



La “Chiesa dell’Islam” nella teologia di padre Dall’Oglio e nella missione della comunità di al-Ḥalīl (articolo)
Chiara Cetrulo, Università di Roma “Sapienza”

Maydan: rivista sui mondi arabi, semitici e islamici 2, 2022
<https://rivista.maydan.it>
ISSN 2785-6976

Riferimento bibliografico:

Cetrulo, Chiara. 2022. “La ‘Chiesa dell’Islam’ nella teologia di padre Dall’Oglio e nella missione della comunità di al-Ḥalīl”, *Maydan: rivista sui mondi arabi, semitici e islamici* 2. 57-78. <https://rivista.maydan.it/maydan-vol-2/pubblicazioni/>

La “Chiesa dell’Islam” nella teologia di padre Dall’Oglio e nella missione della comunità di al-Halil

Chiara Cetrulo

Università di Roma “Sapienza”

chiarace29@gmail.com

ABSTRACT

The spiritual experience of Father Paolo Dall’Oglio (1954) and the al-Halil community, that he founded in 1991 in Mār Mūsā (Syria), represent a further step in the interfaith dialogue between Christianity and Islam in the Middle East. Continuing the path of dialogue and knowledge of common roots, Father Dall’Oglio and the al-Halil community work to bring the monotheisms back to talking about God and with God, under the Tent of Abraham, trying not to give in to the allure of syncretism. In a process of inculcation, Father Dall’Oglio and his community embrace the concept of a “Church of Islam”, which becomes the spiritual and material expression of a new space of communion and dialogue between Christ and Muhammad. The main purpose of this paper is to clarify the meaning of “Church of Islam” in Father Dall’Oglio’s thought and its realization in the daily life of the monastic community of al-Halil.

KEYWORDS

Interfaith dialogue / Christianity and Islam / Father Dall’Oglio / Inculcation / Church of Islam

1 - Introduzione

La presenza cristiana in Siria è attestata già nel primo secolo dopo Cristo; è qui, infatti, che si creano le prime comunità a seguito delle opere di evangelizzazione dei primi apostoli ed è qui che avranno origine poi alcune dispute e controversie teologiche, fautori della frattura tra Chiesa d’Occidente e Chiesa d’Oriente.¹ In generale, ancora oggi

¹ La letteratura in materia è ampia. Riguardo le origini del Cristianesimo, si ricordano qui i volumi di Filoromo, Lupieri e Pricoco (2006), Prinzivalli (2015) e Norelli (2018). Testimonianze attestanti la presenza cristiana in Siria si ritrovano anche nel Nuovo Testamento: negli atti degli Apostoli, ad esempio, la città di Antiochia, appartenente ai territori dell’antica Siria, viene citata come una delle prime comunità a costituirsi, ma soprattutto in AT 11, 26 essa viene descritta come la prima città in cui ci si riferisce ai seguaci di Cristo come “cristiani”, attuando in questo modo una netta distinzione dagli altri gruppi nati in seno al giudaismo. Il Medioriente, culla del cristianesimo, diede i natali a molti Padri della Chiesa, ai concili e alle maggiori dispute teologiche. Per una trattazione più esaustiva di questi argomenti, si rinvia al testo di Prinzivalli e

la Siria conserva la sua pluralità religiosa cristiana, sebbene tutte queste sue espressioni facciano parte delle minoranze del paese. Oltre alla Chiesa Cattolica Romana, che entrò in territorio siriano solo nel periodo medievale, sono presenti: la Chiesa Armeno-Cattolica, la Chiesa Maronita, la Chiesa Cattolica Caldea, la Chiesa Cattolica Greco-Melchita, la Chiesa Cattolica Sira. Per quanto riguarda le Chiese non cattoliche, in Siria si trovano la Chiesa Apostolica Armena, la Chiesa Episcopaliana, il Patriarcato Greco-Ortodosso di Antiochia e di tutto l’Oriente, il Sinodo Evangelico Nazionale di Siria e Libano, il Patriarcato Siro-Ortodosso di Antiochia e di tutto l’Oriente della Chiesa Siriaca Ortodossa e l’Unione delle Chiese Evangeliche Armene nel Vicino Oriente. La componente cristiana presente nel territorio siriano, dunque, si costituisce come un caleidoscopio di ritualità, al quale vanno aggiunte quelle appartenenti all’Islam, da non ridurre esclusivamente alle due correnti predominanti, quella sunnita e quella sciita (si pensi agli stessi alawiti, minoranza sciita a cui appartiene la famiglia al-Asad, da sessanta anni al potere). Tutte queste realtà convivono in Siria da secoli e, con la Rivoluzione del 2011 e la guerra civile che ne è seguita, l’equilibrio nei rapporti si è fatto sempre più fragile. Il regime baathista, guidato al momento da Bashar al-Asad [Baššār al-Asad], da quando è alla guida dello Stato ha esercitato il proprio potere sulla “cosa religiosa”, controllando finanziariamente le istituzioni religiose, provvedendo alla nomina degli imam ed esercitando la propria pressione sugli indirizzi delle scuole religiose. Sebbene con la Rivoluzione e la guerra civile si sia assistito a un cambiamento di questo controllo, con una sempre maggiore frammentazione del sunnismo nel paese e una difficoltà per il potere centrale di controllarlo, lo Stato e quindi il regime sono ancora attori operanti nell’ambito religioso (Khaddour 2019:2). Nonostante la dichiarata laicità dello Stato (Moussalli 1996:316), l’appartenenza a una minoranza ha permesso alla famiglia al-Asad di presentarsi alle altre del paese, tra cui anche quelle cristiane, come loro protettrice anche contro il fondamentalismo islamico.² Alcuni cristiani siriani, complici i decennali rapporti di potere di parte dell’establishment cristiano con il regime e l’acuirsi del settarismo, hanno sostenuto l’operato del regime durante gli scontri e nella guerra civile.³

La famiglia al-Asad ha trovato il modo di inserirsi anche nelle attività di dialogo delle rappresentanze religiose del paese: lo stesso Gran Mufti Ahmād Kuftārū nel 1979, in un periodo di grandi incertezze e instabilità per il territorio, partecipò a una conferenza internazionale sul dialogo interreligioso e legittimò con le sue parole l’operato del regime (Szanto 2008:97). Oltre alla vicinanza con il potere, va sottolineato anche l’impe-

Simonetti (2012), che fornisce una panoramica delle dottrine e correnti teologiche della Chiesa antica, che portarono poi alle fratture tra Cristianità d’Oriente e d’Occidente.

² Cfr. “Syrian Christians Face a Grim Dilemma”. Providence. <https://providencemag.com/2018/04/syrian-christians-face-a-grim-dilemma-assad/>. Ultimo accesso 12/07/2022.

³ Cfr. “Patriarchi siriani con Bashar”. Vocevangelica. <https://www.voceevangelica.ch/voceevangelica/home/2018/05/Siria-ortodossi.html>. Ultimo accesso 12/07/2022.

gno di Kuftārū contro il fanatismo e per un maggior dialogo tra le parti e la sua azione continuò sia per il decennio successivo che negli anni Novanta, quando la situazione politica sembrava volgere a favore del regime. In Siria, il dialogo interreligioso ha visto protagonista non solo Kuftārū ma anche altri personaggi. Tra questi, vanno ricordati Muḥammad Ḥabaš, che auspicava uno governo laico, ma retto da un capo musulmano con l’applicazione del *fīqh*, Ṣalāḥ al-Dīn Kuftārū, figlio del Gran Mufti, che riteneva il dialogo interreligioso una componente già esistente nel paese data la sua natura pluri-confessionale; e infine padre Paolo Dall’Oglio, gesuita italiano che auspica il ritorno alle radici comuni per migliorare il dialogo e avvicinare le confessioni abramitiche (O’Neill 2020:22-23). Quella portata avanti dal gesuita romano è una missione di comunicazione e interazione che ben si inserisce nell’approccio contemporaneo della Chiesa Cattolica alle altre religioni, iniziato con Paolo VI e che, come si vedrà, continuerà con i suoi successori.

