futuro, un accordo tra Israele e la Santa Sede, così come con le altre fedi religiose e l'Islam.

In conclusione, per riassumere le implicazioni che secondo Israele ha Gerusalemme, menzioniamo quello che il professor Werblowsky scrive nel suo articolo già citato: «Gerusalemme e Sion sono sinonimi e simboleggiano la realtà storica di un popolo e della sua relazione con una terra: così potremo comprendere meglio (sebbene non necessariamente affermare) le tappe moderne, secolari di questa storia. Il movimento nazionale ebraico moderno prese il nome non di un paese o di un popolo, ma di una città: sionismo. L'inno, conosciuto come *Hatikva* (La Speranza) non è una poesia tra le migliori, tuttavia per quanto grezza e sentimentale riesce ad esprimere lo spirito essenziale del popolo ebraico nella sua relazione indissolubile con la propria terra, che ne costituisce il fulcro al centro del quale è Sion, la città di David. Gerusalemme e Sion sono termini geografici che oltrepassano la mera geografia e, tuttavia, non esistono al di fuori di essa: sono la «residenza geografica ed il nome di un'esistenza storica e della sua continuità».

IL FUTURO

In merito al futuro non posso resistere alla tentazione di ricordare quello che David Ben Gurion, fondatore dello Stato d'Israele disse in un'occasione:

«Tutti gli esperti sono esperti per quello che già è successo. Non ci sono esperti per quello che succederà e chi si gloria di esserlo, si arrischia senza alcuna necessità». Tuttavia, devo ammetterlo, la profezia non è una delle mie qualità. Sono d'accordo con il proverbio cinese che dice che la predizione è difficile, soprattutto in relazione al futuro.

All'alba del terzo millennio ed in un periodo in cui tutto il mondo cattolico si prepara all'Anno Santo del 2000 la sfida più importante per le nuove relazioni sarà raggiungere una cooperazione sincera tra la Santa Sede e lo Stato d'Israele, nelle questioni bilaterali e regionali e nel dialogo ebraico-cristiano.

La partecipazione d'Israele a questo dialogo aggiungerà una nuova dimensione costruttiva a queste relazioni: la cooperazione nella battaglia per la giustizia, contro il razzismo, in particolare modo contro l'antisemitismo e la lotta per la pace. La Santa Sede è convinta, ha dichiarato Monsignore Claudio Celli dopo la firma dell'Accordo Fondamentale, «che il dialogo e la cooperazione rispettosa tra Cattolici ed Ebrei riceverà nuovo impeto ed energia, tanto in Israele quanto in tutto il mondo».

Il sincero desiderio d'avvicinamento tra Ebrei e Cattolici potrebbe sembrare a tratti una missione impossibile da realizzare. Tuttavia questa sfida, da molto tempo rimandata, impegna da tanti anni molti buoni Ebrei e Cattolici. Dovremo intensificare gli sforzi e dare a questo compito storico un'attenzione di primo piano. È fuori di dubbio che non condividiamo principi importanti della dimensione teologica tuttavia spesso vi è convergenza di punti di vista in materia sociale ed etica, sulla pace internazionale, su problemi quali la medicina sociale, la giustizia o la famiglia. Ebrei e Cristiani condividono una visione sociale d'origine comune, quella dei Profeti Ebrei. Credo che su questo punto il dialogo potrà essere costruttivo e costituire un importante contributo per l'umanità.

L'Accordo Fondamentale firmato il 30 dicembre 1993 e la conseguente instaurazione delle Relazioni Diplomatiche, ha aperto la strada, creando nuove possibilità che solo un dialogo permanente, franco e rispettoso trasformerà in realtà. Ci siamo accordati per stabilire una via di comunicazione diretta tra due diplomazie dalle caratteristiche molto differenti: l'una, quella israeliana, dinamica, sempre sotto pressione, alla ricerca di risultati immediati (non domani! ieri!). L'altra, quella Vaticana, uno dei protagonisti più esperti e rinomati dello scenario internazionale e che, come ha detto il Cardinale Gaspari, pensa in termini d'eternità.

