



**RACCONTARSI
E LASCIARSI
RACCONTARE.**
Esperimenti di dialogo
islamo-cristiano

A cura di Andrea Pacini

Marsilio

Indice

Copertina

Indice

Colophon

Frontespizio

Introduzione di Andrea Pacini

Gli autori

Il progetto di ricerca

Francesca Peruzzotti, *Quando il pensiero cristiano si confronta con il Corano*

1. Claude Geffré: Parola e differenza
2. Christian de Chergé: Parola e Corano
3. La forma della Parola

Paolo Monti, *Se stessi come interlocutori: soggetti e interpretazioni nel dialogo interreligioso*

1. La filosofia come tessitura
2. La proposta modernista di Abdenour Bidar
3. Il dialogo come nuovo fondamento della coscienza credente
4. Modernità e Cristianesimo
5. Le condizioni del dialogo interreligioso

Ines Peta, *I musulmani e i Vangeli: la questione della falsificazione*

1. Il tahrîf nel Corano
2. Il tahrîf nella letteratura islamo-cristiana
3. Ibn Hazm e l'inattendibilità dei Vangeli
4. La continuità tra Vangeli e Corano
5. Il Radd al-jamîl e l'attendibilità dei Vangeli
6. La dimensione trasformativa del dialogo interreligioso

Bishara Ebeid, *Le "religioni abramitiche": due letture arabe*

- 1.1 «Un'unica religione in tre manifestazioni»

- 1.2 La nozione di “religioni abramitiche”
- 1.3 Il dialogo interreligioso
- 2.1 Convivere nella diversità
- 2.2 Le religioni abramitiche nella prospettiva musulmana
- 2.3 Le religioni abramitiche nella prospettiva cristiana
- 2.4 Dialogo vs. evangelizzazione?
- Conclusioni

Paolo Maggiolini, *La diplomazia vaticana in Medio Oriente*

- 1. La Santa Sede nelle relazioni internazionali
- 2. La libertà religiosa faro nell'azione internazionale
- 3. I casi di Marocco, Israele e Palestina
- 4. I Paesi del Golfo: quale idea di cittadinanza?
- 5. La diplomazia come forma di dialogo

Stella Cogliervina, *Religioni e Unione europea*

- 1. Dialogo interreligioso e istituzioni pubbliche
- 2. Le iniziative dell'Unione europea da Delors a oggi
- 3. Le caratteristiche del dialogo secondo i Trattati dell'UE
- 4. Le iniziative più rilevanti
- 5. Dialogo interreligioso o strumento di governance?

Antonio Angelucci, *Le famiglie cristiano-musulmane in Italia*

- 1. L'attenzione della Chiesa alle famiglie dispari
- 2. Concentrarsi sulla relazione, non sulla paura
- 3. L'opportunità di abbandonare la logica della dispensa

Laura Silvia Battaglia, *Coppie miste nella società italiana.*

Dall'esistenza alla coesistenza

- 1. Migrazione e restrizioni culturali nei matrimoni misti
- 2. Il contesto italiano
- 3. Il campione scelto
- 4. I fattori di formazione delle coppie
- 5. Le storie
- 6. Scelte di coppia tra sottomissione, inclusione e ibridazione

Viviana Premazzi, *Il meticciano all'oratorio*

1. Perché sono importanti gli oratori
2. Buone pratiche, grandi fatiche
3. Un supplemento di cultura

Abdelmajid Charfi, *Le mutazioni dell'istituzione religiosa islamica nell'era della globalizzazione*

1. Il declino degli ulema
2. Islam tradizionale e Islamismo: concorrenza, rivalità, imitazione
3. Una religiosità ibrida
4. Pulsioni anti-moderne

Conclusioni di Martino Diez

Il progetto *Conoscere il meticciato, governare il cambiamento*
è promosso dalla Fondazione Internazionale Oasis



Realizzato con il contributo di



Direttore scientifico

Martino Diez

Redazione

Michele Brignone

Chiara Pellegrino

Segreteria di progetto

Claudio Fontana

Francesca Miglio

© 2018 by Marsilio Editori® s.p.a. in Venezia

Prima edizione digitale 2018

ISBN 978-88-317-4432-4

www.marsilioeditori.it

ebook@marsilioeditori.it

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.

È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Raccontarsi e lasciarsi raccontare

Esperimenti di dialogo islamo-cristiano

A cura di Andrea Pacini

Marsilio

Le “religioni abramitiche”: due letture arabe

Bishara Ebeid

I rapporti tra la Chiesa cattolica e l’Islam sono radicalmente mutati con il Concilio Vaticano II: mentre in precedenza erano stati fondati prevalentemente sul sospetto, l’inimicizia e l’antagonismo, si sono ora trasformati in un senso dialogico orientato alla reciproca conoscenza.¹ La centralità di tale cambiamento emerge dai due paragrafi che il Concilio ha dedicato all’Islam:

Il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in particolare i musulmani, i quali, professando di avere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso che giudicherà gli uomini nel giorno finale (*Lumen Gentium* n. 16).

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 (*Nostra Aetate* n. 3).

I due testi del Concilio valorizzano gli elementi di fede comuni al Cristianesimo e all’Islam quali il fatto di credere in un unico Dio e nel Giorno del Giudizio o di praticare il digiuno e l’elemosina. È poi menzionata la fede di Abramo che, peraltro, è comune anche all’Ebraismo (*Nostra Aetate* n. 4).² Per il Concilio, perciò, la fede di Abramo e in Abramo, pur essendo presentata per l’Islam in termini soggettivi («professando di avere la fede di Abramo», «a cui la fede islamica volentieri si riferisce»), è l’elemento che giustifica il dialogo. Questa posizione è stata fatta propria non soltanto dalla Chiesa cattolica, ma anche da quella ortodossa nell’espressione del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli.