Secondo la concezione della Chiesa Cattolica, espressa nel 1984 dal Segretariato per i non cristiani (oggi Dicastero per il Dialogo Interreligioso), il termine dialogo «indica non solo il colloquio, ma anche l’insieme dei rapporti interreligiosi, positivi e costruttivi, con persone e comunità di altre fedi per una mutua conoscenza e un reciproco arricchimento» (Segretariato per i non cristiani 1984). Sulla scia dei lavori del Concilio Vaticano II, seguendo le orme di Paolo VI, i successivi pontefici Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e l’attuale Francesco hanno cercato di intensificare le relazioni e gli scambi con le altre religioni attraverso encicliche, viaggi e documenti condivisi.⁴ Il dialogo interreligioso, però, non è prerogativa delle istituzioni religiose, ma è oggetto di studi, percorsi e pratiche che vedono protagonisti il mondo accademico, quello dei fedeli e comuni cittadini, e può essere considerato un valido strumento per facilitare i processi di interazione nelle società multietniche. La letteratura in materia è ampia, soprattutto quella che riguarda l’incontro tra Islam e Cristianesimo, che ha conosciuto un incremento negli ultimi decenni, con la produzione di articoli, studi, conferenze e incontri.⁵

⁴ Paolo VI, con i lavori del Concilio Vaticano II, l’enciclica *Ecclesiam suam* (1964) e la costituzione del Segretariato per i non cristiani, ha dato lo slancio iniziale al dialogo interreligioso nella Chiesa Cattolica Romana. Successivamente Giovanni Paolo II ha consolidato l’impegno nel dialogo attraverso i suoi viaggi e i discorsi rivolti alle comunità non cristiane. Si ricorda in particolare il discorso tenuto nel 1986 ad Assisi in occasione della Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace. Seguendo l’operato del suo predecessore, Benedetto XVI si è fatto garante dell’impegno della cattolicità nel dialogo interreligioso, contribuendo al confronto con la sua enciclica *Caritas in veritate* (2009) e attraverso la convocazione nel 2011 di un secondo incontro tra 180 rappresentanti religiosi, sempre ad Assisi, per una giornata di preghiera. Infine, si ricorda Papa Francesco, e il suo impegno nel dialogo, testimoniato dal *Documento sulla Fratellanza Umana* (2019) e dall’enciclica *Fratelli tutti* (2020) che ribadisce la centralità della solidarietà e della fratellanza nel suo pontificato.

⁵ Si ricordano qui solo alcuni volumi sul dialogo interreligioso tra cristiani e musulmani: Abu-Nimer & Khoury & Welty (2007), Smith (2007), Borrman (2016).

La stessa esperienza spirituale di padre Dall’Ogio in Siria e della comunità monastica di al-Ḥalīl, da lui fondata negli anni Novanta del secolo scorso, può essere considerata come una particolare declinazione del dialogo tra le due confessioni abramitiche. La missione di comunicazione, apertura all’altro a cui padre Paolo Dall’Ogio ha votato la propria vita, si realizza anche seguendo il senso paolino di evangelizzazione espresso nella Prima Lettera ai Corinzi. In questo modo, applicando l’insegnamento di Paolo alla propria esperienza, padre Dall’Ogio si è fatto “arabo tra gli arabi” e “musulmano tra musulmani”, tenendo come direttrice l’ideale cristiano dell’amore di Cristo per ogni creatura.⁶

Attraverso un approccio storico-religioso, il presente studio esplora lo sviluppo del concetto di “Chiesa dell’Islam” nella visione di padre Dall’Ogio, mettendo in relazione il pensiero del gesuita con quello del suo maestro Louis Massignon (1883-1962). L’articolo, inoltre, presenterà il modo in cui la comunità al-Ḥalīl si sforza di realizzare quotidianamente l’ideale dell’amore cristologico nei confronti del credente musulmano, percepito come fratello. Sebbene la letteratura sul dialogo interreligioso sia ampia, essendo questo un campo di studi in continua evoluzione e produzione, ancora poche fonti sono disponibili sull’esperienza spirituale di padre Dall’Ogio e sulle pratiche della comunità, soprattutto rispetto all’idea di “Chiesa dell’Islam”, e alla sua applicazione. Di seguito si discuteranno alcuni studi che hanno approfondito il pensiero di padre Dall’Ogio e di Louis Massignon, affiancati agli scritti dello stesso gesuita e a stralci di una intervista riguardanti il tema del presente studio rilasciata da suor Carol Cooke Eid, monaca e responsabile di uno dei monasteri della comunità, quello di San Salvatore a Cori. I testi e la testimonianza aiuteranno a comprendere meglio il carattere innovativo del pensiero della comunità e la semplicità con la quale i monaci e le monache affrontano quotidianamente la loro missione di pace, soprattutto in tempo di guerra.

2 - La riscoperta del monastero di Mār Mūsà al-Ḥabašī e la nascita della comunità di al-Ḥalīl

Era il 1982 quando un giovane gesuita romano percorse a dorso di mulo una strada deserta e brulla che dal piccolo villaggio di al-Nabk, a circa 100 km da Damasco, porta

⁶ Parlando della sua missione di evangelizzazione, san Paolo scrive: «Mi sono fatto come Giudeo per i Giudei, per guadagnare i Giudei. Per coloro che sono sotto la Legge – pur non essendo io sotto la Legge – mi sono fatto come uno che è sotto la Legge, allo scopo di guadagnare coloro che sono sotto la Legge. Per coloro che non hanno Legge – pur non essendo io senza la legge di Dio, anzi essendo nella legge di Cristo – mi sono fatto come uno che è senza Legge, allo scopo di guadagnare coloro che sono senza Legge. Mi sono fatto debole per i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto per tutti, per salvare a ogni costo qualcuno. Ma tutto io faccio per il Vangelo, per diventare partecipe anch’io» (1 Corinzi, 9:20-23). Per il testo biblico, di qui in avanti citato, si è fatto riferimento all’Edizione CEI (2008).

al monastero di San Mosè l’Abissino (*dayr Mār Mūsā al-Habaṣī*). Le pietre che compongono l’edificio sorgono in mezzo alle montagne desertiche da oltre 1300 anni e hanno resistito ai secoli, alle intemperie e finanche all’abbandono da parte dell’ultimo monaco, avvenuto a ridosso del 1900. La cristianità in Medio Oriente è sempre più minoritaria, ma comunque presente: quel luogo, come tanti altri, ne rispecchia ancora oggi l’importante passato. Bastò davvero poco a padre Paolo Dall’Oglio per innamorarsi del monastero di Mār Mūsā: immerso nel deserto, casa prima di eremiti, poi di monaci e infine luogo di rifugio per i pastori della zona. Il monastero non era soltanto il posto perfetto per pregare in solitudine e riconnettersi al divino, ma, contrariamente al panorama brullo intorno, rappresentava il terreno ideale per la crescita di un seme, quello del dialogo tra le religioni abramitiche. Padre Dall’Oglio ne capì subito le potenzialità; dirà che un luogo cristiano, così vicino ai musulmani, aveva ancora qualcosa da dire (de Montjou 2014:101) e così decise di lasciarlo parlare.

Ci vollero dieci lunghi anni per poter costituire una comunità monastica a Mār Mūsā. Le sfide più grandi non vennero dalla ricerca di fondi per finanziare il restauro; infatti, con l’aiuto del governo italiano e di quello siriano, la cappella affrescata con iscrizioni arabe del 1058 e il complesso architettonico del VI secolo, ricevettero presto le cure di équipe di restauratori e volontari, italiani e siriani, cristiani e musulmani, un’opera che anticipava già la nuova missione del monastero (de Montjou 2014:106-107).⁷ Nemmeno le iniziali ritrosie di parte della comunità locale e le controversie che ne derivarono, come racconta lo stesso Dall’Oglio nel libro intervista con la giornalista de Montjou (de Montjou 2014:146-147), fermarono il processo di costituzione: il principale ostacolo per padre Dall’Oglio fu rappresentato dal suo stesso ordine, la Compagnia di Gesù. Infatti, ai tre voti che deve onorare un gesuita (povertà, castità e obbedienza) se ne aggiunge un quarto. In virtù di questo voto, detto di obbedienza *circa missiones*, strettamente legato alla figura del Papa, coloro che decidono di seguirlo si affidano al discernimento del Pontefice che conosce e indirizza verso i luoghi del mondo dove è opportuno recarsi per svolgere la propria missione.⁸ A volte, però, la metà assegnata a

⁷ Nel 1983, poco dopo la cerimonia di diaconato, padre Dall’Oglio inviò due lettere: una all’allora ministro degli Esteri, Giulio Andreotti e un’altra alla Congregazione orientale del Vaticano. Le risposte non si fecero attendere e dopo i primi sopralluoghi, arrivarono i finanziamenti sia dal Vaticano sia dalla soprintendenza di Damasco. I lavori proseguirono per i successivi tre anni e la campagna di restauro fu oggetto del volume del 1998 a cura anche dell’Istituto Centrale per il Restauro di Roma (Istituto centrale per il restauro 1998).

⁸ La Compagnia di Gesù nacque per volontà di Sant’Ignazio di Loyola e fu approvata da papa Paolo III con la bolla *Regimini militantis ecclesiae* nel settembre del 1540. Si configura come un istituto religioso maschile di diritto pontificio, che già dalle origini dimostra un carattere internazionale, sia per la provenienza dei “compagni”, chiamati così proprio in virtù del rapporto che decidono di avere con Cristo, sia per la missione di evangelizzazione che porta i suoi membri a vivere in vari contesti del mondo. Per maggiori informazioni sulla storia e le attività che ad oggi svolge la Compagnia di Gesù nel mondo si rimanda al sito dell’Ordine, in particolare per i passi

tal scopo segue le inclinazioni del singolo: successe anche a padre Paolo, anni prima, con la missione che lo portò in terra siriana.