La cooperazione includerà tutte le aree esposte in precedenza. Resta ancora molto da fare e si dovranno esplorare tutte le possibilità per incrementare il dialogo. Si dovrà dimostrare una maggiore sensibilità e modificare alcuni atteggiamenti.

Il Ministro degli Affari Esteri di Israele ha reso pubblico, con la firma

dell'Accordo Fondamentale, un desiderio comune o molti compatrioti: «Speriamo, vorrei ribadirlo ulteriormente, che arrivi il giorno in cui aderisca un terzo socio a questo accordo, i Musulmani Speriamo di arrivare, inoltre, ad un accordo di relazioni tripartite tra le tre grandi religioni: quella ebraica, quella cristiana e quella musulmana. Ripeto: non ci aspettiamo che i Cattolici diventino Ebrei, o che gli Ebrei diventino Cattolici, o che nessuno di essi diventi Musulmano. Non modificheremo le religioni né la religiosità dei credenti. Quello che desideriamo non è cambiare la religione né l'identità religiosa, ma le relazioni tra le religioni».

Per tutti questi motivi, essere il primo Ambasciatore d'Israele presso la Santa Sede è stata una sfida molto impegnativa.

Sono stato coinvolto in un dialogo che dal punto di vista qualitativo va ben oltre i classici scambi della diplomazia internazionale.

Date le tematiche del dialogo e il fatto che mi sono trovato a lavorare non solo a contatto con altri diplomatici, ma con la diplomazia della Santa Sede, che è uno dei protagonisti della diplomazia internazionale con la maggiore esperienza, non vi sono dubbi: la mia missione è stata difficile ma affascinante.

Prof. P. DE BENEDETTI

Università Teologica Italia Settentrionale e Università di Trento

Il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, il Dio di Gesù Cristo

Il titolo è molto impegnativo: la mia formazione mentale è ebraica ed in qualche modo la mia premessa si allaccia a quanto ha detto il rabbino Mognigliano: ci sono alcune parole disseminate nella tradizione orale ebraica che di volta in volta vengono dette, non dico per relativizzare, ma per assolutizzare le affermazioni che seguono.

Ne porto sempre con me cinque: la prima è *Ki-vjakhjol* «se così si può (dire)»; la seconda è *davaz acher*, «(ascoltiamo anche un'altra interpretazione»; la terza è tipicamente talmudica, ossia serve a sottolineare che non è necessariamente dato che ogni problema abbia una soluzione: la parola è *tejqu* «sospeso» (che viene poi letta come acrostico «verrà il profeta Elia e risolverà le difficoltà»); la quarta, che è messa molto in rilievo da André Neher è *ulaj* «forse»; e la quinta si trova nelle prime pagine del trattato delle Benedizioni del Talmud *eni jodea* «non so», o, per esteso: «insegna alla tua lingua a dire non so, per non essere preso per bugiardo».

Credo di aver messo le mani avanti.

Ora mi azzardo a parlare di Dio, ma voi sapete che sottintendo queste cautele.

Nello schema della mia relazione avevo indicato come punti di partenza due testi dell'Esodo: Esodo 3 ed Esodo 6, che presentano due rivelazioni del nome divino, quelle che gli studiosi moderni di critica biblica chiamano rispettivamente la rivelazione eloista e la rivelazione sacerdotale (secondo le varie tradizioni bibliche).

Il capitolo 3 tutti lo conoscono almeno per sentito dire: contiene il cosiddetto episodio del rovetto ardente.

Mosè pascola le greggi di suo suocero Jetro e vede sulla montagna di Dio (Sinai) l'angelo del Signore che gli appare in una fiamma di fuoco in mezzo ad un rovetto. L'angelo del Signore in realtà è il Signore stesso.

Mosè vuole andare a vedere questo grande spettacolo, come mai il rovetto non si consumi. Il Signore vide che egli si era mosso per andare a vedere, ed

allora Dio lo chiamò di mezzo al roveto e disse: «Mosè» ed egli rispose: «Eccomi».