L’idea che Abramo sia il punto di congiunzione fra le tre religioni monoteiste fu formulata già nei primi decenni del XX secolo

dall'orientalista francese Louis Massignon (m. 1962).³ Nella sua visione, Abramo unisce e al contempo divide le tre religioni: per Massignon gli ebrei sono chiamati a riconoscere che l'identità etnica non è l'unico criterio di fede, i cristiani devono accettare l'esistenza di una fede abramitica al di fuori della Chiesa, i musulmani infine devono riconoscere che la fede abramitica ha il suo culmine in Cristo e nella sua opera salvifica.⁴

Il pensiero di Massignon ha certamente esercitato un influsso sul Concilio Vaticano II, ma il ruolo decisivo in questo senso l'ha svolto probabilmente⁵ un suo discepolo, Youakim Moubarac (m. 1995),⁶ sacerdote libanese maronita autore di una tesi di dottorato sulla figura di Abramo nel Corano.⁷ Moubarac, che partecipò al Concilio tra gli anni 1962-1965, considerava l'Islam nel suo tratto abramitico come parte del Testamento biblico. A suo avviso la figura di Abramo e la benedizione concessa al figlio Ismaele fanno degli arabi musulmani, discendenti di quest'ultimo, uno dei popoli biblici e parte quindi del disegno salvifico di Dio.⁸ Essi rimasero però un popolo biblicamente "desertico" e "negativo", privi cioè di un Libro Sacro fino all'arrivo dell'Islam e del Corano. L'effetto della benedizione abramitica, spiega ancora Moubarac, non viene meno nonostante l'Islam non riconosca alcuni fondamenti essenziali della fede cristiana.⁹

A partire da questi spunti, la nozione di "religioni abramitiche" ha assunto un ruolo chiave per sviluppare una teologia dell'altro, venendo ripresa e sviluppata anche da autori musulmani oltreché cristiani mediorientali. In questo contributo proponiamo un'analisi critica di due recenti opere i cui autori hanno compreso e utilizzato questa nozione con finalità diverse. Si tratta di *Al-Lâhût al-'arabî wa usûl al-'unf al-dînî* ("La teologia araba e le radici della violenza religiosa") di Yousef Ziedan¹⁰ e di *Al-Rahâba al-ilâhiyya. Lâhût al-âkhar fî l-masîhiyya wa-l-islâm* ("L'ospitalità divina: la teologia dell'altro nel Cristianesimo e nell'Islam") di due teologi libanesi: il cristiano maronita Fadi Daou e la musulmana sunnita Nayla Tabbara.¹¹

1.1 «Un'unica religione in tre manifestazioni»

Per Ziedan Ebraismo, Cristianesimo e Islam sono un'«unica religione in tre manifestazioni».¹² Partendo da questo presupposto l'autore

rifiuta la scienza delle religioni comparate quale strumento di analisi. A questa disciplina, molto utilizzata dagli studiosi occidentali e da alcuni intellettuali arabi musulmani, egli preferisce il cosiddetto “metodo del legame tradizionale” che consiste nell’individuare il filo rosso che unisce le tre religioni.¹³ Nel suo studio l’autore vuole dimostrare essenzialmente tre tesi: 1) la sostanza delle tre religioni è “una” ma si esprime in maniera diversa a causa di fattori culturali; 2) l’influenza reciproca non è legata all’elemento cronologico, nel senso cioè che la religione che viene dopo perfezionerebbe quella precedente, ma a fattori culturali e geografici; 3) la zona della Mesopotamia e della grande Siria è l’area culturale in cui si è sviluppata la cosiddetta “teologia araba” che, in ultima analisi, rappresenta il fondo religioso comune alle tre manifestazioni.¹⁴ Secondo Ziedan, comprendere il rapporto tra le religioni monoteiste alla luce di una storia comune consente di capire il passato e aiuta a superare la crisi che segna il difficile presente di questa area culturale.¹⁵

Ziedan parte dall’immagine che la Torah offre di Dio e dei suoi profeti per spiegare come il fattore geografico-culturale abbia inciso sulla formazione delle tre religioni. Secondo l’autore, il Dio dell’Antico Testamento, non pienamente riconosciuto dai musulmani, si manifesta in modi contrastanti: talvolta è un Dio buono, talvolta un Dio cattivo. Queste immagini - spiega - si caratterizzano per un grande antropomorfismo: il Dio dell’Antico Testamento è legato più alla terra che al cielo, si manifesta infatti nella tenda o nel tempio, è il Dio vinto da Giacobbe (al quale concede di cambiare nome in Israele) ed è legato esclusivamente al popolo ebraico.¹⁶ Per quanto le tradizioni giudaica e cristiana abbiano elaborato interpretazioni allegoriche di questa immagine divina, esse non avrebbero risolto fino in fondo la contraddizione. Proprio per questa ragione alcuni cristiani, come Marcione, rifiutarono l’Antico Testamento nella convinzione che il Dio che in esso si rivela non potesse essere identificato con quello del Nuovo Testamento.¹⁷ Un altro elemento problematico, secondo l’autore, sarebbe l’immagine che l’Antico Testamento offre dei profeti, a cui talvolta attribuisce comportamenti e atti disdicevoli: la disobbedienza di Adamo,¹⁸ il peccato che Lot ha commesso con le sue figlie,¹⁹ il peccato di Davide con la donna che sarebbe diventata la madre di Salomone,²⁰ ecc.

Queste sembrano essere le ragioni per cui l'Islam non riconosce pienamente la rivelazione dell'Antico Testamento e ritiene che il messaggio originario sia stato falsificato.²¹ Secondo Ziedan il Cristianesimo ha risolto il problema della predilezione di Dio per un solo popolo aprendo il messaggio a tutte le genti, pur continuando a considerarsi la continuazione della religione ebraica e il compimento delle profezie relative all'arrivo del Messia. Il Cristianesimo definisce tale apertura "esodo" (*khurûj*) dalla terra di Israele.²²

La lettura di Ziedan della storia del Cristianesimo primitivo è particolare e, purtroppo, costellata di inesattezze dovute alla sua scarsa conoscenza della materia o alla volontà di dimostrare a ogni costo la *sua* verità storica e teologica. Secondo la ricostruzione dell'autore, la scissione definitiva tra Cristianesimo e Giudaismo risalirebbe al III secolo, a seguito della rapida diffusione del Vangelo in tutto l'Impero romano. Nello stesso periodo tra i cristiani iniziano le discussioni in merito alla natura di Cristo. Il nostro autore però ignora il dibattito sulla Trinità, che pure è legato a quello cristologico, e ritiene che la scelta di identificare quattro Vangeli canonici a discapito di quelli apocriefi rispecchi il desiderio della Chiesa maggioritaria di fornire un'unica immagine di Cristo, quella del Dio-uomo, escludendo le immagini-opinioni di circoli minori definiti "eretici". Sulla questione cristologica Ziedan in parte si allinea alla tradizione coranica secondo la quale Cristo è un semplice profeta e non il Verbo di Dio incarnato, in parte se ne discosta riconducendo l'idea della natura divina di Cristo alla cultura pagana delle terre in cui il messaggio cristiano si è diffuso: i pagani infatti «non vedevano male l'idea della divinizzazione dell'uomo né quella dell'umanizzazione della divinità».²³ Ziedan identifica la cultura pagana con quella egizia e quella ellenistica. A suo dire, infatti, l'ortodossia copta conterrebbe molti elementi provenienti dalla cultura pagana proprio perché si è sviluppata in Egitto.²⁴

A differenza del mondo egizio e greco, la cultura della Mesopotamia, della grande Siria e della penisola arabica, che Ziedan definisce "cultura araba", non avrebbe mai potuto accettare di divinizzare l'essere umano né di umanizzare il divino.²⁵ L'autore sembra però ignorare volutamente la presenza pagana e greco-romana nella zona della Mesopotamia e della grande Siria nonché il ruolo della civiltà siriana.