L'attaccamento di padre Dall'Oglio a Mār Mūsā e il suo progetto di stabilirsi lì rischiavano di compromettere la sua permanenza all'interno dell'Ordine, e per questo motivo l'allontanamento dal monastero sembrò essere l'unico modo per riportarlo all'obbedienza. Dopo alcuni periodi di lontananza stabiliti dai superiori, sia per compiere e concludere il dottorato a Roma, sia per svolgere una missione nelle Filippine, gli venne affidata una parrocchia a Homs [Hims], in Siria. Benché la città si trovasse a solo un'ora dal monastero, padre Paolo visse questo incarico come l'ennesimo ostacolo sul cammino della sua personale missione, quella che lo legava a Mār Mūsā. Ecco che alla vigilia dell'incontro con il vescovo di Homs, al quale padre Dall'Oglio voleva chiedere la possibilità di diventare sacerdote del monastero, il gesuita fu vittima di un violento incidente di ritorno da Damasco. Lo shock vissuto fece scattare nel gesuita la necessità di non rimandare oltre e comunicò al suo superiore e al vescovo di Homs la decisione di stabilirsi a Mār Mūsā, contravvenendo agli ordini. Lasciando la Compagnia di Gesù, padre Paolo si fece incardinare in una diocesi, passando quindi sotto la giurisdizione di un vescovo. Era il 1992 e solo dopo cinque anni padre Dall'Oglio ritornerà nell'Ordine, grazie all'aiuto del vescovo Moussa Daoud [Mūsā Dāwwūd] (de Montjou 2014:140-150; 172). Dopo varie vicissitudini, quindi, nel 1991 padre Dall'Oglio, insieme all'amico padre Jacques Mourad, fondò la comunità, che prende il nome dall'appellativo coranico di Abramo, padre di tutti i profeti e "amico di Dio" (in arabo *halīl*) (O'Neill 2020:4-6).

Le monache e i monaci che decidono di far parte della comunità di al-*Halīl* si consacrano a essa e alle sue tre regole: vita spirituale, lavoro manuale, ospitalità. La prima di queste trova nel deserto il suo luogo per eccellenza. Nella ricerca, nella scoperta e nell'incontro con Dio, Mosè, Elia, Giovanni Battista e Gesù si trovano in un deserto, perché, come spiega padre Dall'Oglio nel dialogo con la giornalista de Montjou, il deserto è vuoto ed è questa sua caratteristica che permette la comunicazione con il divino:

Parce qu'au désert, on dépasse la présence spirituelle équivoque qui se trouve dans la nature verte (dans la nature abondante, les esprits sont partout, on risque de se perdre dans l'agriculture, d'y voir une multitude de signes). Le désert c'est moi et Toi, Dieu. L'homme est le sommet de l'espace. Il n'y a pas d'arbres. L'homme est la tête la plus haute, il l'a déjà dans le ciel. Il parle avec les étoiles. Là se forme, immédiatement, un espace sacré de rélation (de Montjou 2014:93).

della Formula della Compagnia di Gesù, istituita da Paolo III, disponibili sul sito dell'Ordine: cfr. "Formula dell'Istituto della Compagnia di Gesù approvata da Paolo III". Gesuiti. <https://gesuiti.it/lettura/formula-istituto-paolo-iii/>. Ultimo accesso 12/07/2022.

La seconda regola, il lavoro manuale, diventa necessaria per una perfetta comunicazione tra corpo e anima e rievoca, come si legge nello Statuto di fondazione della Confederazione monastica,⁹ l'esempio della famiglia di Nazareth. Come terza e ultima regola, padre Paolo sceglie l'accoglienza, un atto, quello dell'ospitalità, che è fatto «di servizio, misericordia e perdono, ospitalità di saggezza e direzione spirituale, ospitalità della mensa comune e del silenzio, ospitalità dell'accoglienza dell'altro nella sua ricchezza e nel bisogno» (Dall'Oglio 2011a:185). Mār Mūsā non ha solo tre pilastri, ma anche un orizzonte. La comunità è consacrata all'amore di Cristo per i musulmani in quanto uomini e per il mondo musulmano in quanto *umma*, comunità dei credenti. Le sofferenze di ieri e di oggi servono a creare una base per «la mutua comprensione e il mutuo amore nella considerazione e nel rispetto reciproci» (Dall'Oglio 2011a:185). La consacrazione dei monaci, secondo il testo statutario (Dall'Oglio 2011a:183-189), avviene abbracciando tali principi e con essi quelli della castità, della povertà e dell'obbedienza evangelica, e candidandosi al martirio in tutte le sue forme: il martirio della fatica, della malattia, del fallimento, dei propri cari e della famiglia, il martirio dell'obbedienza e della pazienza. I monaci e le monache che decidono di entrare nella comunità devono avere una solida conoscenza, teorica e pratica, della liturgia orientale e devono anche sviluppare una sensibilità ecumenica. Seguendo la dottrina della Chiesa, espressa nel Concilio Vaticano II,¹⁰ i membri della comunità si consacrano a un approccio basato sull'apertura all'altro, tanto che devono sviluppare un'adeguata conoscenza del mondo musulmano per poter partecipare attivamente alla costruzione del dialogo religioso.

3 - L'incontro tra Islam e Cristianesimo secondo Massignon e padre Dall'Oglio

La natura stessa della comunità di al-Ḥalīl e della missione a cui si è votata si pone in contrasto con l'immaginario comune delle relazioni tra Islam e Cristianesimo, che ha prodotto scontri secolari, conflittualità e violenza. Quell'incontro disarmato a Damietta,

⁹ Nello statuto di costituzione, di cui è possibile leggere alcuni estratti in Dall'Oglio 2011a:183-189, viene utilizzato il termine “Confederazione monastica di al-Ḥalīl”.

¹⁰ Il Concilio Vaticano II (1962-1965) rappresenta per la cristianità un importante passo in avanti nel dialogo interreligioso. In linea generale, le gerarchie ecclesiastiche all'inizio degli anni Sessanta arrivarono a definire la volontà di intraprendere un cammino di comunione con gli altri due monoteismi, costruendo un rapporto con gli ebrei e cancellando l'accusa rivoltagli per secoli di aver condannato Cristo alla crocifissione, e superando le inimicizie con l'Islam che nel corso della storia avevano mietuto vittime e provocato guerre. Per una migliore e più esaustiva trattazione del dialogo cristiano-ebraico, aperto grazie alla dichiarazione *Nostra Aetate* (Paolo VI 1965) e ai lavori del Concilio Vaticano II si rinvia a Caponigro (2017). Per una consultazione dei testi e documenti sui fondamenti teologici del dialogo interreligioso nel magistero della Chiesa Cattolica, si rinvia al testo di mons. Francesco Gioia (2013), che riunisce oltre 900 documenti del periodo tra il pontificato di Giovanni XXIII a quello Benedetto XVI su questo tema.

durante la quinta crociata (1217-1221), che vide protagonista, secondo le fonti latine, Francesco d'Assisi, frate Illuminato, e il Sultano ayyubide Muhammad ibn Muhammad b. al-Ādil b. Ayyūb (al-Malik al-Kāmil), resta quasi un unicum (Saccone 2011:2). Appena nato, infatti, l'Islam venne considerato dalla cristianità come una sua eresia. Ne dà testimonianza Giovanni Damasceno (670?-749), che cita l'Islam come religione degli ismaeliti, quindi discendenti di Ismaele, figlio di Abramo e Agar e progenitore delle tribù beduine della Penisola arabica (Rizzi 1997:33). Il Damasceno, teologo siriano del VII secolo, al servizio del primo califfo omayyade Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān durante la prima parte della sua vita, nella sua opera *Fonte della Conoscenza* presenta una sintesi delle dottrine non cristiane, riunite sotto il termine di “eresie”, citando tra queste anche l'Islam, considerato ingannatore di popoli e nemico dell'ortodossia. Dopo averne descritto la discendenza abramitica della religione musulmana, il Damasceno ne presenta quello che definisce il falso profeta e il testo (Saccone 2011:3). Altro esempio in tal senso è quello di San Tommaso d'Aquino (1225-1274), teologo e filosofo della Scolastica che considera l'Islam come una fede rozza, di uomini lascivi che professavano un messaggio distorto e falso (Saccone 2011:4). Sulla stessa linea si pose poi Ricoldo da Montecroce (1243-1320), il quale, pur riconoscendone l'ospitalità, la tolleranza e l'apertura nella sua opera *Itinerarium fratribus Ricoldi*, successivamente dichiarò l'Islam come la terza persecuzione dei cristiani, dopo quelle di giudei e romani. Ricoldo dedicò addirittura un'intera opera, *Contra legem Sarracenorum*, a denigrare i capisaldi della religione musulmana, forse in un chiaro disegno politico propagandistico (Saccone 2011:5). Assieme a Francesco d'Assisi, l'unica voce fuori dal coro fu quella di Giovanni da Tripoli, che studiò la figura di Cristo all'interno del Corano e da quella provò a fare breccia nel muro d'odio che separava le due confessioni. Il resto del panorama, fino al Settecento, presenta i musulmani come miscredenti ed eretici e Muhammad come un falso profeta (Saccone 2011: 6). Se da parte cristiana in questa prima fase, l'approccio all'Islam assume caratteri dispregiativi, il testo coranico sembra porsi, almeno in parte, in una posizione diversa nei confronti della “Gente del Libro”, ovvero ebrei e cristiani, secondo la giurisprudenza islamica. Nella Sūra del Ragno, ad esempio, si legge:

Discutete con la gente del libro solo nel modo migliore – fuorché con i colpevoli – e dite: «Crediamo in quel che è stato rivelato a rivelato a noi ed è stato rivelato a voi, il nostro Dio e il vostro Dio sono un solo Dio, noi tutti siamo sottomessi a Lui»
(Corano 29:46).¹¹

Nei secoli e nella letteratura islamica che seguì, la condivisione degli spazi con

¹¹ Per il Corano, si è adottato il testo a cura di Alberto Ventura (2010), nella traduzione di Ida Zilio-Grandi.

tanti e diversi tipi di cristianità (si pensi a quella occidentale, siciliana e spagnola, a quella bizantina, fino ad arrivare alle innumerevoli varianti della cristianità orientale), produsse immagini diverse della cristianità. Ciò che, però, sembra accompagnare parte della discussione e critica islamica nei confronti della cristianità è la concezione di divinità dello stesso Cristo che sarebbe simile a Dio, e quindi andrebbe a contrastare l'assunto della sua unicità, dalla quale l'Islam non vuole prescindere (Zilio-Grandi 2005: 105).