Dio disse: «Non ti avvicinare qua, togli le tue scarpe dai tuoi piedi, perché il luogo sul quale tu stai è suolo santo». Poi aggiunse: «Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe». Mosè allora si nascose la faccia perché aveva paura di vedere Dio. (Esodo 3,3-6)

Prima di commentarlo vediamo se il capitolo 6 aggiunge qualche particolare; nel capitolo 6 la visione non avviene sul monte di Dio, ma avviene quando Mosè stava tornando in Egitto, e non c'è il roveto.

Dio parlò a Mosè e gli disse «Io sono il Signore. Io apparvi ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe come il Dio onnipotente (*El Shaddaj*), ma non fui conosciuto da loro con il mio nome di «*JHWH*» (Esodo 6,2-3), nome ineffabile che non si pronuncia e si rende con «Signore».

Presentatosi con questo nome, Dio dice a Mosè: «Io sono il Signore, vi farò uscire dall'oppressione degli egiziani, vi salverò dalla loro servitù, vi riscatterò con braccio steso e con grandi atti di giudizio, vi prenderò come mio popolo e sarò vostro Dio, e voi conoscerete che io sono il Signore vostro Dio». (Esodo 6,6-7)

Voi vedete che nell'un caso (Esodo 3) che nell'altro (Esodo 6) Dio si presenta con un nome nuovo, anche se questo nome, secondo un'altra tradizione biblica, era già conosciuto sin da Genesi 4,26,(ma certamente il popolo non lo conosceva).

Fermandoci soprattutto sul capitolo 3, sul roveto ardente, vi sono da osservare alcune cose.

La prima è che Dio parla da un roveto; Dio parla da un roveto che è la pianta più piccola, più umile e spinosa. Il *Midrash* dice «Il Santo, benedetto sia, – disse a Mosè – non senti che io sono nel dolore proprio come Israele è nel dolore? Guarda da quale luogo ti parlo, dalle spine: se così si potesse dire, io condivido il dolore di Israele». Perciò si legge anche in Isaia 63,9: «In tutte le angustie egli fu afflitto».

Noi siamo abituati a questi racconti (o dalla lettura della Bibbia, o per averli sentiti, o per le rappresentazioni pittoriche della tradizione), ma in realtà dobbiamo fare attenzione ad un fatto fondamentale che essi ci propongono sempre: questo Dio che parla da un roveto e che è afflitto dalle afflizioni di Israele non è il Dio della metafisica, nella Bibbia non c'è il Dio della metafisica. Il Dio della metafisica è stato introdotto poi, lentamente, dai Padri della chiesa, dalla scolastica medioevale araba, ebraica e cristiana.

La seconda osservazione è che l'iniziativa è di Dio.

Mosè non va alla ricerca di Dio, ma Dio va alla ricerca di Mosè, lo

chiama dal rovetto e lui si avvicina. Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe non è un Dio scoperto dagli uomini, ma un Dio che va in cerca degli uomini. Tant'è vero che uno dei suoi attributi fisici è «Ha-doesch», «colui che cerca», e la prima parola rivolta da Dio ad Adamo dopo il peccato è una domanda: «Dove sei?» (Genesi 3,9). Figuratevi un Dio metafisico che dice all'uomo: «Dove sei?».

I metafisici si erano tranquillizzati immaginando che questo fosse un racconto mitico: certo è un racconto mitico, ma non nel senso che nasconda una metafisica, ma nel senso che ci racconta una storia, e il Dio biblico è nella storia.

Ecco la terza osservazione: «Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe».

I maestri di Israele, che stavano molto più attenti di noi a quelle che sono state chiamate da uno studioso contemporaneo le irregolarità di superficie del testo, hanno notato che non c'è scritto «il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe», ma «il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe», cioè Dio rinnova un contatto personale con ognuno dei tre patriarchi.

In qualche modo Dio è patrimonio ereditario, ma, in altro modo, ogni patriarca ricomincia a essere chiamato da Dio.