La discussione cristologica, per Ziedan, rispecchia due diverse idee del rapporto uomo-Dio. Nella cultura egizia e greca esisteva infatti l'idea del dio che si fa uomo e dei semi-dei, da cui sarebbe originata l'immagine del Dio incarnato; la cultura araba invece avrebbe accettato Cristo come profeta coerentemente con la sua comprensione del profetismo.²⁶ A sostegno della sua teoria, l'autore cita la disputa tra Cirillo e Nestorio. Appartenendo alla cultura egizia e greca Cirillo poteva accettare il titolo di *Theotókos* ("genitrice di Dio") per Maria, mentre Nestorio, definito di cultura «araba della Mezzaluna fertile», non lo poteva fare proprio.²⁷

Oltre a Nestorio, l'autore menziona altre dottrine nate nella «zona culturale araba» e definite eretiche.²⁸ Secondo la Chiesa (ma non secondo l'autore) eretici furono gli ebioniti,²⁹ Paolo di Samosata,³⁰ Luciano di Antiochia,³¹ Ario³² e Macedonio.³³ Queste, per Ziedan, erano eresie di tipo cristologico (non trinitario) perché consideravano Cristo come un semplice profeta negandone il carattere divino e sottolineando il monoteismo assoluto. L'interpretazione però regge soltanto per gli ebioniti e Paolo di Samosata, mentre non vale per le altre eresie, che ruotarono intorno alla relazione tra le persone divine nella Trinità. Tutti questi autori, secondo Ziedan, erano arabi ma portavano nomi greci, perché la tradizione voleva che dopo l'ordinazione il nuovo sacerdote assumesse un nome greco.³⁴ È chiaro che Ziedan fa un'analisi parziale di queste eresie tralasciando volutamente alcuni aspetti per dimostrare la sua tesi secondo la quale tali dottrine sarebbero semplicemente una lettura araba del messaggio cristiano.

Dalle eresie trinitarie l'autore passa a quelle cristologiche di Apollinare di Laodicea,³⁵ Nestorio, Eutiche³⁶ e Sergio.³⁷ Nella dottrina di Apollinare, fondata sul platonismo e sul pensiero greco, Ziedan vede l'origine delle posizioni di Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia, due cristologie antiochene elaborate contro il monofisismo di Apollinare.³⁸ Ziedan non menziona il fatto che Apollinare e gli altri autori di interpretazioni cristologiche ritenute poi "etiche" riconoscevano il dogma trinitario e cercavano di rispondere alla domanda su come il Verbo si unisca all'uomo in Cristo. Per Ziedan, invece, queste eresie affermavano che Cristo era un semplice uomo e profeta.

Quanto al monotelismo, l'ultima eresia cristologica dell'età antica (VIII secolo), esso non avrebbe avuto come nodo centrale la discussione sulla volontà di Cristo, ma ancora una volta il monoteismo. Affermando la fede in un unico Dio con un'unica energia e un'unica volontà, il monotelismo, secondo Ziedan, avrebbe infatti messo l'accento sull'unità divina. A questo proposito non si può non constatare il travisamento operato dall'autore circa il contenuto della dottrina monotelita, per la quale in realtà il Cristo Dio-uomo è un'ipostasi a cui ineriscono due nature, ma una sola energia e volontà.

Lungo l'intera carrellata storica Ziedan sostiene che non solo Nestorio e i suoi seguaci ma tutti i cristiani della zona di Antiochia fossero arabi o comunque di cultura araba,³⁹ il che è del tutto inverosimile: anche ammettendo l'arabicità dei nestoriani, resterebbe infatti vero che in quest'area vi erano anche giacobiti (siri monofisiti) e calcedonesi (bizantini ortodossi), oppositori della dottrina nestoriana (o araba, come pretende Ziedan).

In realtà tutta l'analisi dell'autore è finalizzata a dimostrare che il Corano rappresenta la perfetta manifestazione della teologia araba, anzi è la vera teologia araba, che è stata capace di risolvere le aporie create dalle teologie ebraiche e cristiane riformulando l'intero pensiero a partire dalla propria comprensione di Dio e della profezia.⁴⁰ Nel Corano, infatti, non ricorrono espressioni che attribuirebbero a Dio caratteristiche negative, come invece accade nell'Antico Testamento e i profeti vengono descritti in modo coerente alla loro dignità.⁴¹ Secondo Ziedan, il Corano ha risolto anche la problematica cristologica affermando che Dio è uno, non ha alcun figlio, e Gesù Cristo, nato miracolosamente dalla vergine Maria, è il profeta di Dio.⁴² I musulmani, afferma l'autore, non hanno risolto la questione con la filosofia e la ragione, strumenti propri dei cristiani, ma attingendo direttamente alla Parola divina resa manifesta nel Corano. Dall'analisi, inoltre, emerge chiaramente come Ziedan faccia propria la confusione presente nel Corano tra la generazione eterna del Verbo da una parte e l'incarnazione dall'altra.⁴³

Nel sesto capitolo Ziedan considera infine la teologia islamica (*'ilm al-kalâm*), definendola come il proseguimento naturale della teologia araba cristiana.⁴⁴ Il *kalâm*, infatti, sarebbe nato nella zona geografica della grande Siria e della Mesopotamia e avrebbe subito l'influenza

della teologia cristiana su questioni quali la libertà umana, il destino e gli attributi divini. Secondo Ziedan, tale influenza è dimostrata dalla volontà di negare alla sostanza divina qualsiasi attributo e di considerare gli attributi divini come creati al fine di affermare l'unità e l'unicità di Dio.

1.2 La nozione di “religioni abramitiche”

Nella sua opera Ziedan offre una personale interpretazione della nozione di “religioni abramitiche”. Ebraismo, Cristianesimo e Islam sarebbero tutte e tre religioni profetiche e abramitiche, fondate sulla fede nel Dio unico di Abramo, seppure espressa in modi diversi.⁴⁵ Ziedan arriva a considerare le tre manifestazioni storiche come un'unica religione, abramitica appunto,⁴⁶ cosa quasi completamente inedita nel pensiero islamico. A differenza di quanto accade tradizionalmente nell'Islam, egli infatti non accusa ebrei e cristiani di aver falsificato le loro Scritture⁴⁷ e ritiene che le dottrine trinitaria e cristologica siano il risultato naturale dell'incontro del Cristianesimo con la cultura greca ed egizia. In altre parole, l'ortodossia cristiana sarebbe l'esito di un processo d'inculturazione che avrebbe allontanato il Cristianesimo dalla dottrina originale.