Ritornando all'approccio cristiano verso l'Islam, fu il Novecento il secolo che riservò alcune interessanti riflessioni strutturate capaci di superare l'antico e ricorrente pregiudizio. In particolare, ai fini di questo studio è necessario ricordare l'esperienza del filosofo francese Louis Massignon, dal quale padre Dall'Oglio si lasciò ispirare (de Montjou 2014: 117-118).¹² Per Massignon, come per Dall'Oglio del resto, l'amore verso l'Islam nacque dai primi viaggi in terra mediorientale e precisamente nella Baghdad in subbuglio, che all'epoca chiedeva l'indipendenza all'impero ottomano. Proprio in una di queste occasioni, durante una detenzione, il filosofo francese si convertì ufficialmente al Cristianesimo, riconoscendo in quel Dio non un giudice, ma un padre amorevole (Borrmans 2008:15-18). L'ospitalità ricevuta nei vari paesi visitati portò Massignon a concentrarsi sul concetto di accoglienza: a partire dall'incontro tra Abramo e i tre forestieri inviati da Dio (Genesi 18:1-15), iniziò a tracciare la strada per l'incontro tra i tre monoteismi (Borrmans 2008: 16-46). Nel passo della Bibbia si narra che il patriarca, uscito dalla sua tenda dopo aver visto arrivare tre uomini, offrì loro riposo e ristoro come si conveniva e quelli, prima di lasciarlo, gli annunciarono l'imminente nascita di suo figlio Isacco dal ventre di Sara. Da Isacco, poi, avrà origine la stirpe di Israele, mentre da Ismaele, il primogenito figlio di Abramo e Agar, la

¹² Louis Massignon nacque nel luglio del 1883 a Nogent-sur-Marne da padre agnostico e madre cattolica. A seguito degli studi accademici, partì per alcuni viaggi nei paesi arabi, prima in Algeria, poi in Egitto, infine in Mesopotamia. La fascinazione per il mondo islamico lo portò a riprendere gli studi e a concentrarsi sulla conoscenza del mistico sufi iracheno del X secolo Ḥusayn ibn Mansūr al-Ḥallāq, di cui tratterà nella sua tesi di dottorato, discussa nel 1922 all'Università Sorbonne di Parigi. Alla fine degli anni Venti, diede vita a percorsi di studi nuovi nel settore arabo-musulmano, costituendo l'Istituto di Studi Islamici di Parigi e successivamente, con l'aiuto dell'intellettuale greco-melchita, Mary Kahil, la *Badaliyya* (in arabo “sostituzione”), un movimento di preghiera donatosi all'apertura verso il mondo musulmano, che non si prefiggeva di convertirne i fedeli, ma di prendere il loro posto al fine ultimo di glorificare Dio. In questa sostituzione, i due studiosi, quindi, vedevano il mettersi nei panni dell'altro, vivere e soffrire per l'altro, come fece lo stesso Cristo, secondo la tradizione cristiana, morendo sulla croce per l'umanità intera. La vita di Massignon si contraddistinse non solo per queste nuove strade tracciate, ma anche per gli incontri che fece, tra i più noti quello con Charles de Foucauld (1858-1916), con il Mahatma Gandhi (1869-1948) e con papa Giovanni XXIII (1881-1963), al quale presentò e descrisse le funzioni del suo nuovo movimento. Solo verso la fine della sua vita, Massignon prese i voti, facendosi ordinare prete greco-melchita.

tradizione fa discendere le tribù beduine della Penisola arabica, le quali secoli più tardi diventeranno musulmane. L'ascendenza ismaelitica dei musulmani, sebbene per ragioni scientifiche e cronologiche non possa essere dimostrata a partire dalla Bibbia, sembra essere una tradizione acquisita da parte cristiana. Lo stesso Dall'Oglio, ripercorrendo parte del pensiero cristiano e citando prima Teodoreto di Cirro (393-458), poi Giovanni Damasceno, fino ad arrivare a papa Gregorio VII (1020-1085) e ai più recenti discorsi del biblista e cardinale Carlo Martini e del cardinale Walter Kasper, dimostra come la discendenza ismaelitica, e di conseguenza abramitica, dei musulmani sia una convinzione ormai radicata nella tradizione cristiana (Dall'Oglio 2011a:72-75).

La figura di Ismaele diventa importante in Massignon e Dall'Oglio, per segnare la strada del dialogo tra le religioni, come si evince anche dai loro scritti (Massignon 2002: 69-71; Dall'Oglio 2011b:17-18). Il testo biblico è fondamentale a tale scopo; nel libro della Genesi legge: «Anche riguardo a Ismaele io ti ho esaudito: ecco, io lo benedico e lo renderò fecondo e molto, molto numeroso: dodici principi egli genererà e di lui farò una grande nazione» (Genesi 17:21). Quando, poi, Ismaele e Agar vennero allontanati dalla casa di Abramo, per ordine di Sara, come viene narrato successivamente al capitolo 21, Dio non dimenticherà il primogenito di Abramo, già benedetto, ma concederà a lui e alla madre l'acqua nel deserto per la loro salvezza (Genesi 21:1-21). Riprendendo le vicende di Ismaele e provando a riportare i tre monoteismi alla radice comune caratterizzata da Abramo, Massignon invita Ismaele, qui visto come progenitore dei musulmani, a ritornare sotto la tenda del padre per riaprire i rapporti e ricominciare a dialogare. Massignon, però, si spinge oltre, considerando lo stesso Muḥammad una figura importante, grazie alla quale Ismaele e i suoi discendenti vengono richiamati a partecipare con cristiani ed ebrei al mistero divino (Massignon 2002:71-72). Muḥammad, infatti, come Ismaele diventa un esule, costretto a lasciare la sua città e la sua casa, eppure nel suo allontanamento, secondo Massignon, egli ritrova a contatto con ebrei, saebi e cristiani le sue origini abramitiche. Inoltre, secondo il filosofo francese «davanti a Dio, egli si dichiara discendente di Abramo e rivendica per gli Arabi soli tutta l'eredità spirituale e temporale» (Massignon 2002:72). Anche padre Dall'Oglio riprende la storia di Ismaele e di Agar nel deserto, del figlio che grida per la sete e della madre che piange. In questa scena, come in altre, Dall'Oglio rivive le immagini della passione di Cristo e della sofferenza sotto la croce di Maria, sua madre, e in quel grido di sete ode il grido degli esclusi, del tutto pertinente alla storia della salvezza (Dall'Oglio 2011b:18).

Questa apertura al dialogo e all'incontro con l'altro, come si è visto, caratterizzano parte del percorso di Massignon e della sua eredità, che non è solo presente nell'opera e nella missione di padre Dall'Oglio, ma ancor prima nella visione che assume la Chiesa moderna, con i lavori del Concilio Vaticano II. È ormai consuetudine credere che l'opera del filosofo francese abbia influenzato le gerarchie ecclesiastiche nella costituzione di questa nuova veste della Chiesa (Perrone 2010: 105) e un esempio significativo è dimos-

La “Chiesa dell'Islam”

trato dal testo stesso della Dichiarazione *Nostra Aetate*, in cui si legge:

La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini (Dichiarazione *Nostra Aetate*, sezione 2).

Più specificatamente riguardo alla religione musulmana, Paolo VI e i Padri del Sacro Concilio scrivono:

La Chiesa guarda anche con stima 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 di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti di Dio anche nascosti, come vi si è sottomesso anche Abramo, a cui la fede islamica volentieri si riferisce. Benché essi non riconoscano Gesù come Dio, lo venerano tuttavia come profeta; onorano la sua madre vergine, Maria, e talvolta pure la invocano con devozione. Inoltre, attendono il giorno del giudizio, quando Dio retribuirà tutti gli uomini risuscitati. Così pure hanno in stima la vita morale e rendono culto a Dio, soprattutto con la preghiera, le elemosine e il digiuno. Se, nel corso dei secoli, non pochi dissensi e inimicizie sono sorte tra cristiani e musulmani, il sacro Concilio esorta tutti a dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme per tutti gli uomini la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà (Dichiarazione *Nostra Aetate*, sezione 3).