A Mosè dice anche «Io sono il Dio di tuo padre»: perché? Mosè è immerso in una cultura egiziana dove gli dei erano innumerevoli, e non aveva finora mai incontrato Dio. Perciò Dio ritiene necessario fargli capire che Egli è lo stesso Dio dei suoi avi, non una diversa figura divina; (un esempio: quando Abramo incontra Melchisedech, Melchisedech è descritto come «sacerdote del Dio altissimo», che nella coscienza del narratore non era esattamente il Dio di Abramo: lo diventerà, ma non lo era ancora). Oui «il Dio di tuo padre» vuol dire «guarda che io che ti appaio, sono quello che sono sempre stato il vostro Dio, da Abramo a Isacco a Giacobbe a tuo padre».

Facciamo fatica a immaginare un'epoca e dei luoghi in cui l'uomo poteva pensare che varie divinità prendessero l'iniziativa, e perciò capire fino in fondo il senso dell'espressione «il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe».

Dopo essersi dichiarato a Mosè, questo Dio dice «Ho udito un grido». Ecco, Dio è colui che ascolta il grido – qui il grido è quello degli ebrei schiavi –. Se è permesso un bisticcio, il grido che Dio ascolta non è necessariamente un grido, è la situazione infelice che grida a Dio, quindi il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe e ora di Mosè, è un Dio che ascolta un grido.

Dunque Dio fa l'annuncio; ma Mosè è molto cauto, e fa bene: di fronte

alle apparizioni si deve essere cauti, diffidare: potrebbero essere apparizioni di un satana o addirittura proiezioni dal mio interno. Perciò Mosè dice a Dio: «Io vado dai figli di Israele e dirò loro: «Il Dio dei vostri padri mi manda a voi». Ed essi mi chiederanno: «Quale è il suo nome?»» (Esodo 3,13). Il nome nella cultura biblica e semitica è molto di più del nostro nome: avere in mano il nome di qualcuno significa avere in mano quella persona, non solo conoscerla.

Ricorderete che quando Giacobbe lotta con quello che qualche volta è chiamato l'angelo, gli chiede il nome, si chiedono a vicenda il nome. Giacobbe glielo dice, ma l'angelo no, altrimenti sarebbe nelle mani di Giacobbe: invece Dio dà il suo nome, si mette nelle mani dei figli di Israele e dice a Mosè: «Dirai così ai figli d'Israele 'Io sono mi ha mandato a voi'. (Esodo 3,14) Prima però aveva detto «Io sono colui che sono».

In realtà queste forme verbali che nella grammatica ebraica sono chiamate imperfetti o futuri, sono intercambiabili, indicano una azione continuata nel passato o nel futuro, azione continuata di un verbo che non esprime affatto l'essere per essenza, l'essere greco.

Non è l'essere, è l'esserci (in ebraico inoltre non c'è il verbo essere come copula). E quindi, è come se Dio dicesse: «Io ci sono, sono con voi sempre, io sono Torà il nome di con voi ieri oggi e domani»

Gli antichi studiosi ebrei avevano notato che nella *Torah* Dio compare in varie forme: *Elchim* (che significa appunto Dio, anche come nome comune), *El Shaddaj* (che si usa tradurre con Onnipotente, ma la cui etimologia è discussa), oltre naturalmente al nome rivelato nel roveto, nome ineffabile, che scriviamo con le sole consonanti *JHWH* e che pronunciamo *Adonaj*, Signore, nel culto, e *Ha-Shem*, il nome, fuori del culto (per convenzione assai antica, lo si traduce con «il Signore», più raramente con «l'Eterno»).

Gli antichi maestri non avevano dedotto da questa pluralità di nomi – come farà alla fine del secolo scorso Wellhausen – una pluralità di fonti, ma l'espressione di modalità diverse di manifestazioni divine: *Elohim* designerebbe Dio come giudice severo, *JHWH* come Dio misericordioso.

Perciò qui, nel roveto, Dio si manifesta come «Colui che si prende cura». Ed è un evento fondamentale per la storia dell'umanità perché, mentre il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe era il Dio di una famiglia, adesso egli diventa il Dio del popolo, il Dio di tutti.