Un altro aspetto interessante nella sua interpretazione è la critica allo studio comparato delle religioni, in risposta a studiosi come Harry A. Wolfson, secondo i quali alcune eresie cristiane avrebbero influenzato la dottrina musulmana.⁴⁸ Ziedan confuta queste teorie avvalendosi ancora una volta della nozione di “religioni abramitiche”: in sostanza le somiglianze tra l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam non significherebbero un'influenza delle prime due sullo sviluppo della terza, ma confermerebbero che l'Islam è la manifestazione ultima della medesima verità, la “religione abramitica” per eccellenza.

1.3 Il dialogo interreligioso

L'ultima parte del libro è dedicata al dialogo interreligioso tra le religioni abramitiche.⁴⁹ Secondo l'autore esso costituisce un'opportunità sia per il musulmano, che può così comprendere come la fede cristiana non sia totalmente errata, sia per il cristiano, che a

sua volta potrebbe rendersi conto del fatto che l'Islam è la manifestazione perfetta di quella verità della quale anch'egli partecipa. L'autore però non è oggettivo nella sua analisi⁵⁰ e sottopone a dure critiche la Chiesa copta d'Egitto, segno della sua difficoltà a prendere le distanze dalle polemiche tradizionali.

Ziedan spiega infine che la rivoluzione religiosa contro la tradizione è un fenomeno tipico e ricorrente nelle "religioni abramitiche", che definisce "esodo". Esodo fu la rivoluzione di Cristo contro il fariseismo ebraico, esodo la rivolta di Muhammad contro l'idolatria dell'Arabia, esodo le rivoluzioni suscitate dalle "eresie" contro l'"ortodossia" in ciascuna delle religioni abramitiche.⁵¹ A volte però l'esodo può diventare violento o assumere connotazioni politiche, come oggi accade con i gruppi terroristici islamisti, ma anche con le iniziative militari delle potenze occidentali che per un musulmano sono percepite come espressione del Cristianesimo.⁵²

2.1 Convivere nella diversità

Fadi Daou e Nayla Tabbara sono gli ideatori della fondazione ADYAN ("religioni"), nata in Libano per promuovere il dialogo interreligioso. In *Al-Rahâba al-ilâhiyya. Lâhût al-âkhar fî l-masîhiyya wa-l-islâm*⁵³ si propongono di mostrare come si può accogliere l'"altro" nella propria religione.

Il primo capitolo del volume presenta i fondamenti evangelici del rapporto con l'altro alla luce dell'incontro di Cristo con il centurione,⁵⁴ la cananea⁵⁵ e la samaritana,⁵⁶ che diventano modelli d'incontro dei cristiani con i fedeli di altre religioni. Gesù non guarda il mondo attraverso il prisma dell'appartenenza confessionale, la sua chiamata alla salvezza è universale e include tutti.⁵⁷ L'universalismo è infatti uno dei fondamenti della spiritualità evangelica: il cristiano è chiamato ad amare anche il nemico e, in generale, ad andare incontro all'altro. Il nodo centrale della sua spiritualità è l'amore divino verso gli uomini, che si manifesta nell'unione tra Dio e l'uomo, attuata in Cristo e per mezzo di Cristo.⁵⁸ Esistono due forme di unione tra Dio e gli uomini: quella con i cristiani e quella con i non-cristiani, poiché anche questi ultimi hanno il loro posto nel piano della provvidenza divina. La prima forma è un'unione esplicita in cui l'uomo riconosce Cristo, il Verbo

eterno di Dio incarnato, e per mezzo di Lui arriva alla comunione con la natura divina. In questo caso l'uomo vive tale realtà nella vita sacramentale nella Chiesa e nel mondo per mezzo del mistero della fraternità includente. La seconda forma di unione è quella indiretta. Anch'essa, come la prima, si fonda sull'opera salvifica gratuita di Dio ed è propria di quanti non riconoscono la signoria di Cristo. In tal caso l'unione si realizza e si vive nel mistero dell'amore gratuito.⁵⁹ Il fondamento evangelico e teologico dell'ospitalità è pertanto l'universalità del messaggio di Cristo basato sul mistero dell'incarnazione. In Cristo, secondo la dottrina della Chiesa, noi vediamo ogni uomo poiché egli è il nuovo Adamo.⁶⁰

Il secondo capitolo analizza i fondamenti coranici dell'accoglienza. Posto che nel Libro Sacro dell'Islam il fedele di altre religioni è chiamato a volte fratello, a volte nemico, la tolleranza prescritta dal Corano per il diverso è subordinata alla sottomissione di quest'ultimo alla società musulmana.⁶¹ Nell'Islam riconoscere Dio è un atto connaturato alla natura umana (*fitra*); l'uomo infatti confessa il suo Signore già all'atto della sua creazione (Cor. 7,172).⁶² Nell'Islam, inoltre, manca la dottrina del peccato originale. Esso vede la provvidenza divina nel fatto che Dio attraverso vari strumenti, in particolar modo i profeti, ricorda all'uomo la sua unicità.⁶³

Chiariti questi punti preliminari, il capitolo illustra da una prospettiva musulmana la responsabilità dell'uomo, in quanto vicario di Dio sulla terra (cfr. Cor. 2,30), davanti al suo Creatore. L'uomo è chiamato a giudicare secondo la bilancia (*mîzân*) stabilita da Dio:⁶⁴ ciò significa che deve stare vicino ai deboli, ai poveri, alle vittime,⁶⁵ non deve mai dimenticare che tutti gli uomini sono uguali⁶⁶ e deve aiutarli a trovare la strada per riconoscere l'unicità di Dio.⁶⁷ L'esempio per eccellenza di tale atteggiamento è Abramo.

Il terzo capitolo offre un'analisi dei patti che Dio ha stipulato con l'uomo nell'Antico e nel Nuovo Testamento. L'obiettivo è sviluppare «un pensiero teologico cristiano sulla storia dell'umanità in generale, e quella dell'Islam in particolare, partendo dal patto di amore di Dio con gli uomini». ⁶⁸ Tale patto, attraverso il quale Dio si rivela, ha un carattere universale e si fonda su virtù quali la giustizia, la verità, l'amore e la misericordia. Il patto con Abramo è alla base delle religioni abramitiche ma, dal punto di vista cristiano, l'alleanza per

eccellenza è quella che Dio conclude in Gesù.⁶⁹ Cristo è la pienezza dell'agire divino. Tuttavia, per quanto sia perfetto, non è necessariamente l'ultimo atto. Dio, infatti, può ispirare in maniera particolare profeti e saggi di altre religioni per farsi conoscere a tutti gli uomini.⁷⁰