Con questo documento, firmato il 28 ottobre 1965, il Concilio Vaticano II proiettava la Chiesa in una nuova fase della sua storia, sancendo il rispetto per le altre religioni e per i diritti umani, oltre alla condanna verso qualsiasi forma di discriminazione (Dichiarazione *Nostra Aetate*, sezione 5).

4 - Una Chiesa in cammino verso l'Islam: la visione di padre Dall'Oglio

Padre Dall'Oglio vive il suo essere cristiano amando ogni musulmano in quanto figlio di Dio. Ma per arrivare a fare di questo la bussola del proprio cammino di fede, il gesuita ha studiato e approfondito, accompagnato dalle parole e dall'esempio dei suoi maestri, Charles de Foucauld¹³ e Louis Massignon (O'Neill 2020:9-14). Dall'idea di os-

¹³ Charles de Foucauld (1858-1916) fu un eremita e sacerdote cattolico francese, oggi Beato per la Chiesa di Roma. Si convertì solo in età adulta al cristianesimo, diventando prima monaco trappista e trasferendosi successivamente in Africa dove visse in una oasi nel Sahara. Qui si dedicò alla preghiera e all'ospitalità e si avvicinò ai popoli nomadi del deserto, in particolar modo

pitalità di quest'ultimo, a cui prima si è accennato, padre Dall'Oglio non solo prenderà uno delle regole della comunità di al-Ḥalīl, ma anche l'idea di piantare la tenda di Abramo, sia fisicamente sul terrazzo di Mār Mūsā, sia metaforicamente nella sua missione. Portare i tre monoteismi a parlare nello stesso luogo significa partire da Dio, nella comune identificazione come unico essere divino esistente. Ma nonostante la sorgente sia la stessa, il modo e il tempo in cui si attinge a essa cambia, ed è proprio da qui che iniziano le contrapposizioni: il messaggio cristiano nasce in ambiente ebraico. Cristo porta una nuova versione della Rivelazione divina e si fa promotore di un nuovo rapporto tra Dio e l'umanità. Il suo farsi carne, l'umiliazione della croce e la Resurrezione con la vittoria sulla morte, portano a compimento la profezia e lo rendono il Messia, il Salvatore, secondo la tradizione cristiana. Dopo sei secoli, Muḥammad diventerà il mezzo attraverso il quale, seguendo la tradizione musulmana, Dio si ripresenterà agli uomini, con una versione perfezionata della Rivelazione. Si segue, dunque, una successione lineare, in cui ognuno dei monoteismi sembra essere prosecuzione di quello precedente e disvelatore di nuovi tasselli per l'avvicinamento al mistero divino da parte dell'umanità. Il problema, però, non è tanto nella rivelazione che segue, quanto in quella che precede, che viene depauperata e spogliata del suo rapporto esclusivistico con Dio. Per questo, l'ebraismo non riconoscerà in Cristo il suo Messia, e il Cristianesimo considererà l'Islam una sua eresia. Dal canto suo, l'Islam, almeno secondo Massignon, criticherà il popolo di Israele e il Cristianesimo per sentirsi privilegiati nel loro rapporto con il divino (Massignon 2002:137). Nella visione di Dall'Oglio, riconoscere a Muḥammad il ruolo di Profeta non inficerebbe in alcun modo il suo essere cristiano. Significherebbe solo ammettere che la profezia inizia e non finisce con Cristo, dando atto allo stesso Muḥammad di avere un rapporto privilegiato con Dio (Dall'Oglio 2011a:12). L'amore che il gesuita prova per l'Islam e per il Corano è mediato, come scrive, dallo stesso Spirito di Cristo (Dall'Oglio 2011a:24); per questo non si tratta mai di sincretismo, di cui la Chiesa ha profondamente paura. Secondo Dall'Oglio, andare verso la Rivelazione coranica è un atto che va compiuto in compagnia della Chiesa e del messaggio evangelico. Le due realtà, quindi, nonostante siano caratterizzate da dogmi e convinzioni diverse e abbiano una storia differente, hanno la possibilità di incontrarsi sul terreno comune dell'ammissione dell'unicità divina.¹⁴ Se questa viene presa come assunto insieme all'amore di Dio per

ai Tuareg, con i quali trascorse tredici anni della sua vita, immerso nella preghiera e negli studi della loro lingua. Venne ucciso nella sua abitazione, sempre aperta a tutti, nel 1916, a seguito di un attacco da parte di alcuni predoni.

¹⁴ Nella Sūra del Culto Puro si legge: «Egli, Dio, è uno, Dio l'eterno, non ha generato, non è generato, non c'è nessuno pari suo» (Corano 112:1-4). In questi versi si ritrovano parti della specifica dottrina islamica, che indica l'unicità di Dio e sottolinea il suo essere eterno e ingenerato. D'altro canto, tali versetti non ammettono un'altra figura divina al pari di Dio e nemmeno una ipotetica filiazione, in chiara contrapposizione con il mistero trinitario della dottrina cristiana.

La “Chiesa dell'Islam”

tutte le creature, secondo la concezione cristiana, la duplice appartenenza alla comunità islamica e a quella cristiana di cui padre Paolo si fa promotore non è inconcepibile. Prima di adoperare questo passaggio, o meglio, questo incontro, sarebbe preferibile attribuire all'Islam una funzione nella rivelazione divina che, sostiene Dall'Oglio, con il messaggio coranico si può considerare conclusa (Dall'Oglio 2011a:31). Infatti, da quando l'arcangelo Gabriele ha parlato a Muḥammad, l'umanità non ha ricevuto nessun'altra Parola. Riprendendo una delle affermazioni più significative di Massignon, quando dice che: «Se Israele ha le sue radici nella speranza e la cristianità è votata alla carità, l'Islam è incentrato nella fede» (Massignon 2002:12), la portata dell'Islam potrebbe essere stata proprio quella di ricondurre l'umanità alla fede. Attraverso la preghiera, il fedele ritorna al divino e rinsalda l'alleanza, mettendosi di nuovo sulla strada percorsa dallo stesso Abramo. L'incontro tra Cristianesimo e Islam è possibile, secondo Dall'Oglio, proprio a partire dal presupposto cristiano che Gesù di Nazareth ha rivelato l'appartenenza filiale di tutte le creature al Padre. La sua appartenenza duplice:

corrisponde al filo rosso della mia vita. La Chiesa, appassionata di universalità e innamorata delle ricchezze spirituali dei popoli, mi ha invitato a colare la mia identità cristiana nello stampo dell'Islam. Ciò implica lo sforzo di comunicazione necessario a spiegare questa evoluzione identitaria tanto alla Chiesa come all'Islam. Quando cerco di riassumere il senso di questa duplice appartenenza, dico che essa risiede nella dinamica esistenziale e contestualizzata dell'approfondimento e del superamento di ogni cristallizzazione identitaria rigida. Noi osserviamo la nostra immagine nell'acqua della corrente. L'immagine della nostra identità è continuamente modificata dalla corsa dell'acqua a valle. Non è necessario arrivare a una definizione statica dell'autocoscienza identitaria. Ma è fondamentale aprirsi e partecipare in modo dialogale all'avvento dell'Unico nella molteplicità contingente delle mille sfaccettature della sua gloria (Dall'Oglio 2011a:41).

Viene da chiedersi se l'accettazione di appartenenza alle due comunità possa in qualche modo portare a una nuova forma di sincretismo, ma Dall'Oglio è abbastanza fermo nella convinzione che questo incontro, in realtà, vada solo a sciogliere quell'irrigidimento identitario che è stato capace nei secoli di creare malintesi, incomprensioni e scontri. Ecco come nel messaggio del gesuita entra di forza il termine “inculturazione”, che egli riprende da padre Ary Roest Crollius (1933). Secondo Dall'Oglio, con questa espressione si vuole sottolineare il movimento di “andare verso”, che non sottintende un mescolamento o una pretesa di superiorità di una parte sull'altra. È piuttosto l'idea di approcciarsi all'altro, disarmati, senza imporre la propria posizione (O'Neill 2020:72-74). Riprendendo l'espressione del patriarca melchita di Antiochia, Gregorios III Laham, che parla di una «Chiesa dell'Islam» (Gregorios III Laham 2006), Dall'Oglio apre la strada