Ma in questo momento l'unico popolo che ha come dio, Dio, è il popolo ebraico. Quale è questo momento?

Permettetemi di fare un passo indietro: già nella Genesi Dio si era manifestato ad Abramo, ad Isacco e a Giacobbe con una formula abbastanza simile. Che cosa dice, per esempio ad Abramo in Genesi 15,7? «Io sono il

Signore che ti ho fatto uscire da Ur dei Caldei per darti in possesso questo paese».

Già si trova il nome *JHWH*, «Signore», ma non è una rivelazione per un popolo che ancora non esiste. E Dio si connota come quello che ha fatto uscire Abramo da Ur dei Caldei per possedere il paese di Canaan: notizia molto importante che vedremo ripetuta in una apparizione a Giacobbe, a cui Dio dice «Io sono il Signore, il Dio di Abramo tuo padre e il Dio di Isacco. La terra sulla quale sei coricato la darò a te e alla tua discendenza. Io sono con te e ti proteggerò ovunque tu andrai e ti ricondurrò in questo paese perché io non ti abbandonerò prima di aver fatto quello che ti ho detto» (Genesi 28,13.15).

Ecco, questo Dio è un Dio diversissimo dagli altri dei di Canaan, i quali avevano, se posso esprimermi così, una giurisdizione regionale, tant'è vero che quando uno fuggiva dal suo paese non aveva più patria né Dio.

E invece questo Dio fa uscire Abramo da Ur e gli appare nella terra che sarà la terra di Israele, poi dice a Giacobbe «ti proteggerò ovunque tu andrai»: questa è un'altra delle grandi novità del Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe.

L'episodio del rovetto, o l'episodio di Esodo 6, mette dunque in mano a Mosè qualche cosa di fondamentale.

Tuttavia, dicevo prima, la rivelazione di Dio è un lento progresso. È un Dio che viene scoperto lentamente, un po' alla volta, e quindi viene raccontato, nella Scrittura, con delle connotazioni che sono in un certo senso un progresso.

Il rabbino Momigliano, prima, diceva (ed io sono completamente d'accordo con lui) che i profeti non aggiungono nulla alla *Torà*; aiutano però a capire meglio il Dio della *Torà* e mettono in luce certi aspetti che nella *Torà* non sono ancora così evidenti, perché il popolo, nei secoli più antichi non era in grado di cogliere – se posso usare una espressione un po' stravagante – tutte le sfumature di Dio: esso coglieva soprattutto le sfumature di potenza, di forza, di violenza, anche.

Per meglio dire, rivestiva il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe più di connotati di forza che di connotati di tenerezza: a differenza di noi, aveva bisogno di un Dio potente.

Ma la Bibbia, e la *Torà* in particolare, ci mostra un altro fatto importante che emerge dal Decalogo. Nel Decalogo (Esodo 20,2 e Deuteronomio 5,6) c'è scritto: «Io sono il Signore tuo Dio, colui che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla casa di schiavitù».

Prima osservazione: Dio, che qui si rivela non più a uso di Mosè o tramite Mosè, ma alle orecchie di tutto il popolo – (che però, dopo aver sentito

queste prime parole, secondo il *Midrash* si è tanto spaventato che non ha voluto sentire il seguito e ha detto a Mosè: «ascolta e poi riferisci») – si presenta non come nei vecchi catechismi, sia ebraici che cristiani, quale creatore del cielo e della terra, – (cosa che interessava abbastanza poco agli antichi ebrei, perché non era loro l'esperienza della creazione) – ma si presenta invece come colui che cinquanta giorni prima «ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto», un evento di cui non si poteva essere ignari o smemorati: Dio si manifesta come colui che è connesso esperienzialmente con coloro che lo ascoltano; mentre per il creatore del mondo vale la domanda posta a Giobbe: «dove eri tu quando io ponevo le fondamenta della terra?» (Giobbe 38,4).

Il Decalogo prosegue con il divieto di prostrarsi davanti ad altri dei «perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso» (Esodo 20,5). Perché Dio è geloso? Questo aggettivo ci mostra l'evoluzione del pensiero su Dio nell'antico Israele.