Il quarto capitolo indaga lo statuto di Ebraismo e Cristianesimo dal punto di vista islamico. Gli autori del libro propongono un'esegesi storico-teologica dei versetti coranici che trattano del rapporto tra l'Islam e le Genti della Scrittura (*ahl al-Kitâb*) esaminandoli in ordine cronologico e nel loro contesto storico.⁷¹ L'Islam è nato inizialmente con lo scopo di unificare in sé l'Ebraismo e il Cristianesimo a due condizioni: il riconoscimento di Gesù Cristo come il Messia (cosa che gli ebrei negavano), e il rifiuto della natura divina di Cristo e della conseguente dottrina della Trinità (cosa che i cristiani non accettavano).⁷² Sperimentando il rifiuto di entrambe le religioni, l'Islam si separò da esse.⁷³ È in questo contesto che dev'essere letta l'accusa di falsificazione dei testi sacri rivolta agli ebrei e ai cristiani. Citando le interpretazioni dell'esegeta classico al-Tabarî e dell'esegeta moderno 'Abd al-Bashîr Sharafî, gli autori del libro spiegano come l'accusa di falsificazione sia riferita all'esegesi e non al testo sacro in sé.⁷⁴ Ciò troverebbe conferma anche in altri versetti coranici⁷⁵ che invitano a unirsi all'Islam nel senso generale del termine, ossia a una delle religioni abramitiche secondo le condizioni spiegate sopra.

Il fallito tentativo di inglobare Ebraismo e Cristianesimo avrebbe favorito lo sviluppo dell'Islam come religione distinta dalle precedenti⁷⁶ e spiegherebbe anche la presenza nel Corano di versetti sempre più critici verso le altre due religioni, soprattutto circa la dottrina della divinità di Cristo e della Trinità.⁷⁷ Anche in questa fase, però, il Corano non nega che le religioni delle Genti della Scrittura siano divinamente ispirate e specifica che la salvezza non è una questione di identità religiosa ma di fede e opere.⁷⁸ Dio accetta la diversità perché essa diventi un segno della futura unificazione.⁷⁹

2.2 Le religioni abramitiche nella prospettiva musulmana

Anche il libro di Fadi Daou e Nayla Tabbara fonda la sua proposta di

teologia dell'altro sulla nozione di "religioni abramitiche". Secondo gli autori, nell'Islam l'incontro dell'uomo con Dio può realizzarsi in due modi: attraverso l'impronta posta nell'uomo all'atto della sua creazione, ovvero attraverso «la nostalgia per il divino»; oppure per ispirazione divina.⁸⁰

Nel Corano, Abramo è la figura esemplare di tale atteggiamento: guidato dalla disposizione naturale (*fitra*) distrugge gli idoli⁸¹ e riconosce l'unicità di Dio nella religione detta *hanafiyya*. La *hanafiyya* è, per l'Islam, il monoteismo primordiale, la strada diritta (*sirât mustaqîm*) che conduce a Dio. Secondo gli autori del libro, la *hanafiyya* era diffusa nella Penisola arabica già prima dell'Islam, là infatti vivevano monoteisti senza culti e leggi precisi.⁸² Purtroppo essi tralasciano di specificare che il termine *hanafî* in siriano significa "pagano e idolatra" e in ebraico midrashico "eretico", mentre il Corano gli attribuisce un significato opposto.⁸³ È chiaro, però, che l'obbiettivo degli autori è proporre un'esegesi del Corano che possa contribuire alla fondazione di una teologia dell'altro. In questa prospettiva va situato il commento al versetto coranico 3,19: «In verità la religione, presso Dio, è l'Islam». Qui il termine Islam non si riferirebbe alla religione del profeta Muhammad in senso stretto, secondo l'interpretazione più diffusa nei commentari medievali, ma all'Islam nel senso generale di "sottomissione a Dio", ovvero alla fede di Abramo.⁸⁴ L'Islam meccano perciò può considerarsi un Islam *hanafî* e abramitico. Abramo e la sua religione divengono il *typos* di ogni fede che porta alla conoscenza del Dio unico: per questo l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam possono essere definiti "religioni abramitiche".

2.3 Le religioni abramitiche nella prospettiva cristiana

Il volume dedica poi un'ampia riflessione al patto che nella Genesi Dio stringe con Abramo e che segna l'inizio di una nuova relazione degli uomini con il divino, diventando il fondamento delle tre religioni monoteiste. Benché stretto con un solo popolo, tale patto - notano gli autori - è universale: Dio voleva infatti che Abramo diventasse una benedizione per tutte le tribù della terra.⁸⁵ Abramo diviene così un simbolo della collaborazione che Dio chiede all'uomo per la realizzazione del suo piano, vale a dire la trasmissione della

benedizione divina a tutti i popoli della terra. Chi accetta il patto di Abramo deve riconoscere che non è più responsabile soltanto di se stesso ma anche degli altri.⁸⁶ Questo patto, però, non è unico né assoluto e non cancella il libero arbitrio dell'uomo: ciò risulta evidente nell'atto dello straniero Melchidesech che domanda a Dio di benedire Abramo.⁸⁷ Commentando le esclamazioni di Agar dopo l'intervento divino nella sua vita e di Abramo dopo che Dio gli ebbe dato un ariete da sacrificare al posto del figlio,⁸⁸ gli autori del libro giungono alla conclusione che il patto abramitico si manifesta nella vita quotidiana delle persone e non necessita perciò di forma scritta.⁸⁹

L'alleanza con Mosè assume un carattere nuovo: esso è la continuazione del patto di Abramo ma questa volta in forma scritta. Con questo patto, che diventerà la Sacra Scrittura del popolo ebraico, Dio chiede al fedele di agire secondo la sua Legge.⁹⁰ È la nascita della religione ebraica, intesa come un ramo dell'albero della relazione abramitica tra Dio e gli uomini. La Chiesa, vedendo nella Torah una Scrittura Sacra, riconosce l'autenticità della rivelazione divina ad Abramo, Mosè e agli altri profeti ma a una condizione: che tutto sia letto alla luce di Cristo, pienezza della rivelazione divina.⁹¹

Per ciò che riguarda l'Islam, gli autori fondano la loro argomentazione sull'insegnamento del Concilio Vaticano II secondo il quale l'Islam, per mezzo del patto con Abramo, si fa prossimo al Cristianesimo. La domanda, però, è se la Chiesa possa riconoscere nell'Islam un rinnovamento del patto con Abramo (come nel caso di Mosè), se possa cioè considerare l'Islam un ramo dell'albero della salvezza divina, che nel VII secolo avrebbe portato un frutto dal sapore abramitico. Per rispondere alla domanda gli autori presentano criticamente il pensiero di Michel Hayek e di Youakim Moubarac, i quali non pongono l'Islam nel piano salvifico di Dio ma riconoscono una rivelazione divina nell'azione di Muhammad.⁹²