a questo incontro possibile, in cui né la Chiesa e né l'Islam perdono la propria natura confessionale (Dall'Oglio 2011a:44-46). Se per Chiesa si intende una comunità di fedeli e se ne evidenzia il suo carattere universale, non dovrebbe essere difficile immaginare che essa si costituisca non come un monolite, ma come un panorama culturale plurale e diversificato. Un esempio di questa pluralità è espresso dalla Chiesa giudeo-cristiana in Israele, che ha quasi un carattere nazionale e che ritorna lì dove è nata la comunità protocristiana di Giacomo. Se in questi termini si vuole parlare di "Chiesa dell'Islam", allora si potrebbe dire che questa comunità cristiana, sebbene minoranza in un paese a maggioranza musulmano, è quella in cui possono rientrare tutti quei cristiani arabi che vogliono vivere la loro fede in Cristo nella terra di Muḥammad, che coabitano da oltre 1400 anni. Ma l'espressione "Chiesa dell'Islam" o "per l'Islam" potrebbe sottintendere anche un'apertura verso l'Islam che ne riconosca la vicinanza a Dio, mantenendo per la cristianità e per la fede islamica gli elementi che ne costituiscono l'autocoscienza identitaria (Dall'Oglio 2011a:44-48). Il patriarca melchita, che aveva parlato di una possibile "Chiesa dell'Islam", venne criticato per tale espressione, a causa dell'accostamento dei due termini con il rischio che l'uno fosse inglobato nell'altro (Dall'Oglio 2011a: 45), ma Dall'Oglio tiene a precisare che, se si vedesse in questo una incorporazione, non ci sarebbe nulla di negativo, perché, con l'avvento del Regno di Dio, Cristo incorporerà tutto l'universo. D'altro canto, però, se si pensa a questa "incorporazione" come assimilazione e annientamento dell'altro, Dall'Oglio non la ritiene possibile. Questa idea, infatti, più che portare all'annichilimento dell'altro, vuole condurre all'innamoramento, grazie all'interazione e allo scambio comune (Dall'Oglio 2011a:46-50). L'idea di una "Chiesa dell'Islam", che vive e dialoga con l'altro, esiste già da secoli e si sviluppa in quel Medioriente poliedrico, facendosi carico anche dei problemi relazionali che in questi ultimi decenni si sono acuiti tra le diverse comunità. "Chiesa dell'Islam" o "per l'Islam" è una comunità universale che abbraccia tutti gli uomini, tenendo ben presente la propria identità, ma rendendosi disponibile alla comprensione. L'avvicinamento iniziale è possibile tramite le figure della storia comune, che hanno, però, rappresentazioni diverse nelle confessioni. Ad esempio, l'Abramo biblico è certamente diverso dall'Abramo coranico, come lo è la stessa figura di Cristo, eppure entrambe le figure compaiono in entrambe le tradizioni, con un ruolo particolare di mediazione tra umanità e divinità. Sulla costruzione di un linguaggio nuovo, l'incontro islamo-cristiano non deve temere di cedere al sincretismo, ma deve nutrirsi di scambio, di interazioni teologiche e per questo, secondo Dall'Oglio, non dovrebbe essere un problema – con le dovute cautele e sempre con il discernimento della Chiesa – citare la Bibbia insieme al Corano (Dall'Oglio 2011a: 149-150). Accettare queste posizioni significherebbe aprire la cristianità a nuove esperienze, che potrebbero essere la chiave per disarmare le conflittualità e ricucire anche il tessuto sociale di alcuni territori, particolarmente fragili a causa di controversie e contrapposizioni religiose. L'apertura all'incontro e alla comprensione dell'altro è quello su cui si è

La “Chiesa dell'Islam”

fondato sia il movimento di Massignon, la *Badaliyya*, sia successivamente la comunità di al-Ḥalil, fondata da padre Paolo Dall’Oglio a Mār Mūsà. Dell’inculturazione di cui il monastero si è fatto promotore scrive lo stesso Dall’Oglio:

La nostra inculturazione vorrebbe superare il folklore degli indumenti, dei tappeti a terra, dei piedi scalzi in chiesa e dell’uso corrente dell’arabo riconosciuto anche come lingua liturgica musulmana (è infatti la lingua dell’universalismo musulmano e non solo concretamente quella della vita quotidiana dei cristiani di qui). Per noi si tratta di essere un seme gettato e un lievito che consenta a tutta la pasta di crescere per essere nutrimento per tante persone. Si tratta di dare testimonianza del mistero di Gesù di Nazaret a favore dei musulmani nell’oggi drammatico, doloroso e contraddittorio del mondo dell’Islam. Escatologicamente vale a dire ai fini del compimento finale del senso della storia umana, il mistero della Chiesa non può che fondersi in uno con quello dell’Islam: tutta l’armonia dell’opera di Dio, in ogni tradizione, verrà alla luce del Sole dell’ultimo giorno (Dall’Oglio 2011a:62).

La comunità di al-Ḥalil diventa lo strumento attraverso il quale questo dialogo religioso tra le due confessioni viene nutrito; i suoi messaggi e gesti non vengono rivolti esclusivamente alla comunità musulmana circostante, ma anche a quella cristiana. Il monastero diventa punto di riferimento per la Chiesa d’Oriente e si pone come obiettivo quello di ridurre l’emigrazione e l’abbandono. Di certo, la guerra civile in corso ha decimato la presenza cristiana nell’area,¹⁵ ma già dai tempi della sua costituzione la comunità di padre Dall’Oglio aveva ben presente che tra le urgenze a cui porre attenzione vi era anche quella dei cristiani arabi che si sentivano abbandonati dalla propria Chiesa e sempre più una minoranza senza voce. Il dialogo, come già riportato, è quindi multidirezionale: non si rivolge al solo fratello musulmano o a quello ebreo, ma anche al cristiano. Per questo motivo, nel 2006 la comunità ha ricevuto il premio della Fondazione euro-mediterranea Anna Lindh per il dialogo tra le culture. La vocazione della comunità è quella di servire il dialogo tra le religioni abramitiche e di promuovere questo avvicinamento al mondo islamico, per continuare a vivere pacificamente nello stesso territorio portando avanti ideali di solidarietà e collaborazione. Un lavoro sempre più complicato, ma vitale, in un momento storico in cui tra le religioni abramitiche sembra-

¹⁵ Secondo le stime di Open Doors, organizzazione che si occupa di monitorare le persecuzioni e i rischi delle comunità cristiane nel mondo, in Siria al momento la popolazione cristiana è del 3%, pari a circa 638000 fedeli (cfr. “Syria”. OpenDoors. <https://www.opendoorsuk.org/persecution/world-watch-list/syria/>. Ultimo accesso 12/07/2022). Prima della rivoluzione, la comunità cristiana, in tutte le sue ritualità, rappresentava circa il 10% della popolazione e Aleppo era considerata una delle città cristiane più importanti (cfr. “Syria’s beleaguered Christians”. BBC. <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-22270455>. Ultimo accesso 12/07/2022).

no crearsi sempre più fratture, esacerbate dai conflitti regionali, come quello che ancora oggi si vive in Siria.

5 - Essere “Chiesa dell’Islam” o come praticare ogni giorno l’amicizia con i musulmani

Se la “Chiesa dell’Islam” viene considerata non solo una chiesa territoriale, ma una Chiesa che incontra il fratello musulmano e, senza perdere la propria identità, prega e parla congiuntamente di Dio e con Dio, allora ha bisogno di pratiche che possano manifestare concretamente questo suo mettersi in cammino verso l’altro. L’esperienza personale e spirituale di padre Dall’Oglio lo ha portato, nel corso del suo viaggio da Roma verso il Medioriente, a osservare diversi modi di pregare e di essere cristiano. Nel caleidoscopio di ritualità presenti nel Vicino Oriente il gesuita italiano ha scelto per la sua comunità la Chiesa siro-cattolica che si considera sui iuris, ovvero particolare. Anche se nel 1783 essa si riunisce a quella di Roma, conserva una propria forma di culto liturgico, la propria disciplina sacramentale e la propria legislazione ecclesiastica. Il rito è quello antiocheno, o siriaco occidentale. La lingua della liturgia a Mār Mūsà è quella araba ed è una scelta ben precisa della comunità. Se l’inculturazione passa dal linguaggio, allora l’arabo deve per forza essere il mezzo per eccellenza. Non si tratta di una scelta di convenienza, bensì la ripresa della tradizione passata. Per secoli la lingua religiosa araba è rimasta comune a cristiani e musulmani, poi con il colonialismo la spaccatura, già in atto dal periodo ottomano, è diventata sempre più profonda. A Mār Mūsà, però, la lingua ritorna ad avere un ruolo centrale, diventando uno degli strumenti attraverso i quali si realizzano il dialogo, la comprensione, il rispetto. *Allāh*, la parola araba per indicare Dio, avvicina le due fedi nella preghiera e nella contemplazione. Come scrive Dall’Oglio, “la formula di Mār Mūsà è adatta oggi al contesto delle chiese minoritarie nel mondo islamico e permette di vivere con maggiore speranza la missione cristiana” (Dall’Oglio 2011a: 20). In più aggiunge che, tralasciando qualsiasi valore teologico si voglia dare alla comunità e alla sua missione, ciò che conta è il quotidiano (Dall’Oglio 2011a: 20). Collaborando a stretto contatto e imparando a conoscere e riconoscere l’altro non come opposto, ma come simile e vicino, si creano i presupposti per una migliore e più efficace convivialità. Ma la ritualità orientale non si ferma alla lingua liturgica: occupa anche lo spazio e influenza la gestualità. La chiesa di Mār Mūsà non ha sedie, ma tappeti. Riprendendo tradizioni cristiane antiche e orientali, si prega per terra, spesso inginocchiati a contatto con il suolo, a volte in cerchio, per rendere ancora più evidente la condivisione della preghiera. Ogni giorno, in queste scelte di liturgia, preghiere e vicinanza alla “arabità”, Mār Mūsà accorcia la distanza con l’Islam. Nella Comunità, sembra esserci il superamento del messaggio paolino di incarnazione e di quello gesuitico di farsi parte della località per portare il messaggio evangelico. Qui non si cercano proseliti, qui si cercano amici, compagni, fratelli nella preghiera. Non si tenta di convincere