Noi abbiamo una prima fase che viene chiamata dagli studiosi enoteismo, nella quale Dio è pensato come un Dio fra gli altri, ma che pretende di essere adorato da solo (monolatria). Per questo Dio è geloso, domina e sottomette gli altri dei che nell'immaginario più antico si confondono con la sua corte celeste.

Alla fine, grazie alla predicazione profetica già presente nel Deuteronomio, cioè nella *Torà*, il Dio geloso, diventa Dio unico.

È un lento cammino che non è finito neanche oggi: la tendenza a mettere accanto a Dio altri dei c'è sempre. In alcune fasi culturali si mettono accanto a Dio, o addirittura al posto di Dio altre figure pensate al rischio che c'è nel cattolicesimo popolare o integrista di divinizzare Maria – ma anche idee, ideologie, miti (come il progresso, la classe, lo stato ecc.).

Quindi la gelosia di Dio rimane un ammonimento anche quando tutti sanno che Dio è un Dio unico.

E questo Dio unico è un Dio che cammina. Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe non solo ha camminato da Abramo a Isacco e da Isacco a Giacobbe, ma nel deserto siede, se così posso dire, sull'arca.

Qui è molto importante una osservazione di Levinas: egli osserva un particolare ricorrente nella Bibbia, ossia che l'arca aveva delle stanghe per portarla, e le stanghe non dovevano mai essere tolte. (Esodo 25,12 15).

Anche quando l'arca sarà posta nel tempio di Salomone, ferma per sempre, le stanghe rimangono, anzi sporgono addirittura dal Santo dei Santi, perché sono più lunghe del locale dove sta l'arca (IRe 8,8), e questo, secondo Levinas vuol dire che Dio è sempre pronto ad accompagnarci, non è un Dio fermo, che per ogni generazione è un po' più lontano.

Anche in tal senso noi possiamo dire che il Dio di Gesù Cristo è per i cristiani la massima realizzazione di questo cammino che non finirà mai.

Ma il «progresso» di Dio è attestato anche in un altro senso. Se così posso dire, noi, man mano che Dio cammina con noi, sperimentiamo certi suoi attributi di debolezza, di maternità.

Ecco un *Midrash* dal Talmud Babilonese: «Era venuto Mosè ed aveva detto (Deuteronomio 10,17) 'il Dio grande, potente e terribile'. Poi venne Geremia e disse: 'Stranieri distruggono il suo tempio. Dove sono le sue azioni terribili,?' Perciò Geremia omise l'attributo 'terribile'. Venne Daniele e disse: 'Stranieri assoggettano i suoi figli. Dove sono le sue azioni potenti?' Perciò (9,4 ss) omise l'attributo 'potente'.

Ma come potevano Geremia e Daniele omettere qualcosa di quanto Mosè aveva scritto? Rabbì Elazar disse: 'poiché sapevano che il Santo, benedetto sia, esige la verità, non potevano dire su di lui falsità».

Abbiamo già citato il commento rabbinico al roveto, sulla sofferenza di Dio.

Se ne possono trovare parecchi altri: per esempio quello secondo cui il Dio che occupa l'intero universo, per amore del suo popolo si restringe e parla dalla sola tenda, anzi non dalla sola tenda ma dal Santo dei Santi che è una sola parte della tenda, anzi non dal Santo dei Santi ma dall'arca santa, anzi non dall'arca ma dal coperchio dell'arca, anzi dal piccolo spazio tra i due cherubini che stanno sul coperchio.

È ciò che con linguaggio greco si chiamerebbe la *Kenosis* di Dio, all'onnipotenza. debole, il suo farsi vuoto, la sua rinuncia

Ma prima di toccare questo ultimo punto, vorrei dire qualcosa sul Dio biblico in generale.

Quando dico «Dio biblico» intendo riferirmi a quello che i cristiani chiamano Antico Testamento; ma occorre con una avvertenza fondamentale: il Dio della Bibbia assume un connotato diverso a seconda che noi accogliamo il **canone** ebraico o quello cristiano.