Secondo gli autori, queste due posizioni possono essere superate senza il rischio di tradire i principi teologici del Cristianesimo. Riconoscere nel Corano una rivelazione e in Muhammad una dimensione profetica sarebbe infatti possibile alla luce di una nuova comprensione cristiana del fattore "tempo". Posto che il cristiano può spiegare il ruolo dell'Islam nella storia della salvezza soltanto alla luce del mistero di Gesù, si tratterebbe di accettare la pienezza della

rivelazione di Cristo non sul piano cronologico, ma in senso qualitativo e secondo il contenuto del suo messaggio.⁹³ In tal modo, l'Islam come religione abramitica è cronologicamente posteriore al Cristianesimo ma teologicamente antecedente a Cristo, e la profezia di Muhammad sarebbe simile a quella dei profeti dell'Antico Testamento. Gli autori del libro riconoscono tuttavia che la dottrina islamica sulla persona di Cristo e sulla Trinità rappresenti un grande ostacolo in questo senso. A loro avviso però l'ostacolo può essere superato grazie all'indagine teologica e soprattutto tramite la solidarietà spirituale.⁹⁴

2.4 Dialogo vs. evangelizzazione?

Come detto, l'Islam, nel suo senso generale, include in sé gli ebrei, i cristiani e gli zoroastriani definendoli Genti della Scrittura. Il ruolo di queste religioni è ricordare agli uomini l'unicità di Dio e condurli a Lui.⁹⁵ Quanto invece alle religioni non-monoteiste, l'Islam guarda a esse come ostacoli nella relazione dell'uomo con Dio. Tuttavia, anche in questo caso, il ruolo dei musulmani è mostrare ai pagani la vera via che conduce al Dio unico.⁹⁶ In ultima analisi, «il Corano, nella sua provvidenza educativa, provoca i musulmani ad accettare e apprezzare il principio della diversità come volontà divina e immagine dell'armoniosa unità che verrà».⁹⁷ Nel tempo, la visione di un Islam inclusivo è stata soppiantata da un'idea di Islam esclusivo. A questo proposito, gli autori citano l'abrogazione dei versetti coranici 2,62 e 5,69 che promettono la salvezza ai non-musulmani.⁹⁸ Questa concezione, che gli autori chiamano «visione beduina della *da'wâ* ["chiamata all'Islam"]», sarebbe andata affermandosi con le conquiste militari, nella convinzione che per includere l'altro nella propria religione sia necessario convertirlo.⁹⁹

Dal punto di vista cristiano i rapporti tra il Cristianesimo e le altre fedi si fondano invece sul riconoscimento reciproco, come stabilito dal Concilio Vaticano II.¹⁰⁰ Ciò significa che il cristiano ammette l'autenticità dell'esperienza religiosa altrui senza essere costretto a riconoscere in essa una verità assoluta. Il riconoscimento reciproco è senza dubbio il terreno fertile su cui innestare i rapporti interreligiosi, ma a tre condizioni: 1) la consapevolezza che la fonte delle religioni abramitiche è soltanto Dio; 2) la convinzione che nessuna religione

possa pretendere di possedere la verità assoluta perché questa verità è Dio stesso; 3) la necessità per ciascuna religione di considerarsi una via e non una finalità, pena il rischio di cadere nel politeismo.¹⁰¹

Posto che il dialogo onesto e autentico con l'altro non può prescindere dal riconoscimento reciproco, la domanda è se tale dialogo contravvenga o meno alla dottrina cristiana dell'evangelizzazione e alla dottrina islamica della *da'wâ*. Affrontando la questione dal punto di vista cristiano gli autori del libro ridefiniscono i concetti di "missione" e di "salvezza". La missione del cristiano perde il suo senso se non apre la dottrina della salvezza a tutti. Il Cristianesimo non deve porre la missione e l'evangelizzazione come condizione per la salvezza perché la Chiesa non è il fine ma soltanto una nave che conduce al porto della salvezza. Se lo scopo di Dio è salvare tutti, questo deve essere anche lo scopo della missione; in questo caso Dio stesso diventa il fattore "apostolico" della missione e il suo regno di pace e giustizia si realizza su tutta la terra.¹⁰² Che il dialogo sia uno strumento del piano divino per la salvezza degli uomini e una forma di evangelizzazione è del resto affermato chiaramente nel documento *Dialogo e annuncio* del 1991: «Il dialogo trova il suo posto all'interno della missione salvifica della Chiesa; per questo motivo esso è un dialogo di salvezza» (n. 39).

Riprendendo infine la "visione beduina della *da'wâ*", gli autori spiegano come essa sia contraria alla testimonianza (*shahâda*) coranica, fondata sul riconoscimento delle Genti della Scrittura.¹⁰³ I musulmani, perciò, non sono chiamati a imporre agli altri l'Islam in quanto religione, ma a testimoniare l'unicità di Dio perché «l'altro è uno specchio di Dio, la via per mezzo della quale si può arrivare a Lui, poiché ciascun uomo porta in sé lo spirito o soffio di Dio (cfr. Cor. 38,72)». ¹⁰⁴

Conclusioni

Come si è visto, la nozione di "religioni abramitiche" è alla base di due diverse letture dei rapporti tra Cristianesimo e Islam. Nella proposta di Ziedan le religioni abramitiche sono tre diverse manifestazioni di una medesima verità. Benché il fine dell'autore sia placare le tensioni tra musulmani e cristiani in Egitto spiegando che alla base delle due

religioni vi è un'unica sostanza, il suo metodo di analisi storico-dottrinale, la critica alla Chiesa copta, il fatto di considerare l'Islam come verità manifestatasi in maniera perfetta e il dogma trinitario come inculturazione del messaggio cristiano primitivo nella cultura greco-egiziana, lo collocano nel solco del pensiero musulmano tradizionale e lo rendono invisibile ai cristiani mediorientali. Nella sua proposta la religione abramitica per eccellenza resta l'Islam. Questo approccio in realtà rivela una mancanza di esperienza in materia di dialogo interreligioso, oltreché assenza di realismo.

Il lavoro di Daou e Tabbara si concretizza invece in una vera proposta di teologia dell'altro fondata sulla Bibbia e sul Corano, che rivela tutta l'esperienza maturata dagli autori nell'ambito del dialogo interreligioso e il loro desiderio di comporre un manuale utile sia a livello scientifico sia nella vita quotidiana. Nella loro riflessione la nozione di "religioni abramitiche" conosce uno sviluppo notevole: essa è la fede nel Dio unico di Abramo, comune all'Ebraismo, al Cristianesimo e all'Islam. Dal punto di vista cristiano considerare l'Islam una religione abramitica significa ritenerlo portatore di una profezia teologicamente situabile prima di Cristo, simile cioè a quelle dell'Antico Testamento. In tal modo la proposta di Daou e Tabbara, partendo dalla conoscenza dell'altro, giunge a riconoscere nella religione altrui una forma di rivelazione divina al fine di creare una solidarietà spirituale tra i credenti. Questa è la strada che consente di trovare ospitalità nella teologia dell'altro.