La “Chiesa dell'Islam”

nessuno che Cristo è “la via, la verità e la vita” (Giovanni 14:6), ma si vive il messaggio di armonia e amore per il prossimo di quest’ultimo pienamente e concretamente. Nella visione della comunità, se Dio ama tutti gli uomini, ama anche i musulmani e allora come figli di Dio e seguendo il modello di Cristo, bisogna che i cristiani facciano lo stesso. La “Chiesa dell'Islam” o “per l'Islam” non è quindi solo una Chiesa che si avvicina all'Islam nella lingua e nella ritualità, ma è una Chiesa che colma le distanze. Come spiega Suor Carol Cooke Eid, monaca della comunità e oggi responsabile del monastero di San Salvatore a Cori, sede della comunità di al-Ḥalīl in Italia, la Chiesa dell'Islam:

È una Chiesa per l'Islam e non contro. Nel movimento dell'incarnazione, San Paolo diceva che era ebreo con gli ebrei, greco con i greci... E padre Paolo e noi vogliamo essere musulmani con i musulmani nel senso che vogliamo incarnare l'amore di Cristo, di Dio per l'Islam. E concretamente, questo significa che la lingua araba, che la lingua liturgica dell'Islam diventa la nostra lingua comunitaria. La scelta di padre Paolo era la liturgia più vicina allo spirito della preghiera musulmana, nella sua semplicità... Poi i tappeti in chiesa e nelle nostre cappelle dappertutto... l'ospitalità. A Mār Mūsā i musulmani del vicinato ci considerano il loro monastero e non dimentichiamo che è un monastero cristiano in mezzo al deserto e fa anche parte dell'orizzonte simbolico dell'Islam. Vengono i musulmani a visitarci, a chiedere delle preghiere, delle benedizioni e ci parlano delle loro difficoltà. Poi alcuni vengono a chiedere a Dio un miracolo, in genere per avere figli, alcuni ritornano a ringraziare perché l'hanno ottenuto. Quindi siamo lì anche per loro, non soltanto per i cristiani. E questo in modo concreto è quello che vogliamo essere Chiesa dell'Islam, quindi per l'Islam.¹⁶

Da questa testimonianza risulta chiaro come il monastero sia considerato dalla comunità cristiana e da quella musulmana come un proprio luogo di preghiera e nella sfida del dialogo è un dato fondamentale. Padre Dall’Oglio ne capì l’importanza già negli anni Ottanta e diventa ancora più chiaro oggi, a dieci anni dall’inizio della guerra civile, durante la quale Mār Mūsā ha continuato a essere un punto di riferimento per i fedeli, rinsaldando la missione. È doveroso menzionare, seppur in poche righe, il grande lavoro fatto da padre Dall’Oglio nel sostegno alle istanze democratiche del popolo siriano nel

¹⁶ Intervista a suor Carol Cooke Eid, monaca di origine libanese-tedesca della Comunità di al-Ḥalīl. Di famiglia cristiano-maronita, suor Carol è entrata nella Comunità nel 2010 e oggi è responsabile del monastero di San Salvatore a Cori, Latina, sede italiana della comunità. L’intervista, tenutasi il 13 dicembre 2021 in lingua italiana, ha toccato diversi argomenti che in parte erano stati stabiliti con la testimone tramite scambio di e-mail. L’intervista semi-strutturata, tramite software di videochiamate online, ha avuto una durata di circa 45 minuti di cui è disponibile sia una trascrizione, sia un file audio.

lontano 2011 e nella sua missione di megafono in Occidente. Si ricordi, tra le tante, la sua richiesta a Kofi Annan, allora inviato speciale dell'Onu, di una maggiore attenzione sulla condizione della Siria per garantire la protezione della popolazione civile (Dall'Oglio 2011b:153-155). L'impegno per i siriani di padre Dall'Oglio e in particolar modo della comunità di al-Ḥalil è continuato in questi difficili anni anche dopo la scomparsa del gesuita e, nonostante alcune incursioni jihadiste, il monastero di Mār Mūsā non ha subito danni o particolari aggressioni.¹⁷ Altra sorte è invece toccata al monastero di San Giuliano d'Emesa (in arabo *dayr Mār Elyan*), il secondo monastero della comunità, risalente al V secolo, che sorgeva nella città di al-Qaryatayn. Diventato la casa di padre Mourad dal 2000, qui i monaci e le monache della comunità si ritrovavano, lontano dai pellegrini e visitatori di Mār Mūsā, per svolgere parte dei propri esercizi spirituali. Durante i primi anni della guerra civile siriana, il monastero di Mār Elyan divenne rifugio per alcune famiglie di profughi, cristiani e musulmani, ma l'avanzata di Daesh dettò la fine delle attività della comunità e dello stesso monastero. Nel maggio del 2015, padre Mourad e il priore Butros Hanna vennero fatti prigionieri con altri 250 cristiani della città. Per tre mesi il co-fondatore della comunità rimase prigioniero per poi essere trasferito nella città di Palmira e venne rilasciato successivamente insieme ad altri ostaggi cristiani.¹⁸ Le sorti del monastero furono diverse: nell'agosto del 2015, infatti, venne raso al suolo dagli uomini di Daesh che, oltre a distruggere le pareti, dispersero le ossa del Santo, conservate per secoli nella tomba lì presente.¹⁹ Anche se un anno più tardi la città venne liberata da Daesh, il monastero non venne più ricostruito. La comunità, così, perdeva una delle sue sedi più importanti e punto di riferimento nel territorio mediorientale. Gli altri due monasteri oggi esistenti oltre a Mār Mūsā sono quelli di San Salvatore a Cori (Latina), in cui i monaci e le monache trovano ospitalità nel corso dei loro soggiorni in

¹⁷ Il 29 luglio 2013 Padre Dall'Oglio, ritornato in Siria dopo essere stato espulso nel 2012 dal regime per le sue posizioni politiche e l'appoggio alle istanze democratiche della Rivoluzione, scomparve nella città di Raqqa, da poco diventata capitale di Daesh. I suoi accompagnatori raccontano che quella mattina il gesuita si sia recato al quartier generale di Daesh, al centro della città, probabilmente per incontrare alcuni capi dello Stato Islamico e non ne sia più uscito. Di lui si sono perse le tracce e ancora oggi amici e familiari cercano la verità e chiedono che si tenga alta l'attenzione sulla sua scomparsa. Per maggiori informazioni sulle posizioni politiche espresse da Padre Dall'Oglio, sul suo impegno per la Rivoluzione e sulla sua espulsione dalla Siria nel 2012 si rinvia a Dall'Oglio (2013), mentre per una più esaustiva narrazione della vicenda e scomparsa di Dall'Oglio vanno citati i due libri del vaticanista e amico del gesuita, Riccardo Cristiano, oggi presidente dell'Associazione Giornalisti Amici di Padre Paolo Dall'Oglio: Cristiano (2017, 2020).

¹⁸ Sull'esperienza del rapimento, padre Mourad ha scritto un libro, che è anche l'occasione per ripercorrere la storia della sua vita, della sua vocazione e la vita nella comunità di cui è stato co-fondatore (Mourad 2019).

¹⁹ Cfr. "Islamic State in Syria Demolishes Ancient Mar Elian Monastery". BBC. <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-34016809>. Ultimo accesso 06/10/2022.

Italia, per lo più durante i periodi di studio nella vicina Roma, e il monastero di Maryam al-‘Adrā’, nel Kurdistan iracheno, diventato riferimento per le monache e i monaci e per le famiglie cristiane e musulmane che, sfollate a seguito dell’invasione di Daesh, hanno trovato riparo soprattutto negli anni dal 2014 al 2017 (O’Neill 2020:129-131).

Più di qualsiasi altro luogo, però, oggi più che prima, Mār Mūsà è lo spazio in cui si annodano i fili, tra Chiesa contemporanea, tradizione monastica orientale e mondo islamico, e dove si cerca di creare un ambiente fertile per una nuova dimensione religiosa, che rispetti e rispecchi anche un nuovo modo di essere umanità. Mār Mūsà con le sue pratiche, la sua liturgia e le sue preghiere vuole essere esempio di una Chiesa che cammina verso l’altro e che non per questo perde la propria identità, ma rafforza la propria fede. Come racconta Suor Carol Cooke Eid:

padre Paolo ci diceva “Non pensare che soltanto voi avete qualcosa da dare all’Islam. Ma anche l’Islam ha qualcosa da dare a voi. Dio ha dato un regalo all’Islam, ai musulmani per voi e quindi c’è un’apertura a questa dimensione di Dio che si rifà e si rivela ancora più grande attraverso l’altro.” [...] Io cerco di rimanere aperta a quello che Dio ha dato all’altro, in questo caso il musulmano – ma può essere anche un’altra religione – come regalo per tutti gli altri; quindi, ognuno di noi ha qualcosa da dare agli altri, qualcosa di molto particolare.²⁰

Dando dignità alla religione dell’altro, si può avere qualcosa indietro di valore; il dono di cui parla suor Carol non solo fortifica la fede di ciascuno, qualunque essa sia, ma rinsalda l’amicizia e l’armonia. Fa bene al singolo e fa bene alle comunità. In questa visione, così aperta all’altro e pronta a ricevere da chiunque nuovi strumenti per conoscere il divino, la “Chiesa dell’Islam” si rende cattolica, ovvero universale, e non solo nel suo senso propriamente etimologico; l’esperienza spirituale di padre Dall’Oglio e della comunità di al-Ḥalil diventano un esempio extra-ordinario di come vivere e praticare pienamente il Vangelo.

6 - Conclusioni

Nelle pagine precedenti si è visto come parte della teologia riguardante l’incontro tra Islam e Cristianesimo muova dalla figura di Abramo, padre, patriarca e “amico di Dio”. Nella sua discendenza, che la storia vuole divergente, si ritrova ugualmente la salvezza: tanto il popolo degli eletti quanto il popolo degli esclusi, tanto i figli di Isacco quanto quelli di Ismaele vengono ugualmente benedetti da Dio e per loro c’è possibilità di salvezza. Questa meravigliosa speranza, su cui si basa anche una parte del pensiero

²⁰ Intervista a suor Carol Cooke Eid, 13/12/2021.

di Dall’Oglio, permette di vedere nel fratello ebreo e in quello musulmano un simile e non più un diverso. Tutti, ugualmente figli di Dio e salvati grazie a Dio, possono aspirare all’elezione pur percorrendo strade diverse. La congiunzione di questi cammini in uno comune diventa possibile grazie alla pratica dell’armonia e del dialogo costruttivo, non ridotto al semplicistico ritrovamento di analogie, ma nelle comuni percezioni e aspirazioni, nell’andare oltre alla ricerca del dono che Dio ha consegnato nell’esperienza spirituale di ciascuno. È, quindi, un dinamismo che non si ferma ad elencare i principi e i riferimenti comuni, ma scava nella religiosità dell’altro per comprenderlo e magari comprendersi meglio. Padre Paolo Dall’Oglio, nella semplicità e profondità del suo parlare e del suo operare, prova a rendere effettiva questa amicizia con il fratello ebreo e quello musulmano e crea una tenda sotto la quale confrontarsi e ritrovarsi. Il monastero di Mār Mūsā e la comunità che ne nasce diventano l’emblema della possibilità di questo incontro, con il rito siro-cattolico così vicino alla “arabità” e ai primordi del Cristianesimo. Padre Paolo decide di partire per il Medio Oriente, di farsi arabo tra gli arabi e di amare l’Islam come cristiano, perché questa operazione, per alcuni paradossale, diventa possibile solo applicando al proprio sguardo quello di Cristo che, nella tradizione cristiana, tutto ama e tutto rispetta. Ecco che la “Chiesa dell’Islam” diventa reale, una chiesa che, come ripete suor Carol Cooke Eid, è una Chiesa per e non una Chiesa contro.

Ma il dialogo pacifico e costruttivo tra Islam e Cristianesimo non è solo possibile, è già una realtà, come testimonia il documento di Abu Dhabi sulla Fratellanza Umana per la pace mondiale e la convivenza comune, firmato nel 2019 da Papa Francesco e dal Grande Imam di al-Azhar, Ahmad al-Tayyib (Papa Francesco & al-Tayyib 2019). Tuttavia, quello che conta più degli incontri tra i rappresentanti religiosi è il sentire popolare, e se Mār Mūsā per cristiani e musulmani è un luogo di comune preghiera e ritrovo, allora questo basta a continuare su questa strada.

Riferimenti bibliografici

- Abu-Nimer, Mohammed, & Khoury, Amal, & Welty, Emily. 2007. *Unity in Diversity. Interfaith Dialogue in the Middle East*. Washington DC: United States Institute of Peace Press.
- Benedetto XVI (Papa). 2009. *Caritas in veritate. Lettera enciclica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Borrman, Maurice. 2008. *Cristiani e musulmani. Quattro precursori di un dialogo possibile: Massignon, Abd el-Jalil, Gardet, Anawati*. Roma: Urbaniana University Press.
- . 2016. *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*. Roma: Urbaniana University Press.
- Caponigro, Gabriella (a cura di). 2017. *Figli di Abramo. Il dialogo fra religioni cinquant’anni dopo «Nostra aetate»*. Pisa: ETS.
- CEI = Conferenza Episcopale Italiana (a cura di). 2008. *La Sacra Bibbia*. Città del Vaticano.

La “Chiesa dell'Islam”

- no: Libreria Editrice Vaticana.
- Cristiano, Riccardo. 2017. *Paolo Dall'Oglio. La profezia messa a tacere*. Milano: San Paolo Edizioni.
- 2020. *Dall'Oglio. Il sequestro che non deve finire*. Roma: Castelvecchi.
- Dall'Oglio, Paolo. 2011a. *Innamorato dell'Islam, credente in Gesù*. Milano: Jaca Book.
- 2011b. *La sete di Ismaele. Siria, diario monastico islamo-cristiano*. Verona: Gabrielli Editori.
- 2013. *Collera e luce. Un prete nella rivoluzione siriana*. Verona: EMI.
- Filoramo, Giovanni, & Lupieri, Edmondo, & Pricoco, Salvatore. 2006. *Storia del cristianesimo. Vol. 1: L'antichità*. Roma/Bari: Laterza.
- Francesco (Papa) & al-Tayyib, Ahmad. 2019. *Documento sulla Fratellanza Umana per la pace mondiale e la convivenza comune*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Francesco (Papa). 2020. *Fratelli tutti. Lettera enciclica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Gioia, Francesco (a cura di). 2013. *Il dialogo interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica (1963-2013)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Gregorios III Laham. 2006. “La Chiesa degli arabi, una speciale responsabilità”, *Centro Internazionale di Studi e Ricerche Oasis* 3.
- Istituto Centrale per il Restauro (a cura di). 1998. *Il restauro del Monastero di San Mosè l'Abissino, Nebek, Siria*. Roma: Ministero degli Affari Esteri.
- Khaddour, Kheder. 2019. “Localism, War, and the Fragmentation of Sunni Islam in Syria”. Washington: Carnegie Endowment for International Peace. 1-16.
- Massignon, Louis. 2002. *L'ospitalità di Abramo. All'origine di ebraismo, cristianesimo e islam*. Milano: Medusa Edizioni.
- de Montjou, Guyonne. 2014. *Mar Moussa: Un monastère, un homme, un désert*. Paris: Albin Michel.
- Mourad, Jacques. 2019. *Un monaco in ostaggio. La lotta per la pace di un prigioniero dei jihadisti*. Torino: Effatà.
- Moussalli, Habib. 1996. “I cristiani di Siria”, Pacini, Andrea (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli. 311-321.
- Norelli, Enrico. 2018. *La nascita del cristianesimo*. Bologna: Il Mulino.
- O'Neill, Shaun. 2020. *A Church of Islam. The Syrian Calling of Father Paolo Dall'Oglio*. Eugene: Wipf & Stock.
- Perrone, Lorenzo. 2010. “Abraham, père de tous les croyants. Louis Massignon et l'oecuménisme de la prière”, *Proche-Orient chrétien* 60. 100-133.
- Paolo VI (Papa). 1965. *Nostra Aetate. Dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/

- ii.vatican.council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_it.html (ultimo accesso 12/07/2022).
- . 2004. *Ecclesiam suam. Lettera enciclica per quali vie la Chiesa cattolica debba oggi adempiere il suo mandato*. Roma: Paoline.
- Prinzivalli, Emanuela. 2015. *Storia del cristianesimo. L'età antica (secoli I-VII)* (Vol. 1). Roma: Carocci.
- Prinzivalli, Emanuela, & Simonetti, Manlio. 2012. *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*. Brescia: Morcelliana.
- Rizzi, Giovanni (a cura di). 1997. *La centesima eresia*. Milano: Centro Ambrosiano.
- Saccone, Carlo. 2011. “Il ‘secondo Occidente’. Breve storia della ricezione del fenomeno Islam dalle origini ai nostri giorni”. *Rivista di studi indo-mediterranei* 1. 1-14.
- Segretariato per i non cristiani. 1984. “L’atteggiamento della chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione”. Dicastero per il dialogo interreligioso. <https://www.dicasteryinterreligious.va/dialogo-e-missione-1984/?lang=it> (ultimo accesso 12/07/2022).
- Smith, Jane. 2007. *Muslims, Christians, and the Challenge of Interfaith Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.
- Szanto, Edith. 2008. “Inter-Religious Dialogue in Syria. Politics, Ethics and Miscommunication”. *Political Theology* 9. 93-113.
- Ventura, Alberto (a cura di). 2010. *Il Corano*. Milano: Mondadori.
- Zilio-Grandi, Ida. 2005. “Le opere di controversia islamo-cristiana nella formazione della letteratura filosofica araba”, D’Ancora, Cristina (a cura di), *Storia della filosofia nell’Islam medievale. Vol I*. Torino: Einaudi. 101-136.