Il canone cristiano inizia con la Torà o pentateuco, cui seguono i libri storici, i libri sapienziali e infine i profeti; perché i profeti sono per i cristiani la testa di ponte verso il Messia.

Invece nella Bibbia ebraica le sezioni sono tre: *Torà*, *Nevi'im* (profeti anteriori, libri storici e profeti posteriori) e infine *Ketuvim* (scritti o agiografi).

Ora è stato osservato, in un libro tanto interessante che provocare che si intitola *DIO*, di Jack Miles e che si propone di tracciare la biografia di Dio intesa come personaggio della Bibbia, che Dio comincia a parlare: parla ad Abramo, ai patriarchi, parla a Mosè, parla al popolo.

Ma ad un certo punto non parla più.

Le ultime parole che Dio dice, stando al canone ebraico, sono il discorso in cui replica a Giobbe dandogli ragione contro i suoi amici, ma senza rispondere alle sue domande (Giobbe 42,7-8). Dopo di allora sono gli uomini che se vogliono, e se possono, parlano per conto di Dio, fanno dei discorsi che prima sarebbero messi in bocca a Dio.

Quindi Dio per noi oggi cos'è? È un Dio che ha parlato per l'ultima volta – i cristiani sospendano per un momento la domanda che giustamente vorrebbero farmi – con Giobbe, dopodiché gli uomini hanno a che fare con un Dio che non parla; e perché non parla?

Se così posso dire, è un Dio che soffre sempre di più i dolori degli uomini ed allora è immerso in un profondo silenzio.

«Chi è come te tra i muti?», è la lettura midrascica di un versetto di Esodo 15,11.

Ma, e qui offro una risposta ai cristiani, a un certo punto Dio piuttosto che parlare come Dio vuole fare l'esperienza come uomo, e la fa in un uomo che si chiama Gesù Cristo.

In questo uomo fa l'esperienza della gioia, del dolore e della disperazione che precede la morte: si ricordi tra le «sette parole di Cristo in croce» quel grido terribile: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Se Gesù non avesse fatto l'esperienza della disperazione, gli uomini disperati non potrebbero contare su di lui.

Ma la stessa esperienza Dio la fa nell'ebraismo.

E qui, concludendo, volevo ricordarvi un versetto del prologo di Giovanni (1,14): «La parola si fece carne ed abitò in mezzo a noi», (alla lettera: mise la tenda in mezzo a noi). Questo versetto ha un *background* tipicamente ebraico. «Carne» in ebraico vuole anche dire realtà di questo mondo; ora la parola di Dio è, come dice Rabbi Jishmael, nella lingua degli uomini, è carne e sangue.

Ma il testo greco merita ulteriore attenzione: «abitò mise la tenda» in greco è *eskenosen*, cioè mise la sua *skené*, la sua tenda, in mezzo a noi. Ma che cos'è questa *skené*?

È stato osservato da alcuni esegeti del Nuovo Testamento che qui sta come calco greco o assonanza della parola ebraica *shekhinà* che alla lettera vorrebbe dire «inabitazione», e nella tradizione rabbinica indica la presenza nascosta, velata, sofferente ed esule di Dio, insieme al suo popolo, in questo mondo. Qualche volta appare come una donna velata piangente presso il Muro Occidentale, altra volta appare come una nube (appunto nel deserto...) ed è, se così posso dire, l'incarnazione della debolezza di Dio.

Oggi il Dio forte ci dice nulla; invece il Dio debole, se così si può dire,

la *shekhinà*, o per i cristiani il Dio di Gesù Cristo, è quello che ci può accompagnare e a cui noi dobbiamo rispondere, quando in Isaia (40,1) dice: *nachamù, nachamù ammi*, «consolate, consolate il mio popolo».

Perché un'altra lettura rabbinica è questa: «Consolatemi, consolatemi o mio popolo».

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI SETTEMBRE 1999
PRESSO LA *GRAFICARTE* SAS – MARANO DI NAPOLI (NA)

L. 20.000
(Prezzo di vendita al pubblico)

ISBN 88-8127-024-2



9 788881 270248