¹ Sui rapporti tra Chiesa cattolica e Islam fino all'epoca moderna si veda Ludwig Hagemann, *Cristianesimo contro Islam. Una storia di rapporti falliti*, Salerno editrice, Roma 2001.

² Sulla figura di Abramo nelle tre religioni monoteiste si veda Karl-Josef Kuschel, Marcel Poorthuis, *The Theology of Nostra Aetate on Islam and Judaism*, in Paul van Geest e Roberto Regoli (a cura di), *Suavis Laborum Memoria: Chiesa, Papato e Curia Romana tra storia e teologia. Scritti in onore di Marcel Chappin SJ per il suo 70° compleanno*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2013, pp. 320-323; Joachim Gnilka, *Bibbia e Corano. Che cosa li unisce, che cosa li divide*, Ancora, Milano 2006, pp. 104-114; Karl-Josef Kuschel, *La controversia su Abramo. Ciò che divide e ciò che unisce ebrei, cristiani e musulmani*, Paideia, Brescia 1996.

³ Louis Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, Arrault imprimeur, Tours (riedizione Cerf, Paris 1997).

⁴ Cfr. Marcel Poorthuis, *The Theology*, p. 324.

⁵ Moubarac ha ampliato l'idea già sviluppata da alcuni ebrei convertiti al Cattolicesimo, che descrivevano la loro conversione nei termini di quella di Abramo. Cfr. Marcel Poorthuis, *The Theology*, pp. 325-335. Si veda anche Maurice Borrmans, *Dialogues, rencontres et points de contact entre Musulmans et Chrétiens dans une dimension historique*, I.S.U. Università Cattolica, Milano 2007, pp. 32ss.

⁶ Sulla vita e sulle opere di Moubarac si veda Georges Corm, *Youakim Moubarac, Un homme d'exception*, Librairie Orientale, Bayrût 2004.

⁷ Youakim Moubarac, *Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam: étude critique des textes coraniques suivie d'un essai sur la représentation qu'ils donnent de la religion et de l'histoire; avec un Liminaire de Louis Massignon*, Vrin, Paris 1958.

⁸ Youakim Moubarac, *Pentalogie Islamo-Chrétienne, tome III: L'Islam et le dialogue Islamo-chrétien*, Éditions du cénacle libanais, Bayrût 1972-1973, pp. 103-115.

⁹ *Ibi*, pp. 115-131.

¹⁰ Yousef Ziedan, *Al-Lâhût al-'arabî wa usûl al-'unf al-dînî*, Dâr al-shurûq, al-Qâhira 2010². Intellettuale egiziano, Yousef Ziedan è stato professore di Filosofia all'Università di Alessandria e direttore del Dipartimento di Manoscritti della Biblioteca di Alessandria. È autore di diverse opere sul sufismo, la storia della medicina, la filosofia e la teologia islamica che hanno suscitato forti reazioni da parte della Chiesa copta.

¹¹ Fadi Daou e Nayla Tabbara, *Al-Rahâba al-ilâhiyya. Lâhût al-âkhar fî l-masîhiyya wa-l-islâm*, Al-Maktaba al-bûlusiyya/Adyân, Bayrût 2011.

¹² Yousef Ziedan, *Al-Lâhût al-'arabî*, p. 20.

¹³ *Ibi*, p. 31.

¹⁴ *Ibi*, pp. 32-37.

¹⁵ *Ibi*, pp. 48-49.

¹⁶ *Ibi*, pp. 54-60.

¹⁷ *Ibi*, pp. 58-59. Su Marcione si veda John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Adam & Charles Black, London 1968⁴, pp. 57-58.

¹⁸ Cfr. *Gen* 3. Secondo il Corano, Adamo chiese e ottenne il perdono di Dio. Nella teologia islamica perciò non esiste il peccato originale. Si veda Cornelia Schöck, «Adam and Eve», *Encyclopaedia of the Qur'ân*, a cura di Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden 2001-2006, vol. I, pp. 25-26.

¹⁹ Cfr. *Gen* 19, 30-38.

²⁰ Cfr. *2Sam* 11, 2-27.

²¹ Camilla Adang, *Medieval Muslim Polemics against the Jewish Scriptures*, in Jacques Waardenburg (a cura di), *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999, p. 143.

²² Yousef Ziedan, *Al-Lâhût al-'arabî*, p. 72.

²³ *Ibi*, p. 81.

²⁴ *Ibi*, p. 82.

²⁵ *Ibi*, p. 84.

²⁶ *Ibi*, pp. 93-96.

²⁷ *Ibi*, pp. 95-97; La disputa tra Nestorio e Cirillo non si svolse esattamente come la presenta Ziedan. Nestorio infatti non rifiutò mai la Trinità, ma spiegò diversamente l'unione avvenuta in Cristo tra Dio e l'uomo. Si veda Luigi Scipioni, *Nestorio e il Concilio di Efeso. Storia, Dogma, Critica*, Vita e Pensiero, Milano 1974.

²⁸ Yousef Ziedan, *Al-Lâhût al-'arabî*, pp. 102-135.

²⁹ Sulla loro dottrina si veda John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 139-140.

³⁰ Si veda Patricio de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-*

teológico del cristianesimo antioqueno en el siglo III, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2004; Manlio Simonetti, *Studi sulla Cristologia del II e III secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993.

³¹ Ispiratore di teorie vicine all'arianesimo, sulla sua dottrina si veda John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 230-231.

³² Su Ario si veda Rowan Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, Eerdmans, London 1987; Manlio Simonetti, *Studi sull'Arianesimo*, Studium, Roma 1965.

³³ Sul suo pensiero si veda John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 259-260; Manlio Simonetti, *Studi di Cristologia postnicena*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2006.

³⁴ Yousef Ziedan, *Al-Lâhût al-'arabî*, p. 117.

³⁵ Cfr. Charles Raven, *Apollinarianism. An Essay on the Christology of the Early Church*, Cambridge University Press, Cambridge 1923.

³⁶ Su di lui si veda Angelo Di Berardino, «Eutiche», *NDPAC* [Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane], vol. I, coll. 1870-1871.

³⁷ Sul monotelismo si veda Cyril Hovorun, *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill, Leiden 2008.

³⁸ Su queste cristologie si veda James Siemens, *The Christology of Theodore of Tarsus. The Laterculus Malalianus and the Person and Work of Christ*, Brepols Publishers, Turnhout 2010; Rowan A. Greer, *The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus*, «Journal of Theological Studies» 17 (1966), pp. 327-341; Frederick McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, Routledge, London-New York 2009.

³⁹ Yousef Ziedan, *Al-Lâhût al-'arabî*, pp. 131-134.

⁴⁰ *Ibi*, pp. 136-137.

⁴¹ *Ibi*, pp. 137-146.

⁴² *Ibi*, pp. 146-149.

⁴³ Si pensi al celebre versetto coranico 5,116 che critica la Triade composta da Dio (Padre), Maria e Gesù, come pure 72,3 in cui si nega che Dio abbia una compagna o un figlio.

⁴⁴ *Ibi*, p. 160.

⁴⁵ *Ibi*, p. 23.

⁴⁶ *Ibi*, p. 178.

⁴⁷ Su questo tema si veda Gabriel Said Reynolds, *On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (tahrîf) and Christian Anti-Jewish Polemic*, «Journal of the American Oriental Society» 130.2 (2010), pp. 189-202.

⁴⁸ Yousef Ziedan, *Al-Lâhût al-'arabî*, pp. 196-197. Ziedan critica le opinioni espresse da Harry Wolfson in *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1976.

⁴⁹ Yousef Ziedan, *Al-Lâhût al-'arabî*, p. 178.

⁵⁰ *Ibi*, pp. 29-30.

⁵¹ *Ibi*, pp. 185-188.

⁵² *Ibi*, pp. 200-209.

⁵³ Traduzione francese: *L'hospitalité divine. L'autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane*, LIT Verlag, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London 2014.

⁵⁴ Cfr. *Lc* 7,4-5.

⁵⁵ Cfr. *Mt* 15,21-28.

⁵⁶ Cfr. *Gv* 4,1-42.

⁵⁷ Fadi Daou e Nayla Tabbara, *Al-Rahâba al-ilâhiyya*, pp. 25-27.

⁵⁸ *Ibi*, pp. 31-33.

⁵⁹ *Ibi*, pp. 33-34.

⁶⁰ *Ibi*, p. 38.

⁶¹ *Ibi*, pp. 43-44.

- ⁶² *Ibi*, p. 46.
- ⁶³ *Ibi*, pp. 50-52.
- ⁶⁴ Cfr. Cor. 55,7-9; 57,25.
- ⁶⁵ Cfr. Cor. 26,181-183; 6,152-153; 5,42; 49,9.
- ⁶⁶ Cfr. Cor. 31,28.
- ⁶⁷ Fadi Daou e Nayla Tabbara, *Al-Rahâba al-ilâhiyya*, pp. 52-57.
- ⁶⁸ *Ibi*, p. 66.
- ⁶⁹ *Ibi*, pp. 110-111.
- ⁷⁰ *Ibi*, pp. 111-112.
- ⁷¹ *Ibi*, pp. 123-126.
- ⁷² *Ibi*, pp. 128-129.
- ⁷³ *Ibi*, pp. 131-133.
- ⁷⁴ *Ibi*, pp. 134-135.
- ⁷⁵ Cor. 2,101; 2,111-113; 2,120-121; soprattutto 2,135; 2,136-137.
- ⁷⁶ Questa idea trova fondamento in Corano 3,104. Cfr. Fadi Daou e Nayla Tabbara, *Al-Rahâba al-ilâhiyya*, p. 143.
- ⁷⁷ Si vedano i versetti 3,55; 4, 51.54-55.156-159.171; 5,116; 6,1-4; 9,29-30.34; 33,25-26; 59,2-3; 63,2-3.5.
- ⁷⁸ Cor. 4,123-124.
- ⁷⁹ Cor. 22,17,34; 5,5-6.18.82; 48,68-69; 49,13; 60,4-9.
- ⁸⁰ Fadi Daou e Nayla Tabbara, *Al-Rahâba al-ilâhiyya*, pp. 57-58.
- ⁸¹ Cor. 6,74-79.
- ⁸² Fadi Daou e Nayla Tabbara, *Al-Rahâba al-ilâhiyya*, pp. 60-61. Su questo tema si veda 'Alî Husnî al-Kharbûtî, *Al-Hanafîyya wa-l-hunafâ' mundh 'ahd Ibrâhîm hattâ zuhûr al-Islâm*, Dâr l-'ulûm li-l-tibâ'a, al-Qâhira 1974.
- ⁸³ Etimologicamente il termine significa "inclinare". Nel siriano è l'inclinazione verso l'idolatria e l'allontanamento dalla verità, in ebraico è la deviazione dall'ortodossia verso l'eresia, nel Corano assume il significato di inclinazione dall'idolatria verso il monoteismo ossia verso l'ortodossia.
- ⁸⁴ Gli autori fondano la loro opinione su Cor. 2,135 e 39,3. Essi notano inoltre che in una recensione coranica diversa da quella canonica di 'Uthmân si trova scritto che la vera religione è la *Hanafîyya*, cioè la sottomissione a Dio. Cfr. Fadi Daou e Nayla Tabbara, *Al-Rahâba al-ilâhiyya*, p. 62, nota 12.
- ⁸⁵ *Ibi*, p. 74. L'idea fa riferimento a *Gen* 12,2-3.
- ⁸⁶ *Ibi*, pp. 74-75. L'intercessione per la città di Sodoma (*Gen* 18,16-33) rivela il carattere universale del patto di Abramo.
- ⁸⁷ *Ibi*, pp. 76-78.
- ⁸⁸ Cfr. *Gen* 16,13 e 22,14.
- ⁸⁹ Fadi Daou e Nayla Tabbara, *Al-Rahâba al-ilâhiyya*, pp. 78-80.
- ⁹⁰ *Ibi*, pp. 81-83.
- ⁹¹ *Ibi*, pp. 84-85.
- ⁹² *Ibi*, pp. 91-98.
- ⁹³ *Ibi*, pp. 104-105.
- ⁹⁴ *Ibi*, p. 109.
- ⁹⁵ *Ibi*, pp. 168-169.
- ⁹⁶ *Ibi*, pp. 170-171.
- ⁹⁷ *Ibi*, pp. 176-177. Questa idea si fonda sui versetti coranici 11,118 e 2,148.
- ⁹⁸ *Ibi*, pp. 210-211.
- ⁹⁹ *Ibi*, p. 215.
- ¹⁰⁰ *Ibi*, pp. 178-184.

¹⁰¹ *Ibi*, pp. 191-193.

¹⁰² *Ibi*, pp. 197-198.

¹⁰³ Fadi Daou e Nayla Tabbara, *Al-Rahâba al-ilâhiyya*, pp. 215-216. Si vedano Cor. 2,143; 41,33; 60,4.

¹⁰⁴ *Ibi*, p. 217. Gli autori istituiscono un parallelo tra l'antropologia coranica a quella dell'Antico Testamento, fondata sulla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio.