



FONDAZIONE CASSAMARCA

*Convegno Internazionale di Studi
Congreso Internacional de Estudios*

**Umanesimo Latino e Islam
*Humanismo Latino e Islam***



FONDAZIONE CASSAMARCA
Monti Musoni ponto dominorque Naoni

Piazza S. Leonardo, 1 - 31100 Treviso
e-mail: Fondazione@FondazioneCassamarca.it

Umanesimo Latino e Islam

**9-11 maggio 2002
Universidad de Alcalá
Alcalá de Henares
España**



FONDAZIONE CASSAMARCA
Monti Musoni ponto dominorque Naoni

Convegno Internazionale di Studi
Congreso Internacional de Estudios

Umanesimo Latino e Islam
Humanismo Latino e Islam

España, Alcalá de Henares
Universidad de Alcalá - 9-11 maggio 2002

Indice

- Pag. 9 **Introducción**
AVV. ON. DINO DE POLI
Presidente della Fondazione Cassamarca
- Pag. 13 **JAIME CONTRERAS CONTRERAS**
Director de Programa del Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes
- Conferencias**
- Pag. 25 **"Mundo latino y mundo islámico. Un dialogo y una interaccion Imprescindibles"**
AZIZA BENNANI
Presidente del Consejo Ejecutivo de la UNESCO
- Pag. 33 **"Umanesimo e Islam: consummatio modernitatis e contemporanetà. Sulle tracce di un atto ideologico"**
GIUSEPPE ROCCARO
Università degli Studi di Palermo, Italia
- Pag. 87 **"Un Humanista Latino del Siglo XVI, el Morisco de origen judío, conocido Como 'El Mancebo de Arévalo'"**
MARÍA JESÚS RUBIERA MATA
Universidad de Alicante, España
- Pag. 99 **"Readings in Islamic Heritage Books"**
ABDELHADI TAZI
Académie du Maroc, Marruecos
- Pag. 107 **"Humanisme du Coran. Humaniser la Charia (Lecture Vectorielle du Coran el de la Tradition)"**
MOHAMED TALBI
Université de Tunis, Tunisia
- Pag. 133 **"Averroes as a Bridge"**
MOURAD WAHBA
Averroes & Enlightenment International Association, Egipto
- Pag. 137 **"Moments et Enjeux dans la Vision de l'Islam dans l'Europe Latine"**
BENSALEM HIMMICH
Université Mohamed V - Agdal de Rabat, Marruecos
- Pag. 151 **"Una Perspectiva Historica sobre las Relaciones entre Mundo Islamico y Mundo Latino: El Derecho de los Tratados y los Impius Foedus en el Alto Medievo"**
ARNO DAL RI JÚNIOR
Università Luigi Bocconi, Italia
- Pag. 167 **"De un Humanismo a otro: Puentes y Fronteras"**
OUMAMA AOUAD LAHRECH
Université Mohammed V-Agdal, Rabat, Marruecos

- Pag. 179 **"El Dialogo Interreligioso"**
SHMUEL HADAS
Embajador de Israel
- Pag. 187 **"Islam e cristianesimo, dall'incontro al dialogo interreligioso"**
LUCIANO TRINCIA
L'Umanesimo Latino in Svizzera, Suiza
- Pag. 195 **"Reflexión, con la economía española al fondo, sobre un dilema de la Unión Europea: ¿El mundo de los PECO o el Mediterráneo Sur?"**
JUAN VELARDE FUERTES
Presidente Tribunal Mayor de Cuentas, España
- Pag. 213 **"Lontani ma vicini: l'Asia centro-meridionale dinanzi alla civiltà europea. Gli esempi del jadicismo in Asia centrale e di Sayyid Ahmad Khan"**
RICCARDO REDAELLI
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milan, Italia
- Pag. 227 **"Intercultural and Interreligious Dialogue: investing in democracy for a More Cohesive society"**
ROSA MARÍA MARTÍNEZ DE CODES
Universidad Complutense de Madrid, España
- Pag. 243 **"Towards a Humanist Cultural Dialogue as a Means of Perpetual Peace in the Middle East"**
MONA ABOUSENNA
Averroes & Enlightenment Int. Association, Egipto
- Pag. 247 **"L'immagine dell'altro. La Chiesa Cattolica e l'Islam: lavori in corso"**
VINCENZO PACE
Università degli Studi di Padova, Italia
- Pag. 257 **"Humanismo Latino y Islamismo en Tiempos de Globalización"**
ARI PEDRO ORO
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
- Pag. 267 **"Los de allá: imágenes y prejuicios sobre el Imperio Otomano en el Sacro Imperio"**
FRIEDRICH EDELMAYER
Universidad de Viena, Austria
- Pag. 281 **"Estatuto Jurídico del Islam en España"**
JOAQUÍN MANTECÓN SANCHO
Universidad de Zaragoza, España
- Pag. 311 **"Cristianismo y Islamismo: Trabajo en Cuestión"**
ALINE DOS SANTOS LANER
École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

- Pag. 325 ***"El Hombre Perfecto y la Dignitas Hominis en el Islam"***
RAFAEL RAMÓN GUERRERO
Universidad Complutense de Madrid, España
- Pag. 335 ***"El Encuentro de los Creyentes: De Gregorio VII a Ahmad Ḥammānī"***
JOSÉ LUIS SÁNCHEZ NOGALES
Facultad de Teología de Granada, España
- Pag. 355 ***"Humanismo Globalizado: Una Hipótesis de Trabajo."***
NELIDA CASAVECCHIA
Fundación CES, Argentina
- Pag. 365 ***"Notas sobre el latín y la arabización de al-Andalus"***
MARÍA JESÚS VIGUERA MOLINS
Universidad Complutense de Madrid, España
- Pag. 371 ***"Importancia del diálogo interreligioso en América Latina. La Argentina de Hoy"***
CELIA JUDCHAK DE KATZ
Fundación CES, Argentina
- Pag. 387 ***"Umanesimo del limite, razionalità araba e razionalità islamica"***
ARMANDO RIGOBELLO
Università degli Studi di Roma, Tor Vergata
- Pag. 399 ***"Mística y Humanismo"***
JUAN DE DIOS MARTÍN VELASCO
Universidad Pontificia de Salamanca
- Pag. 415 ***Conclusiones***
AVV. ON. DINO DE POLI
Presidente della Fondazione Cassamarca

Relazione di apertura

Io sono molto grato di questa collaborazione. Abbiamo cominciato, per continuare. Senza continuazione non c'è dialogo e senza dialogo ci si capisce meno.

Voglio riportare la classica espressione evangelica che dice: "Pace in terra agli uomini di buona volontà". La pace, dunque, non viene senza la buona volontà degli uomini. Noi vogliamo esprimere questa buona volontà in un mondo che definiamo sempre più multiculturale, multi-etnico, multi-religioso. Se non si approfondiscono le ragioni di conoscenza reciproca produrremo ulteriori divisioni, incomprensioni ed una riduzione della visione umanistica reale. Occorre dunque vedere con molta pazienza, ciò che i secoli hanno scavato dentro le nostre coscienze. Ricucire e recuperare è un compito molto importante. Dobbiamo vedere tutti i punti di congiunzione. Fa bene, anche ai cattolici, conoscere il Corano. Fa bene che andando verso l'unità dell'Europa si dica che l'Europa non è solo continentale, non è solo atlantica, ma è anzitutto mediterranea. La Spagna è atlantica e mediterranea; la Francia è atlantica e mediterranea; il Portogallo è solo Atlantico; l'Italia è solo mediterranea. Sentiamo perciò di più la necessità di conoscere la vostra storia, anche perché la storia italiana unitaria è troppo recente. Come statualità l'Italia è un bambino. Sono non ancora centocinquanta anni che siamo uno Stato unito rispetto alla grande secolare esperienza storica unitaria di Spagna, Francia, Inghilterra. Ciò invita a capire meglio le cose da una prospettiva storica e culturale.

La grande storia italiana dopo la storia di Roma imperiale è storia comunale, è storia delle Signorie, che hanno cessato quando sono arrivati gli eserciti; gli eserciti di Spagna, gli eserciti di Francia, di Austria. Di fronte a tali invasioni c'era da noi un detto che diceva: "o Francia, o Spagna, purché se magna".

Abbiamo tutti grande bisogno di conoscere. Mi ha fatto un'impressione positiva la grande forza mistica che viene

dal mondo musulmano, a compensare forse la mancanza di una chiesa islamica, e che c'è, anche, nel mondo cattolico, ottenuta forse, salvo le espressioni di santità, da una grande forza istituzionale e gerarchica. La mistica è allora la strada esistenziale della verità, è in sostanza la prova della verità. Che cos'è l'Islam, che cos'è il Corano: se guardiamo i mistici capiamo tutti i punti di congiunzione fra l'Islam e il cattolicesimo, fra Islam e latinità. Quella musulmana viene definita, mi pare di aver capito, come la scienza del cuore, necessaria perchè la scienza della ragione di cui ha fatto verità l'Europa ha portato spesso a terribili risultati: il fascismo, il nazismo, il comunismo. L'epoca dell'illuminismo doveva fornire la dea ragione, ma come ideologia fondante non ha lasciato se non poche tracce positive, quindi noi vogliamo congiungere la mente ed il cuore, perchè quando mente e cuore vengono distaccati è rotto l'uomo. Noi riteniamo quindi importante che si possa continuare il dialogo avendo capito da questo congresso l'importanza della reciproca cultura. I cattolici hanno una realtà così gerarchizzata, così rigida, salvo la santità di pochi, che ha sempre bisogno del grande pronunciamento gerarchico. L'Islam è un arcipelago più vasto, inesplorato per alcuni aspetti; la cultura può essere un elemento unificante, visto che la vostra espressione della cultura ha una forte dimensione spirituale e religiosa.

Ecco, Signor Rettore, professor Contreras, vogliamo continuare su questa strada?! Dobbiamo dare altri esempi, dobbiamo costruire ulteriori apporti. Quando diciamo Umanesimo latino diciamo una varietà di percorsi storici e diversità, che però, alla fine, fanno riconoscere le radici latine. Roma si caratterizzò per essere società aperta anche nell'impero: imperatori romani furono africani, imperatori romani furono spagnoli, furono espressioni del mondo illirico. Il diritto romano, il mondo della cittadinanza aperto da Roma ha ispirato anche il Commonwealth inglese, che riconosce le varie bandiere, e che allora può innalzare la bandiera inglese. Gli inglesi forse, pur così diversi nella radice etnica, sono quelli che hanno della romanità conservato e attuato un rapporto un po' più veritiero. Possiamo affermare che la latinità è la più forte radice della futura Europa.

La Fondazione Cassamarca ha organizzato con l'Università di Monaco, l'ottobre scorso, tre giorni di studio molto ben riusciti, il cui suggestivo titolo era: "La Germania latina". Ricordiamoci che l'Impero di Carlo Magno fu

tedesco. E che i franchi erano pur sempre di radice germanica.

Stiamo organizzando per l'anno prossimo un altro convegno a Londra dal titolo: "La Britannia latina". Ora, dicendo latinità noi diciamo già Mediterraneo; ecco, richiamata la legge fisica che dice che tutti i pozzi profondi sono sempre intercomunicanti. Andando a cercare nell'antico gli elementi di colleganza indichiamo una strada anche per il futuro. Grazie dei vostri apporti, grazie di quest'occasione; Signor Rettore, avete una storia grande, vogliamo metterci dentro anche noi.

JAIME CONTRERAS CONTRERAS

Director de Programas del Instituto Internacional de
Estudios Sefardíes y Andalusíes

Universidad de Alcalá

Humanismo cristiano: la percepción del otro judío y del otro musulmán

No hace mucho tiempo, algunos pocos años tan sólo, un pequeño grupo de significadas autoridades religiosas, cristianas y musulmanas, se reunieron para debatir sobre los múltiples problemas que pueden ser debatidos en una Conferencia Interreligiosa. Los organizadores del evento propusieron a sus invitados que, principalmente, reflexionasen sobre las implicaciones que pudieran derivarse de estas dos principales preguntas:

- *¿Se puede ser cristiano sin ser espiritualmente semita ni culturalmente griego?*
- *¿Puede alguien considerarse musulmán negando su raíz espiritual semita y su base cultural árabe?*

En principio las respuestas de unos y de otros, cristianos y musulmanes, no dudaron en señalar que sus respectivas confesiones religiosas, sin negar tales bases primeras y fundamentales, aceptaban plenamente a los creyentes convertidos de otros horizontes culturales. Argüían unos y otros la entidad universal de sus respectivas creencias. Sin embargo muy pronto comenzaron a surgir dificultades en el razonar de aquel debate, sobre todo cuando se planteó el problema de determinar cuál era lo sustancial e inherente en cada concepción religiosa y, por el contrario, qué aspectos habían sido “construidos” y aportados con posterioridad.

Religión y estructura

Los organizadores de aquel encuentro no ocultaron la intencionalidad que subyacía en tales preguntas y manifestaron que eran conscientes de que estaban proponiendo una metodología tan arriesgada como provocativa. Dijeron abiertamente que no puede darse diálogo interreligioso alguno si quienes dialogan no se sitúan en un espacio de duda metódica. Para la ciencia experimental, y también para la especulativa, la duda es la condición primera del

método, porque es condición esencial para formular correctamente las preguntas o los problemas que han de ser resueltos. Sin embargo dudar, a la manera del método científico, no es tarea muy frecuente cuando se inquiera sobre contenidos doctrinales.

Con tales condicionamientos, ocurrió que en aquella reunión se planteó, afortunadamente, un problema esencial: ubicar el discurso religioso en una dialéctica temporal y, por lo mismo, reivindicar el método histórico como categoría importante en el conocimiento teológico. Porque, parece ser cierto que el saber de la Teología, por lo general, es reacio a situarse en la historia. La idea de mutabilidad y de cambio, de ordinario, no son herramientas propias del trabajo del teólogo. Éste, por lo general, tiende a afirmar que la palabra de Dios, objeto de su preocupación, es atemporal y sólo obedece a una lógica de eternidad.

No fue éste el tono de la reunión a la que aquí se hace referencia. Previamente aquellos doctos profesores, cristianos y musulmanes, habían apostado por el universalismo de sus religiones en una doble dimensión; primero por un proceso continuo de agregaciones que el núcleo central de creencias adoctrinaba paulatinamente y, en segundo término, porque toda tendencia universalista es finalista por definición, es decir, histórica, ubicada siempre en la proyección escatológica del tiempo.

En tal sentido toda estructura religiosa es, por consiguiente, una estructura cultural; y tal vez sea el motor primero de la misma. No cabe duda, por lo tanto, que los principios teológicos y doctrinales son construcciones ancladas en bases y cimientos culturales y, por lo mismo, definidos por los límites de la geografía, la etnicidad o los espacios lingüísticos de las comunidades sociales de donde se nutren. Límites y estructuras cambiantes, procesos históricos en suma. Existe pues una memoria, una genealogía del fenómeno religioso que, entre otras cosas, determina, como el caso de las tres religiones monoteístas, un punto específico del tiempo pasado para determinar en él un acontecimiento principal; el de la revelación, allí cuando Dios habla.

Naturalmente, desde este plano cultural del fenómeno religioso, cualquiera que sea el contenido revelatorio, éste no entiende la palabra de Dios, expresada "al dictado" tal y como se expresó en aquel tiempo, sino como un complejo sistema de indicios simbolizados en un lenguaje ambiguo, versátil y metafórico; por ello mismo tal sistema de indicios es susceptible de proporcionar sólidos elementos de cohe-

sión social y cultural a individuos o colectividades que se suceden en el tiempo. A ellos corresponde interpretar los contenidos revelatorios que, de ningún modo, pueden desprenderse de las contingencias temporales en que son enunciados. Naturalmente, tal interpretación no supone, de hecho, un conocimiento, sino una mera intuición plena de relativismo. Los teólogos, sin embargo, en su mayoría son reacios a aceptar tal relativismo por cuanto otorgan al conocimiento de Dios un carácter totalizador: no son posibles otros saberes, dicen, ni aún los saberes laicos, por muy elaborados que fueren. Muy pocos son los que, como Karl Barth, han reconocido los límites de la elaboración teológica. “A fin de cuentas, escribió el gran escriturista alemán, todo lo que digo de Dios, es un hombre quien lo dice”.

Han sido muy escasos los tiempos y las coyunturas en que el conocimiento de Dios haya sido organizado y estructurado por y desde las estructuras de las comunidades de creyentes. Las poseedoras del conocimiento teológico pocas veces resistieron a la tentación del monopolio y sintieron fascinadas en su papel de oráculos. Saben que tal actitud fossiliza los contenidos religiosos, hace arqueología de los contenidos culturales y desarrolla una idea unitaria de lo sagrado. Cuando esto ocurre, que es casi siempre, los principios doctrinales del fenómeno religioso segregan formas de autoritarismo. Y de toda autoridad, desprovista de relativismo cultural, es deducible siempre la aparición de fuerzas centrífugas que se coaligan entre sí para buscar un elemento identitario del “nosotros”. Obviamente queda así dibujado, por exclusión, un espacio exterior, el de los diferentes o extraños, el espacio de los otros.

Religión teologizada

No puede negarse que durante un gran trecho de su recorrido histórico el cristianismo se entendió a sí mismo como una religión teologizada. Al menos desde el momento en que el Imperio Romano queda confesionalizado por efecto de las estructuras eclesiales (Edicto de Milán, 313 y Edicto de Tesalónica, 348). El cristianismo creyó encontrar en los límites europeos el espacio apropiado para asentar en él una sólida base del proceso soteriológico de salvación. La cristianización, primero, de los límites del Imperio, la conversión posterior de las etnias bárbaras, la divinización del Imperio Carolingio y el proceso de primacía pontifi-

cia fueron, entre otros avatares menores, los principales hitos que crearon lo que se ha llamado ECUMENE CRISTIANA.

En ese espacio, el Cristianismo organizó sus estructuras eclesiales bajo fórmulas muy “administrativas”; es decir, la necesidad de precisar los contornos de la verdad doctrinal exigió de formas gubernativas necesarias para el ejercicio de la misión eclesial. Tales formas gubernativas se concretaron en la idea de Diócesis Universal, cuyo vértice lo habría de ocupar el Romano Pontífice como cabeza de un llamado colegio apostólico, institución de notables vinculados entre sí por el compromiso de caridad y obediencia.

Correspondió a esta estructura de autoridad elaborar y definir los cánones doctrinales. Obvio es decir que dicha tarea fue trascendental y se hizo en un largo proceso histórico en el cual siempre la autoridad se autoalimentó usando y manipulando a su antojo el concepto de tradición. Un concepto, éste, de versatilidades y ambigüedades múltiples, sobre las cuales se elaboró una determinada genealogía de la memoria, es decir, una particular estructura histórica cuya característica primera era la de que en ella se manifestaba la “voluntad de Dios”.

Aunar funcionalmente los dos conceptos, el de autoridad y el de verdad, fue la tarea esencial del proceso de hegemonía cultural que la Iglesia protagonizó a lo largo de más de un milenio sobre el espacio europeo y sus contornos periféricos. Monopolizando pues el ejercicio de la autoridad y el patrimonio de la verdad, la Iglesia dedicó sus energías a seguir la voluntad expansiva que le exigía el mandato evangélico de su fundador. Tal voluntad perseguía, desde la “identidad” del nosotros, la conversión del los “otros” externos. Y esta conversión, entendida como una radical transformación cultural del convertido, exigía dos estrategias consecuentes y complementarias, las dos, a su vez, en su naturaleza son expresión de la desconfianza de la propia jerarquía en el proceso de conversión que dirige y estimula: la primera de estas estrategias es la de persuasión que conducía al neófito al bautismo, ceremonia sacral de entrada; la segunda, de asistencia al neoconvertido que, en circunstancias específicas, podían derivar en vigilancia, represión o, en casos determinados y en coyunturas extremadas, adoptando fórmulas de exclusión y rechazo tras la consiguiente definición como hereje del sujeto mal asimilado.

Los otros, pues, para la sociedad confesional cristiana,

son siempre objeto de conversión. Independientemente de los otros convertidos en los espacios precristianos de Europa, en los que la Iglesia pudo desarrollar actitudes interculturales por razón de su posición cultural hegemónica, los verdaderos otros que deformaron, por sí mismo, el nosotros cristiano fueron el judaísmo y los creyentes en la religión de Alá.

No es éste el lugar para pormenorizar las causas históricas que condujeron a cristalizar el antijudaísmo cristiano. No soy, debo decir, de la opinión de aquellos historiadores que, como B. Netanyahu, entre otros, consideran que el antijudaísmo de base cristiana no se diferenciaba mucho del odio judío existente en el mundo clásico de Grecia y de Roma. Los efectos de uno y otro, fueron sin duda muy semejantes, pero las causas que lo produjeron, se diferenciaban bastante. Si es perceptible entender que el antijudaísmo en la Grecia y Roma precristianas tuvo evidentes causas políticas, no son éstas las que inspiraron durante siglos el odio cristiano al judío.

Aquí, desde el lado cristiano, el otro judío representa un espacio importante y necesario de la memoria cristiana, pero un espacio acabado en la perspectiva de la historia de la salvación. El judaísmo es, en realidad, un mundo precristiano y, por lo tanto, la continuidad histórica del uno en el otro resulta ser un proceso irreversible. La Ley Vieja, como ha repetido hasta la saciedad el pensamiento teológico dominante en el Cristianismo, lo es precisamente porque desemboca, por antecedente, en la Ley Nueva; sin ésta aquella no es nada, es ahistórica. Debe indicarse, además, que la tradición cristiana interpretó la Diáspora judía, esas comunidades fragmentadas y dispersas por el mundo conocido, como una prueba y señal divina de esa pertenencia obcecada a un tiempo ya inexistente. En consecuencia la única funcionalidad judía en el escenario de la historia de la salvación cristiana es la de testimoniar el peso, una vez que las teologías ya han direccionado, hasta eclesializarlo plenamente, el Antiguo Testamento. La Ley de Moisés, como se llamó al judaísmo en la Diáspora, es ya operativa. En consecuencia los judíos deben convertirse, como hicieron los primeros cristianos, aquellos pioneros fundadores que, saliendo de la sinagoga judía llegaron a una sinagoga cristiana para edificar, finalmente, una estructura singular como fue la Iglesia.

Naturaleza del converso

La conversión pues, como único destino. Y, debe manifestarse aquí que toda la historia del Cristianismo, como principio cultural hegemónico, en la ECUMENE CRISTIANA no se apartó nunca de este principio. Se sigue, de aquí que la cuestión judía siempre se entendió, como el tortuoso camino que va desde la amable tolerancia hasta la persecución más implacable que provoca episodios trágicos como los de la Expulsión de 1492. Y entre uno y otro polo del camino, la historia de la "cuestión judía" es una historia de la conversión.

Respecto del Islam, ese otro imaginado como identidad contrapuesta, la historia cristiana fue acumulando un copioso repertorio antimusulmán que obedeció a una lógica de conflicto permanente, estructural, entre las concepciones religiosas. Un conflicto de larga duración a la manera como F. Braudel lo entendió en su famoso "Mediterráneo". Decía Braudel, refiriéndose a la complejidad del problema morisco en España -problema converso éste- que tal asunto no era cuestión baladí sino dotado de "...un sentido más profundo, un conflicto de civilizaciones, difícil de resolver y llamado a perdurar" [F. Braudel. Mediterráneo. Vol. 1, pp. 622 -623].

Lógica de la guerra, que se hizo explícita en el periodo de las cruzadas y que, desde entonces fue elaborando un estereotipo identitario del musulmán. De este estereotipo, configurado de múltiples elementos, sobresalió pronto el apelativo, codificado, de infiel. El musulmán para la teología cristiana clásica es un infiel, es decir adepto a una religión que se entendía como inferior porque no sólo no había querido entender que el mensaje revelatorio ya se había producido plenamente con Jesús, el Mesías, sino que además Dios había hablado ya a un profeta como Moisés. Mahoma, para la teología cristiana, estaba también fuera del tiempo revelatorio con mucha mayor notoriedad que el judaísmo. Por lo tanto, el Islam, como creencia religiosa no podía ser sino una superchería.

Además podía ser entendida, también como herejía cristiana por cuantos cristianos fundamentales. Mahoma, conocedor de la entidad de Cristo, tuvo la osadía de rebajarlo a la condición de profeta de segunda fila, mientras que no reparó en considerarse detentador exclusivo del mensaje divino. Tales ideas propagadas a través de contactos de frontera, en España, Norte de África y Próximo Oriente fueron catalogadas por la Teología escolástica categorizando al Islam como la secta de Mahoma. Santo Tomás

de Aquino fue el principal codificador en la tarea de definir a este islámico. Religión violenta que, como escribió Oliverio de Paderbon "... ha comenzado con la espada, con la espada se mantiene y con la espada acabará"; religión materialista, impregnada de la sensualidad pecaminosa de la carne. Por todo ello, Mahoma es el abanderado de una secta, hijo de Satanás y verdadero Anticristo.

Y así, con todos los estereotipos funcionando, la Europa cristiana entendió el Islam. Podrían traerse aquí ejemplos múltiples de individualidades singulares que, concibiendo el Cristianismo desde posiciones más interculturales, aportarían visiones del Islam menos excluyentes, pero no fue hasta el racionalismo kantiano, avanzado ya el siglo XVIII, cuando el pensamiento europeo logró considerar al Islam como una religión de plena entidad.

Mientras llegó ese día, y aún después, las reticencias y los antagonismos sobre el Islam llenaron las creencias religiosas y culturales de los habitantes de Europa, desde España hasta las estepas siberianas de la Rusia ortodoxa. Tales estereotipos, pretenden, como es obvio, precisar los confines simbólicos del sistema de creencias cristiano, como medio inexcusable de estabilidad, de modo que otra vez la dialéctica interactiva de nosotros y del otro musulmán resultó ser necesaria. No podían ser de otro modo espacios, como aquellos, de plena confesionalidad.

Y tal dialéctica operativa, del nosotros en relación con el otro, presenta un especial momento histórico en el caso de los moriscos de España, aquellos convertidos forzados del Islam, en el siglo XVI. Cuando aquí, a rebuzo de milenarismos que pudieron jugar con la idea imperial de una Cristianidad Universal, se optó por renunciar al mudejarismo tolerado para imponer la idea de que un príncipe católico sólo puede tener súbditos católicos. Como fue suficientemente conocido, aquella conversión tuvo un desenlace trágico: los moriscos fueron expulsados y enviados a tierras islámicas luego de haber sufrido duros procesos coercitivos, tanto por parte de las autoridades eclesiásticas como de los inquisidores. Un aspecto, sin embargo, merece señalarse: independientemente de las actitudes agresivas de las autoridades cristianas, un buen número de moriscos, convertidos del Islam, experimentaban un proceso de interculturalidad profundo que la expulsión cortó fulminantemente.

Conversos y laicismo

Porque la expulsión de moriscos y judíos de España fue el final de una concepción teológica autoritaria fundada sobre la excluyente dualidad: ortodoxia-heterodoxia; verdad y falsedad. El autoritarismo pues no hace sino confundir la realidad con los estereotipos y éstos siempre fueron reduccionistas. Por eso la variante intermedia entre los polos del nosotros y del vosotros, es decir, la variante del converso, resultó ser un espacio de difícil permanencia. Difícil, naturalmente, por razón de los valores dogmáticos ortodoxos, no tanto por el dinamismo natural de las realidades sociales. Porque desde el ejercicio de la autoridad confesional, autoridad entendida como hegemonía cultural no como servicio, el convertido, proceda de donde proceda, representa una situación periférica y, por consiguiente, de transición temporal, no asentada, un tanto disfuncional y, por ello, peligrosa. En tales circunstancias el convertido parece siempre, en tales estadios autoritarios, ser un sospechoso. Carece del valor cuya capacidad de homogeneizar es más notoria; me refiero, naturalmente, a la tradición. El converso carece de la tradición del espacio elegido y, por lo tanto, tampoco tiene construida una identidad. Por eso es igualmente sospechoso, con el agravante de que tal sospecha se extiende tanto para la comunidad de salida como para la comunidad de llegada.

Esto dicho, y no faltan ejemplos múltiples para demostrarlo tanto en coyunturas pasadas como en realidades más cercanas a nuestros días, la figura del convertido aún en sí misma el antídoto por excelencia contra el exclusivismo religioso, confesional o, simplemente, autoritario. Porque su figura demuestra la importancia de la diferencia; es testimonio vivo de que aquello por lo que se combate con obcecación no es trascendente. Es figura de lo intercultural y muestra con eficacia la falsedad de la pretendida universalidad del discurso confesional o fundamentalista. Por todo ello parece obvio entender las razones de la sospecha. Para el Cristianismo el converso fue sospechoso, tanto si éste venía como si aquél otro marchaba. Y así durante varias centurias hasta que las luces al fin del siglo XVIII, en el espacio europeo, consiguieron imponer el principio de que la autoridad religiosa, por sí misma, no era la fuente exclusiva de la legitimidad moral. Y, por eso mismo, la conciencia religiosa dominante tenía que convivir con la crítica que se desarrollaba en el seno de la sociedad civil.

Comenzaba así a desarrollarse y a imponerse la idea y la praxis de la laicidad en la sociedad. Naturalmente este desarrollo exigía, igualmente, el ejercicio garantizado de la libertad religiosa y, por lo mismo, las repercusiones en la concepción de la comunidad religiosa. La historia de Europa en los dos últimos siglos ha sido, en esencia, el proceso complejo, lleno de extraordinarias dificultades, del dominio de la laicidad garantizada y defendida por el estado. Es a éste a quien corresponde garantizar el cuadro principal de las libertades fundamentales, entre ellas de la libertad religiosa y de educación.

En este dominio de la laicidad las confesiones cristianas y la Iglesia Católica principalmente, han protagonizado un cambio cualitativo en la estructuración de su imaginario simbólico respecto del otro. Mediante un proceso intelectual interesante que los expertos vaticanos definieron como "purificación de la memoria", la Iglesia promulgó en marzo de 2000 el famoso Memoria y Reconciliación: la Iglesia y los errores pasados. En este texto famoso el judaísmo es reconocido en su entidad histórica, como protagonista de la Antigua Alianza y, el Islamismo como religión en la que el Cristianismo es reconocido. En ambos casos el proceso de "purificación de la memoria" intenta ahora construir un consenso ético común. No sería demasiado atrevido por mi parte, indicar que, a mi juicio, tal proceso de revisión de la memoria conlleva un interés evidente por conseguir una función mediadora en el previsible conflicto de valores que, en el espacio intercultural europeo, tal vez tenga lugar entre las diferentes visiones religiosas. Indicios de ello no faltan, desde luego.

Y esta mediación parece funcional cuando en este espacio la conversión será consecuencia inevitable del proceso intercultural. El convertido volverá otra vez a ser de algún modo protagonista, sobre todo cuando las diferentes comunidades religiosas que actúan en el espacio de la laicidad pública, construyen identidades muy diferenciadas. Porque en este espacio europeo se adivinan notorias disimetrías entre grupos y facciones que aprovechan las figuras del espacio laico para liderar posiciones de poder bajo el manejo de un lenguaje agresivo en su ambigüedad calculada. Detrás de ello se adivina la misma dicotomía que el historiador ya conoce: ortodoxia-heterodoxia; verdad y error. Y ello siempre con pretensiones de universalidad, cuando no de conflicto entre civilizaciones.

No busquemos inopinadamente, porque los procesos

históricos si no dan soluciones, al menos las insinúan modestamente. Porque si el converso – religioso o cultural, da lo mismo – representa una crítica profunda a toda expresión autoritaria, su sola presencia es, por lo mismo, dinámica y cambiante, siempre dialéctica, desde los espacios de diferencia a los espacios de convergencia, y... vuelta a empezar. Mientras tanto traigamos aquí, al escenario del debate, a lo que verdaderamente importa: al propio sujeto, al hombre en sí mismo, en su plena soberanía de lo diferenciado.

Conferencias

Mundo latino y mundo islámico
Un diálogo y una interacción imprescindibles

Quiero que mis primeras palabras sean de agradecimiento al Profesor Jaime Contreras, Director de Programas del Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes por su amable invitación a participar en este encuentro organizado conjuntamente con la Fundación Cassamarca de Treviso, sobre “Humanismo latino e Islam” y palabras de agradecimiento también por la amable y generosa acogida. Quiero asimismo manifestar mi alegría de encontrarme nuevamente en esta prestigiosa, dinámica y acogedora Universidad a la que me unen tantos lazos profesionales y de amistad.

En este mundo sacudido por múltiples turbulencias en el que vivimos y donde la teoría sobre “el choque de civilizaciones” derrama tanta tinta, este foro multidisciplinar, cuyo tema llega muy a propósito, nos brinda una excelente oportunidad de intercambio y diálogo. Mi intervención versará sobre “Mundo latino y mundo islámico - Un diálogo y una interacción imprescindibles”.

Ya solamente el título del encuentro nos lleva a una serie de observaciones. Primero, Se habla de “humanismo latino”, o sea propio del mundo latino, el cual integra a los países ubicados en la ribera norte del Mediterráneo y también de los países latinoamericanos. En estos últimos existe una convivencia armónica entre Cristianismo e Islam. El tema de las relaciones entre el mundo latino y el mundo musulmán no se plantea entonces en los mismos términos que en los primeros, los cuales forman parte del mundo llamado Europa mediterránea (y no digo Occidente, ya que éste abarca también a los Estados Unidos). Plantear pues el tema de las relaciones entre el mundo latino y el mundo musulmán equivaldría aparentemente a volver sobre el tema tantas veces debatido de las relaciones entre Occidente y Oriente, entre Cristiandad e Islam. Por otra parte, se presenta a los dos como mundos distintos, en términos de oposición, definiendo al uno por referencia a la filosofía y a

la cultura, y al otro por referencia a la religión. Caracterizar el mundo latino (o sea el mundo occidental) por el humanismo, frente al Islam, a secas, sugiere la idea de negación de posibles relaciones entre Islam y humanismo o por lo menos la interrogación en cuanto a las relaciones entre ambos.

Esta observación valdría también para otros casos. En efecto, existen, a lo largo de la historia de la humanidad elementos humanistas en la herencia espiritual de todos los pueblos y el Islam, al igual que otras religiones y filosofías, ha tenido preocupaciones humanistas fundamentales. Además, es necesario recordar que la ética musulmana es una ética a escala humana. El humanismo, en general, como sistema de pensamiento, es en realidad deudor, tanto de la cultura greco-latina, redescubierta por Occidente en el Renacimiento, como de las investigaciones realizadas por los pensadores árabes, ya en la época medieval. Juan Pico de la Mirandola escribió al respecto en su discurso "Dignitate hominis" (1486): "Leí en los textos árabes que no se podía ver nada más admirable en el mundo como el hombre" (cf. Enciclopedia Universalis).

Varios malentendidos y prejuicios pueden nacer del significado que se da a cada uno de los términos usados en la formulación del tema, objeto de nuestro debate, los cuales remiten a conceptos aparentemente conocidos de sobra. Cada cual piensa saber a priori lo que es el Islam y lo que es el humanismo, como si se tratase de conceptos definidos para siempre. Malentendidos y prejuicios también porque la cuestión de la relación del Islam con el humanismo parece presentarse para algunos en términos de oposición, como si tratase de reunir dos conjuntos antagónicos. Y no se da el caso cuando se habla de los demás monoteísmos.

Además, los dos mundos que nos interesan, lejos de constituir una verdadera unidad, se caracterizan, mutuamente, por una diversidad y una complejidad cultural, étnica y política, entre otras cosas. El mundo musulmán, por ejemplo, presentado como un conjunto homogéneo, constituye, en realidad, un área multirracial y multilingüística que integra varias sociedades con tendencias y corrientes plurales; por lo tanto, no se limita geográficamente al mundo árabe, cuna del Islam. Sus fronteras se extienden hasta Asia y África, con una población de mil doscientos millones de habitantes (siendo, cuantitativamente, la segunda religión del mundo), y con, asimismo, ramificaciones (unos 30 millones) en el mismo corazón de algunos países occi-

dentales: Alemania, España, Francia, los Países Bajos, El Reino Unido, USA, básicamente.

El mundo latino (menos diversificado, por supuesto), se caracteriza por su parte por la pluralidad lingüística y cultural. Por lo tanto, cualquier caracterización globalizadora de uno y otro mundo lleva a un reduccionismo simplista.

Pero, salvando las diferencias, los dos mundos no dejan de compartir valores fundamentales, por integrar culturas relacionadas con religiones monoteístas, las cuales se han nutrido mutuamente, a lo largo de un pasado común, desde el nacimiento del Islam, en el siglo VII, hasta hoy día.

Así, pues, en la Edad Media, frente a un Occidente decadente, se había desarrollado en el seno del mundo árabe-islámico, una brillante civilización con profundas preocupaciones humanistas. El desconocimiento de las aportaciones de esta civilización en el dominio de las artes, las ciencias y el pensamiento, dejaría totalmente incomprensible el Renacimiento en Occidente. No obstante, esta realidad, queda desafortunadamente olvidada u oculta. Dicho esplendor árabe-islámico fue posible, en gran parte, gracias al carácter universalista de esta civilización y a su capacidad de integrar diferentes razas, culturas y religiones, constituyendo un espacio propicio a la expresión de las sensibilidades más variadas.

En el transcurso de los siglos el mundo latino y el mundo islámico -Oriente y Occidente- han mantenido estrechas relaciones, caracterizadas por momentos de confrontación y rechazo (ej.: la Reconquista, las Cruzadas, etc.) y otros de diálogo, convergencia e interacción (como: al-Andalus y más específicamente durante el Califato de Córdoba, considerado como la Edad de Oro de este período).

Últimamente, los sucesos del 11 de Septiembre de 2001 avivaron de nuevo los demonios del pasado, señalando una nueva fractura en la historia de las relaciones entre los dos mundos. Habiendo sido reivindicada la agresión en nombre de la religión mahometana, se asiste a una tendencia muy difusa de rechazar al Islam en su globalidad, sin diferenciar "el Islam del terror" (Paul Balta) y "el Islam del justo medio" (el Corán), portador de valores auténticos, tales como la tolerancia y la paz, que repudia cualquier forma de violencia, fanatismo y extremismo y que recomienda, en todo, moderación. Si el Islam verdadero es una religión de paz y de amor. Plenamente impregnado por tales valores el gran sufí Ibn Arabi escribió "Practico la religión del amor allá donde van sus caravanas. El amor es mi religión y mi fe". En real-

idad, como lo señaló el monarca marroquí, Mohamed VI, "los que quieren oponer cultura contra cultura, religión contra religión, son los profetas del oscurantismo y la regresión" (Mensaje dirigido a la Reunión Interconfesional de Bruselas sobre "La paz de Dios en el mundo" – 18 de diciembre de 2001).

En base de la tesis del "choque de civilizaciones", se hizo pronto una amalgama y se esgrimió nuevamente el espectro de la fractura entre las religiones, aunque la agresión del 11 de septiembre haya sido condenada por los países árabes y musulmanes, por la Organización de la Conferencia Islámica, así como por numerosos dignatarios musulmanes. Cabe recordar aquí que uno de los máximos propagandistas del tema de dicha fractura entre pueblos semíticos y pueblos arianos, fue Ernest Renan (S. XIX). Luego, el tema evolucionó, pasando a ser una oposición entre el mundo judeo-cristiano y el mundo musulmán, con el consiguiente mito fundador de la superioridad original de Occidente, excluyente del sólo monoteísmo islámico. El debate sobre el tema, intentado por Jamal Eddine el Afghani (gran figura del renacimiento árabe en el S.XIX) con Renan, no tuvo desgraciadamente impacto ninguno.

En vista de todo esto, una serie de preguntas se imponen. ¿Tienen fundamento tales condenas y rechazos del Islam? ¿No pertenece el Islam a la familia de las religiones monoteístas? ¿No comparten las mismas relaciones históricas y espirituales, así como valores comunes? ¿Existe, por un lado, un mundo cristiano – y una unidad judeo-cristiana frente a un Islam con raíces diferentes y opuestas? ¿Humanismo y modernidad serían antagónicos con el Islam? , y otros tantos interrogantes.

Existe hoy día, un desfase de los países musulmanes comparados con los países latinos, occidentales; ello no se debe a ningún determinismo de cualquier tipo que sea, sino que es más bien consecuencia del desarrollo histórico de los mismos. Así, después de haber desarrollado una de las más brillantes civilizaciones universales, han perdido el espíritu de investigación, así como el método de experimentación y observación que la caracterizaron en unos momentos determinados de su transcurrir histórico, permitiendo los progresos señalados anteriormente. La crisis de hoy se caracteriza, entre otros, por el conflicto entre la tradición y la modernidad.

En cuanto a Occidente, después de haberse beneficiado durante el Renacimiento de las aportaciones de la civi-

lización arabo-musulmana, supo capitalizar estas aportaciones, dominando sucesivamente la era industrial, la de la computadora y está en situación de determinar, hoy día, la civilización del saber, emergente. Es, además, símbolo del nuevo humanismo que constituye la clave del edificio democrático, con sus conocidos valores fundamentales de la modernidad.

Pero el modelo cultural propuesto por Occidente, competitivo y eficiente por supuesto, en lo científico, tecnológico y económico, y con una evidente crisis en lo social y humano, no es aceptado por varios componentes del mundo musulmán – al igual por parte de varios países en desarrollo - que lo ponen en tela de juicio. Este sentimiento está ampliamente difundido a través de discursos y comportamientos radicales de unos determinados sectores, los cuales se caracterizan por reivindicaciones de identidad estrechas, además de presumir enmarcarse en un relativismo cultural que rechaza a su vez los valores del humanismo y de la modernidad, considerados como exclusivamente occidentales. Discursos que no pueden en absoluto ser considerados como expresión del pensamiento musulmán contemporáneo en su globalidad.

En realidad, los bloqueos intelectuales, la ausencia de esfuerzo intelectual y de pensamiento crítico, deja libre circulación a todas las presuntas respuestas hechas basadas en una lectura simplista de los textos fundadores, de ahí la necesidad de renovación del pensamiento musulmán, como lo exigen las nociones del nuevo humanismo que, por lo demás, no son ajenas al Islam y que no pueden ser rechazadas en virtud de un relativismo cultural.

Al contrario, el Islam es una “religión evolutiva”, como la calificó el Comandante de los Creyentes y Rey de Marruecos Hassan II (entrevista concedida a TV5 en 1997). Por lo tanto, puede ser fuente de una modernidad creadora, fuera del contexto cultural occidental, sin repudiar los valores universales comunes. El filósofo Marcel Gauchet explica en su estudio “El advenimiento de la modernidad” (Tournai, 5 de octubre de 1999) que no existe un solo modelo de modernidad, el modelo occidental. Cada sociedad, dice, puede aportar su propia contribución a la modernidad, elaborando una visión personal del mundo, en función de su cultura, su modo de pensamiento y su comportamiento propios.

La lectura de los textos fundadores del Islam permiten demostrar que al igual que las demás religiones monoteís-

tas, el Islam ha planteado los mismos temas fundamentales; dichos textos no son en absoluto opuestos al humanismo y a la modernidad como sistema de pensamiento o como ideología, ni tampoco el Islam es incompatible con el marco normativo y teórico de la Declaración Universal de los Derechos Humanos ni con la racionalidad. Quizás sea oportuno recordar aquí con brevedad la obra de Averroes (1126-1198) que demuestra la perfecta adecuación del pensamiento racional con el pensamiento islámico, una vía de reflexión que no ha sido seguida, desgraciadamente.

Lo que parece esencial en la idea del humanismo, es la exigencia de sí mismo, que da pleno significado a los principios de justicia, libertad, igualdad, respeto a la dignidad humana ... y cuyo valor esencial es la razón humana, que permite al hombre ser la criatura más digna de representar a Dios. Ahí, tenemos una de las enseñanzas básicas del Islam.

La reflexión sobre las relaciones entre Oriente y Occidente, pone de relieve el hecho de que estos mundos no se conocen suficientemente, aunque hayan estado relacionados durante siglos. Hoy día, un número de estereotipos y clichés condicionan la imagen que tiene el Occidente del Islam, interponiéndose como una imagen deformada. A consecuencia de lo que el Islam parece como opuesto a todo tipo de norma y de modelo. Así, pues, los dos mundos quedan percibidos de forma contrastada: cristianismo vs. Islam; cultura vs. barbarie; modernidad vs. arcaísmo ... La observación de otro Comandante de los Creyentes, el Monarca marroquí Mohamed VI, sobre la percepción del Islam hoy, ilustra perfectamente esta realidad, cuando dijo: "Lo que sucede actualmente es un enfrentamiento de ignorancias y de locuras y no un choque de civilizaciones" (Discurso de apertura del 107º Congreso de la Unión Interparlamentaria – Marrakech, 17 de marzo de 2002).

Hoy día, nos encontramos en una encrucijada decisiva. Nunca la necesidad de diálogo entre los dos mundos ha sido sentida con tanta fuerza y urgencia. Frente al desconocimiento, la incompreensión, el rechazo mutuos y el repliegue sobre sí, cada vez más difuso, el diálogo racional es la mejor vía para contribuir al cambio de mentalidad y de percepción mutuas, conducir a la aceptación del otro, al respeto de la diferencia y de la diversidad cultural, y para permitir intercambiar experiencias y convivir en armonía.

Los esfuerzos deben encaminarse hacia el refuerzo de los instrumentos disponibles y la creación de mecanismos

nuevos que puedan restar más coherencia y eficacia a las iniciativas existentes y alentar otras fórmulas novedosas para conocerse mejor y dialogar.

Aquí, convendría citar otras palabras del Rey de Marruecos, cuando propuso en la mencionada reunión de Bruselas, “la elaboración de una carta ética entre las religiones monoteístas que fuera capaz de consagrar, en la práctica, los valores comunes a nuestras religiones, una carta (...) para construir un porvenir seguro, de paz y quietud para la Humanidad entera”. Palabras que deben ser meditadas en profundidad.

El mundo latino y el mundo musulmán -Oriente y Occidente- son dos mundos interdependientes, cuya historia es testigo de préstamos e interacciones múltiples. Más allá de lo que les diferencia, tienen un legado cultural común y comparten muchos valores universales, tales como la justicia, la libertad, la igualdad, o la dignidad humana, que son valores fundamentales para la edificación de las sociedades democráticas y multiculturales de la modernidad, y por ende, para construir la seguridad, la concordia y la paz. Debemos recuperar en nuestra historia común la memoria de momentos de diálogo y convivencia, como en época de al-Andalus, no de forma nostálgica, sino para construir juntos un proyecto de futuro.

El diálogo entre culturas y entre religiones debe ser integrado en el diálogo político y económico, ya que las fracturas y divergencias no son propias del terreno religioso. Las líneas de fracturas se deben asimismo a la injusticia, a las disparidades económicas, a la pobreza, al grado de ejercicio de la democracia..., por lo que se requieren respuestas globales para subsanar la situación actual.

La responsabilidad de este diálogo e interacción les corresponde a todos los países situados en la cuenca del Mediterráneo, cuna de las tres religiones monoteístas. Todos juntos y cada uno por separado representan un potencial de esperanza y de creatividad capaz de modificar positivamente la realidad actual. Puede constituir el Mediterráneo un espacio de diálogo abierto, basado en la razón y no movido por arrebatos del corazón, lejos de todo tipo de maniqueísmo, y de todo sentimiento de poseer la verdad absoluta; un diálogo de gran utilidad sobre todo en situaciones tensas y violentas como la actual en Oriente Medio, la cual, por supuesto, no se resume tan sólo a una problemática religiosa. Esta responsabilidad no lo es sólo de los responsables políticos. Debe ser compartida por los

círculos educativos, los líderes políticos, los medios y toda la sociedad civil. Lo debe ser también por varias instituciones y organismos afines como por ejemplo la UNESCO, cuyo mandato consiste en contribuir a la edificación de la paz en la mente de los hombres a través de la educación, la cultura, la ciencia y la comunicación y cuyos programas y acciones tienden a promover el diálogo de culturas, así como la cultura de la paz de los que tanto necesita la humanidad en la actualidad.

Si se logra adoptar las opciones oportunas para superar la situación actual y crear las condiciones de proximidad y comprensión necesarias, será posible iniciar a nivel de las relaciones entre las culturas y religiones en cuestión una era nueva – un Temps de renouveau.

Umanesimo e Islam: consummatio modernitatis e contemporaneità. Sulle tracce di un atto ideologico

1. Unklarheit e nascita dell'umanesimo

Nel suo libro La riforma in Germania, lo studioso tedesco Josef Lortz propone di leggere la situazione della teologia cattolica alla vigilia della Riforma Protestante come "mancanza di chiarezza (theologische Unklarheit)".⁽¹⁾

La possibile unilateralità del giudizio non diminuisce l'utilità della terminologia, aperta a cogliere nell'immediatezza del dato, quasi per visione, lo status dell'Occidente e dell'Europa già alla fine del XIV secolo fino al Concilio di Trento: è una Unklarheit che attende la Klarheit di un Aufklärung imminente.

È proprio questa la visione che di per sé proponevano gli intellettuali latini contemporanei al loro divenire storico: una sorta di autocoscienza ovvero di ideologia che sta poi a fondamento della lettura occidentalistica del trionfo dell'Occidente europeo.

Il 1453, con la caduta di Costantinopoli, è una data che può essere assunta come cifra del riconoscimento, avvenuto in Italia, dell'esistenza di un medium aevum che divida il mondo antico da quello moderno, a causa della fine dell'impero bizantino, ultimo residuo del medioevo, e della venuta dei maestri greci in Europa.

In tale cifra può essere, dunque, riassunto il modo d'intendere l'umanesimo latino come rinascimento, ovvero come una svolta epocale nella società occidentale: ed è segno perspicuo dell'occidentalismo della storiografia occidentale.

L'evento storico assurge a metonimia dell'atto ideologico, che segna la nascita di un concetto utile alla lettura della storia: è quella divisione del tempo storico che offre al discorso storiografico il principio del suo movimento e la giustificazione delle sue conseguenze.

Secondo tale atto di metonimia la conclusione necessaria – concettualmente – risulta il paradigmatico di Jacob

Burckhardt (1818-1897), che vede nella civiltà rinascimentale italiana il modello dei valori occidentali, sviluppato sul tema tenebre – luce in contrapposizione alla civiltà medievale.

Già iniziando dal mito del ritorno agli antichi come restaurazione dell'uomo integrale nella vita civile (Leonardo Bruni), l'umanesimo latino aveva assunto la funzione concettuale di manifestare la visione occidentale della storia come ideologia dell'individualismo e del realismo.⁽²⁾

La giustificazione di una possibile ideologizzazione dell'umanesimo come rinascimento potrebbe trovare fondamento nell'evidenza di due eventi storici, e cioè

1. la graduale ripresa dell'Europa dalla regressione economica del XIV secolo;

2. l'esplorazione e l'occupazione del nuovo mondo.⁽³⁾

Ma il concetto di 'periodo rinascimentale' presenta altri elementi di caratterizzazione degni di considerazione per il loro valore intrinseco alla fondazione del concetto ideologico di umanesimo:

a. il consolidamento del potere centrale monarchico;

b. la creazione di una rete di relazioni basate sul principio dinastico;

c. la progressiva instabilità della chiesa e la perdita della sua autorità ecumenica;

d. l'emergere di nuove tendenze spirituali, secolari, religiose;

e. la formazione dell'impero ortodosso russo e dell'impero ottomano, con regime autocratico.⁽⁴⁾

Certamente una più immediata relazione con l'ideologizzazione dell'umanesimo post-moderno manifesta l'elemento dell'instabilità della chiesa.

La chiesa è un'istituzione che per definizione ha fondamento stabile, ma non necessariamente organizzazione stabile, cioè permanente e duratura, cosicché per sua stessa costituzione custodisce nella differenza la stabilità:

a. riguardo al fondamento essa ha una durevolezza senza fine, che si manifesta propriamente nel costante riferimento nel tempo al fondamento, secondo un equilibrio di relazione al fondamento che non può mai essere intaccato da nessuna delle possibili molteplici occorrenze storiche. La stabilità della struttura dunque è condicio sine qua non, nel senso dell'impossibilità di una qualsiasi deformazione inconsistente con l'equilibrio dato a fondamento. In esso ancora più radicale la stabilità della chiesa va considerata come omologa alla [ovvero sinonima della] resistenza, che

si presenta come la capacità di custodire l'integrità originaria attraverso le inevitabili sollecitazioni esterne all'asse portante. La storia, infatti, procura due tipi di sollecitazioni alla struttura della chiesa, che possiamo metaforicamente chiamare:

- di rotazione, se esse non la investono uniformemente in tutte le sue componenti;
- di traslazione, se esse la investono alla base radicalmente.

La stabilità fondamentale non risulta intaccabile da tutti quei mutamenti che non possono spostare l'asse di equilibrio ovvero di riferimento, per cui la struttura della chiesa muta ma sempre intorno allo stesso asse fondamentale; mentre non potrà mai subire slittamenti dell'asse che è di per sé inamovibile, essendo il fondamento ultimo.

b. Riguardo alla sua organizzazione, la chiesa ha un'ampia flessibilità, limitata solo dalla relativa consistenza rispetto al fondamento, cioè la flessibilità dell'organizzazione non può entrare mai in contraddizione o essere inconsistente rispetto al fondamento. In certo senso a tale seconda stabilità è corrispettiva un'instabilità, cioè un'incapacità della struttura la cui composizione si mantiene in equilibrio solo sulla base del fondamento di riferimento, che garantisce di per sé la stabilità alla struttura nonostante la sua intrinseca instabilità, dovuta alla sua composizione. Questa stabilità metaforicamente può esser detta elastica, in quanto permane solo a condizione di non superare un certo limite oltre il quale l'instabilità impossibilmente intaccherebbe la stabilità primaria o a fondamento.

Il papa, quale simbolo correlato essenzialmente o metaforicamente al fondamento della chiesa e per ciò stesso alla sua stabilità primaria, può così essere colto secondo la sua valenza storico-politica in una parabola che al suo vertice avrebbe la sua determinazione come capo assoluto dell'umanità, verso cui ascende e da cui ogni altra sua determinazione storica.

Quale sia poi il fuoco e quale la direttrice del movimento di determinazione storico-politica del papato, questo è il risultato della elasticità possibile ovvero capacità di resistenza della stabilità della chiesa che nel suo capo, che è il papa, incontra con la possibilità massima di espressione unitaria e perciò simbolica.

L'universalità del potere papale impone un'assolutezza di riferimento che trova facile via di giustificazione, nel perio-

do rinascimentale, sul piano della religione e da questo verso il piano dello spirito, ma non certamente sul piano politico: emblematicamente la politica sia di Alessandro VI che di Giulio II può considerarsi una politica monarchico-dinastica e per di più limitata al territorio italiano, dato che la penisola italiana costituisce nel Rinascimento il luogo privilegiato dei conflitti europei.

In tal senso la tensione universalistica del Medioevo sul piano politico viene a fare i conti nel Rinascimento con la Realpolitik che, pur giustificata dalle condizioni storiche dell'Europa tutta, ha senza dubbio una motivazione intrinseca alla vita stessa della chiesa o meglio al suo paradigma teologico gerarchico: l'evento nuovo della concezione ecclesiologica del rinascimento è rappresentato dal divorzio tra papato e chiesa.⁽⁵⁾

La temporalizzazione della politica papale porta non solo ad una sempre più frammentata visione del suo potere politico, ma anche ad una sempre maggiore disintegrazione della struttura della chiesa fino alla nazionalizzazione (nascita di chiese nazionali) e alla laicizzazione (affermazione dell'interesse dei laici ad acquisire i beni ecclesiastici).

La disintegrazione provocata delle tensioni esterne ed interne alla chiesa trova il suo spazio nella stabilità dinamica della sua struttura e la sua efficacia nella capacità di resistenza della stessa: si tratta in altri termini di riuscire a determinare concettualmente e quindi teologicamente la possibilità della differenza in relazione all'uno: è possibile una molteplicità della forma per una realtà unica ed intera per dato relativo?

Il XV secolo è caratterizzato proprio dalla perdita di valore del modello uniformista dell'integralismo ecclesiale: lo scisma del 1378 può essere solo in parte considerato causa del "declino dell'uniformità dell'obbedienza"⁽⁶⁾, accanto certamente a quel fenomeno di disgregazione che vissero i grandi ordini religiosi internazionali alla fine del XIV secolo.

D'altra parte il papato, per una sorta di "sacro terrore dei concilii" adotta una strategia politica ostruzionistica orientata ad impedirne la convocazione fino a giungere all'affermazione che la dottrina della supremazia conciliare sia passibile di anatema.

Il primo aspetto che si rivela ad un'immediata analisi della grave crisi del papato nei primi anni del Trecento è senza dubbio la sconfitta dell'universalismo⁽⁷⁾: infatti, il teocratico di Bonifacio VIII (1294-1313), sulla linea di Gregorio VII e Innocenzo III, ha portato il potere papale allo scontro

frontale con la emergente potenza della monarchia francese di Filippo IV e al conseguente trasferimento ad Avignone della stessa sede papale (cattività avignonese).⁽⁸⁾

Tema di fondo della teologia della Tarda scolastica, cioè nel momento di passaggio all'Umanesimo, è l'ecclesiologia: infatti, se i temi più accesi del dibattito teologico risultano essere quelli della plenitudo potestatis e dei rapporti tra potere temporale e spirituale, certamente la questione fondamentale rimane quella de natura ecclesiae.

Se da una parte la formulazione più compiuta dell'universalismo accentratore medievale è costituita dalla bolla Unam sanctam di Bonifacio VIII contro Filippo il Bello, ovvero il nazionalismo del potere che mina alla base la monarchia ierocratica papale; dall'altra parte la riflessione di autori quali Marsilio da Padova o Guglielmo d'Ockham apre ad una determinazione della chiesa che dia più valore e peso alla sua identità di popolo di Dio, di biblica memoria (universalismo decentratore pre-umanistico e laicità).⁽⁹⁾

In linea con la tradizionale tesi ierocratica, l'Unam sanctam sostiene l'unicità della chiesa come luogo della salvezza e la sua unitarietà (unum corpus mysticum, una arca, unum ovilem) data dall'unicità del capo, cioè Cristo e, dopo di lui, del suo vicario.

Dalle due potestates, spirituale e temporale, proprie di questo unum corpus, l'una è esercitata direttamente dal sacerdos, l'altra indirettamente mediante una autorità secolare pro ecclesia e ad nutum et patientiam sacerdotis, secondo il principio, di ascendenza divina, della gerarchizzazione dei poteri, che conduce al concetto di plenitudo potestatis.

L'ecclesia compendia in sé la realtà tutta secondo un'assunzione totalmente universalistica e unitaria che tende a sottolineare l'impossibilità di altre vie a Dio se non Cristo sotto la guida del pontefice romano: subesse romano pontefici è la condizione necessaria e sufficiente di ogni autorità temporale (universalismo cristiano e pontificio).

Ma il grande scisma di Oriente, esploso alla morte di Gregorio XI (1370-1378), il papa che aveva riportato la sede a Roma nel 1377, costituisce la 2ª frattura della christianitas dopo quella ormai storica con la chiesa d'Oriente ed è una frattura interna dell'Occidente ed ha perciò effetti gravi su tutto l'Occidente e la sua ideologia universalistica, che finora aveva retto la strategia del papato, perché manifesta una divaricazione tra universalità del papato ed universalità della chiesa, cosicché l'universalità della chiesa sembra poter

sussistere indifferentemente alla sua coincidenza con l'universalità del papato.

Dopo l'elezione di Urbano VI (1378-1389) e la successiva elezione di Clemente VII (1378-1394) la cristianità si divide a sostegno di ciascuno dei due papi e addirittura nel 1409 è eletto dai cardinali di entrambi gli schieramenti, che si sono autoconvocati a Pisa, un terzo papa, Alessandro V.

Questa parcellazione del potere papale, con conseguente divisione del corpo ecclesiale e crisi del concetto di chiesa universale oltre che di universalità del papato, trova soluzione nella convocazione, per iniziativa dell'imperatore Sigismondo di Lussemburgo, di un Concilio universale a Costanza a partire dal 1414; ma il latente conflitto tra papa e Concilio non ha termine se non dopo i concili di Basilea e di Ferrara-Firenze con la bolla Exacrabilis di Pio II, che sancisce la superiorità del papato (1460).⁽¹⁰⁾

Il fatto storico del Concilio di Basilea e di Ferrara-Firenze, se pone in evidenza una contrapposizione frontale fra due modi di concepire il rapporto tra papa e concilio, acuisce e risolve a suo modo il dibattito ecclesiologico proprio sulla natura stessa della chiesa e segna profondamente la civiltà europea nel passaggio dal medioevo all'età moderna: si tratta della concezione stessa di medioevo e di modernità che viene ad esser posta in discussione e che determina la possibilità di prospettive molteplici di interpretazione.

Certamente uno degli elementi costitutivi del concetto di medioevo e, quindi, correlativamente di modernità risulta essere l'universalismo come visione della realtà secondo intero e perciò nella certezza oppure alla ricerca di un principio di interezza o totalità a fondamento di una validità universale.

Ma anche la questione turca mette in crisi l'universalismo occidentale, che può essere considerata da due punti di vista:

1. esiste un'altra realtà universale che aspira ad essere totalmente e unicamente universale, cioè la umma in cui dovrebbero confluire tutte le realtà storiche compreso l'occidente;

2. esiste una molteplicità di fatto nei confronti della questione turca: si ergono a baluardo della christianitas non solo la chiesa romana che è unica per definizione, ma anche le altre realtà cristiane, a partire dalle altre chiese orientali e non e dagli stati internazionali e nazionali.

È dunque necessario o abdicare al concetto di universalismo o rintracciarne un nuovo fondamento ovvero ripro-

porre lo stesso fondamento ma mutandone l'interpretazione: una nuova antropologia, nuova teologia, nuova ontologia.

2. Giano bifronte: tradizione e modernizzazione

La "fine del medioevo" è un concetto complesso che esprime il movimento della cultura occidentale modulato sulla contrapposta direzione oriente-occidente e su tale movimento di contrappunto, sono determinati eventi che accadono per simbolismo⁽¹¹⁾: tra chiusura ad oriente e apertura a occidente la cultura occidentale moderna, non più medioevale, tenderà la sua potenza di riequilibrio, certamente dovendo prima superare la persistente mentalità da crociata che inizialmente caratterizza l'atteggiamento verso le diversità religiose e culturali.

D'altra parte, come Giano bifronte, il movimento rinascimentale guarda alla tradizione come modello della modernizzazione, ma è anche un movimento di rinascita e di novità, impegnato nella formulazione di nuovi modelli ideologici e culturali e nell'utilizzo delle nuove tecniche di comunicazione e di educazione. Ma la difficoltà maggiore per una concettualizzazione dell'umanesimo rinascimentale sta nella determinazione della modernità, vista senza dubbio come positivo strumento per rispondere alle esigenze consolidate di un rinnovamento profondo delle istituzioni e in particolare della chiesa e della sua formazione religiosa, tuttavia anche come una tendenza senza misura ed equilibrio verso un'indeterminata mondanizzazione ovvero laicizzazione dagli esiti incerti e imprevedibili, specialmente riguardo al concetto di universalismo.

L'emergenza del protestantesimo come ulteriore frattura all'interno della chiesa occidentale dà inizio a quel movimento di riforma, quasi forzosa, che porterà la chiesa al Concilio di Trento: la riforma tridentina, pur attenendo principalmente al modo di amministrare e di vivere, tuttavia coinvolge profondamente anche la dottrina e la teologia, come la formazione religiosa del popolo cristiano.⁽¹²⁾

Anche nei limiti della categoria storiografica di discontinuità, l'umanesimo rinascimentale può essere considerato il momento di transizione alla modernità, come può evincersi con una certa immediatezza dal nuovo senso della cattolicità, provocato non solo dalla Riforma protestante, ma anche dall'ampliamento del mondo conosciuto.

Alla formazione di questo nuovo concetto grande contributo è dato dalla teologia, che vive in tensione continua con il nuovo umanesimo e con l'incalzante attacco della Riforma

protestante alla scolastica medievale, rea di aver falsificato la parola di Dio mediante la filosofia pagana.⁽¹³⁾

Nelle scholae intese sia come studia generali sia come universitates si manifesta la tensione tra la tradizione scolastica e il nuovo metodo degli studia humanitatis, applicato alla teologia, tra la via antiqua o realista della scuola domenicana e francescana e la via moderna dei nominalisti. Tale tensione ha già caratterizzato la tarda scolastica, ma dalla seconda metà del Quattrocento in poi prevale però il realismo e in particolare quello tomista, cosicché si impone come libro di testo la Summa theologica.⁽¹⁴⁾

Nell'ambito del rinascimento che tende nelle sue espressioni artistiche e letterarie a fare rinascere la cultura antica latina l'umanesimo va considerato immediatamente come il tentativo di coltivare gli studia humanitatis⁽¹⁵⁾: ma è inopportuno cercare una contrapposizione tra umanesimo cristiano ed umanesimo pagano, perché il dialogo con il passato tende nell'umanista non al ripristino della civiltà del passato, ma alla formazione personale e quindi all'acquisizione di un atteggiamento di saggezza per una riforma innanzi tutto interiore.

L'erudizione porta alla contestualizzazione storica e linguistica dei testi antichi, che non vengono studiati più come auctoritates atemporali e provoca una riforma della scuola in direzione classicista sia nella pedagogia protestante che gesuitica.⁽¹⁶⁾

Pur non essendo, dunque, un movimento teologico, l'umanesimo propone al teologo moderno un modo nuovo di approccio alla fonte e in particolare al testo sacro (umanesimo biblico, evangelismo, paolinismo) e un modo nuovo di comunicare il depositum fidei: è necessario allora ritornare al testo originario in ebraico, greco e latino e contestualizzarlo nella cultura ad esso contemporanea, imbevuta di platonismo, aristotelismo, neoplatonismo, tradizioni ebraiche, elementi della cabala. Tutto questo al fine di spingere alla pietas fidei, che è un atteggiamento spirituale di devozione.

Si può dire che l'umanesimo nel rinascimento resti sospeso tra tradizione e modernizzazione.

3. Christianitatis e umma ottomana

L'unità della christianitas rimane dopo il Concilio di Firenze un'ipotesi possibile rispetto alla problematica della Chiesa d'Oriente, ma la caduta di Costantinopoli (1453) cambia radicalmente il campo di riferimento sia politico che religioso.

Di fronte alle difficoltà di un'unione della christianitas, anzi di fronte all'esplosione delle divisioni nella christianitas, nasce e cresce piuttosto rapidamente una nuova realtà di unione religiosa, quella del cosiddetto impero ottomano, che, pur tollerando la presenza delle altre religioni in dâr al-islam,⁽¹⁷⁾ si prospetta come la potenziale minacciosa realizzazione dell'universalismo sotto il segno dell'islam.

Rivolgendo l'attenzione al mondo islamico nel periodo dell'umanesimo e rinascimento europeo, è opportuno delineare lo status dell'unità musulmana rappresentata essenzialmente dall'impero turco ottomano, che costituisce l'unità dell'arabismo 'abbaside dopo la caduta di Baghdad nel 1258 sotto i mongoli e chiedersi se vi esista un'ideologia della modernità contemporanea a quella dell'umanesimo rinascimentale europeo.⁽¹⁸⁾

Che cosa sia stato l'impero ottomano è difficile riassumerlo in breve, ma se ne possono sottolineare alcune caratteristiche generali:

a. la configurazione religiosa, tanto che la sua espansione fu vissuta come l'auge dell'islam;

b. l'assolutismo monarchico del sultano, la cui autorità pur non essendo spirituale era garantita dall'approvazione degli alti funzionari di stato e degli 'ulama';

c. lo spirito guerriero teso sempre alla conquista, il cui declino in favore degli intrighi politici portò l'impero alla decadenza;

d. la diversa provenienza razziale delle élites dirigenti.

Ma l'elemento che può essere considerato più interessante dal punto di vista della formazione del concetto ideologico di moderno è senza dubbio la non contemporaneità dei tempi della christianitas e della umma: infatti solo nel XIX secolo, sotto la minaccia delle potenze europee e cristiane i dirigenti ottomani cercarono la via della modernizzazione, ma vi procedettero molto lentamente; e solo nel XIX secolo si manifestò il nazionalismo, causa del crollo dell'impero centralizzato.⁽¹⁹⁾

E d'altra parte la visione musulmana della storia si sviluppa sulla base di una diversa concettualizzazione del tempo: non il dahr, durata temporale indeterminata e continua, ma una discontinua presenza di istanti puntuali (awqât) una "via lattea di istanti"⁽²⁰⁾, che sono i segni percepibili di una presenza non percepibile: la linea della storia (târîkh) è, dunque, discontinua e non può fare da fondamento al concetto illuministico di progresso, proprio dell'occidente

moderno. Ogni istante è un tempo chiuso in se stesso dall'inizio alla fine, quasi in un eterno ritornare all'origine lungo un asse di progresso che si muove restando immobile e dunque non quantificabile.

Dopo la rivelazione, il *dahr* non è più il tempo che opprime⁽²¹⁾, ma la permanenza immobile dell'origine, l'istante del patto della pre-eternità. Ogni istante è il punto di intersezione del divenire umano e dell'essere eterno di Dio, cosicché la concezione continuista greca rimane relegata all'alta cultura, perché nella mentalità popolare il tempo resta discontinuo, in ogni momento creato e ricreato da Dio.

"Ogni istante, in un ritorno immobile su se stesso, rivela il significato relativo che egli è proprio nell'apparente continuità degli uomini, per proclamare la realtà tangibile di una Presenza"⁽²²⁾. Nonostante l'uso di calcolare numericamente il tempo, l'essere dell'uomo non è concepito, dunque, come storico, ma come creaturale: l'uomo è l'interprete dei segni della volontà divina verso "il dì del termine chiaro".⁽²³⁾

Se il variare degli eventi vissuti non intacca l'immobile istantaneità dell'eterno, come può la acronicità islamica della storia reggere il confronto con il tempo tecnico della cultura occidentale moderna?

Il punto di vista occidentale della storia, invece, semplificando scandisce il procedere della civiltà islamica in tre periodi fondamentali:

1° periodo: dal VII al XIII/XIV secolo (età classica), che comprende:

a. l'età della lotta e della conquista (dalla morte del profeta alla fine dell'VIII secolo): universalismo dell'islam;

b. l'età dello splendore (VIII-XII secolo): umanesimo arabo e divisioni interne;

c. l'età della lotta alla dissoluzione (XII e XIV secolo): fine dell'arabismo e prevalere delle etnie mongola e turca.

2° periodo: dal XV/XVI secolo alla fine del XIX secolo: la stabilità e la decadenza (impero ottomano, Iran safavide e impero mossul in India);

3° periodo: dalla fine del XIX secolo ad oggi: modernità e rinascita.

Dallo stesso punto di vista occidentale la storia occidentale non è contemporanea alla storia islamica: secondo un'incomprensione reciproca il concetto di moderno non può avere, dunque, lo stesso valore, specialmente perché oggi l'occidente tenta di concettualizzarsi secondo la categoria del post-moderno, mentre il mondo musulmano vive l'ambiguità della modernizzazione come antinomia tra

modernità e autenticità.⁽²⁴⁾

La contemporaneità oggettiva tra mondo occidentale e mondo musulmano è oggi vissuta in modo drammatico, ma è la non contemporaneità soggettiva che imprime sulla relazione tra i due mondi un carattere di distanza: l'incontro, infatti, avviene fuori da un tempo comune e genera distanza, non certo differenza.

In questo senso acquista particolare interesse giudicare del moderno dal punto di vista della capacità di incontro e di confronto: se il moderno è caratterizzato dalla possibilità come apertura universale, il superamento dell'universalismo cristiano e dell'universalismo islamico dovrebbero costituire la condizione della differenza possibile tra umanesimo latino occidentale e islam, cosicché nel moderno si troverebbe il fondamento del loro differire.

4. Filologia e possibilità universale: esemplari storie di incontro

Un confronto tra la 'spirale' storica del mondo islamico e lo sviluppo del mondo occidentale fa emergere come all'umanesimo e al rinascimento europei corrispondano l'immobilismo e la decadenza islamici.

Ma ai fini della determinazione del concetto di moderno nell'umanesimo post-moderno è importante almeno per esemplarità accedere all'ideologia dell'incontro come elemento costitutivo della modernità occidentale.

Ecco tre occorrenze di tentativi di incontro dell'umanesimo latino con il mondo islamico:

- 1. l'incertezza pre-umanistica*
- 2. la filologia umanistica*
- 3. la possibilità universale.*

4.1 Prima occorrenza esemplare: l'incertezza pre-umanistica

Mentre nel Concilio di Basile (1432) si tratta di ecclesia, in Oriente si va delineando quella che avrebbe ricevuto il nome di questione turca, a partire dal violento impatto prodotto sull'occidente latino prima dall'incontro con i padri greci presenti al Concilio di Ferrara-Firenze, poi più drammaticamente dalla caduta di Costantinopoli (1453).⁽²⁵⁾

Rinasce forte l'idea della crociata come accordo tra i principi cristiani sotto la spinta del papa (Nicolò V prima e Pio II poi) contro l'avanzata dei saraceni⁽²⁶⁾, anche se non mancano tentativi di negoziazione con i Turchi.⁽²⁷⁾

Fra quelli che non considerano inevitabile la crociata armata e impossibile il dialogo capace di convertire i musulmani al cristianesimo, Giovanni di Segovia (1393-1458) e Niccolò Cusano (1401-1464) dimostrano nella loro ricerca di ecumenismo interreligioso quell'incertezza di metodo propria della theologische Unklarheit della cristianità prima della Riforma.

Infatti, il loro impegno di avvicinamento all'islam si manifesta nella nuova traduzione del Corano, l'Alchoranus trilinguis, ad opera di Giovanni di Segovia⁽²⁸⁾ e nei due scritti di Cusano, De pace fidei e Cribatio Alchorani.⁽²⁹⁾

L'atteggiamento concordista del De pace fidei (1453) mostra una conoscenza di base dai tradizionali testi latini sul tema islamico⁽³⁰⁾ e un accenno all'idea di pluralismo religioso sul fondamento del principio religio una in rituum varietate, dato che la rivelazione del deus absconditus accade in tempi e modi diversi: concordanza della fede (religio una) e tolleranza dei riti diversi (in rituum varietate).

Ma il clima culturale e politico non consente di sviluppare questa interessante apertura: nella dieta di Mantova (1459) il papa Pio II prova ancora l'organizzazione di una 'crociata' militare. Così il Cusano si impegna nella Cribatio Alchorani, un'opera dedicata al pontefice Pio II che, sulla linea di attacco di Leone magno a Nestorio e alla sua eresia, "con il medesimo spirito ed eguale facondia, mostra erronea e degna di essere eliminata la setta maomettana nata da quella".⁽³¹⁾

Il metodo del Cusano, la cribatio, cioè l'atto di passare al vaglio il Corano, per metterne in evidenza quanto di buono ci sia in concordanza con il Vangelo, finisce per obbedire all'ideologia dell'inclusivismo, che non vede nessuna verità nelle altre religioni che non sia già inclusa nella vera religione, e dell'esclusivismo, che non vede possibile che un'altra religione oltre quella vera possa da sé possedere la verità se non per accidente e parzialmente, escludendo da essa ogni autonomia di criterio di giudizio.

4.2 Seconda occorrenza esemplare: la filologia umanistica

L'approccio ideologico all'islam da parte dell'occidente dopo un primo rifiuto istintivo vive un'incertezza che trova un suo modo di superamento nella vis filologica di cui è capace l'umanesimo italiano.

Trascurare l'interesse che gli eruditi italiani del XV secolo hanno per la raccolta e lo studio dei testi originali arabi

impedirebbe una corretta e completa conoscenza non solo dell'umanesimo rinascimentale italiano, ma anche della parabola ideologica dell'umanesimo occidentale dal pre-moderno al post-moderno.

L'attenzione dell'umanesimo italiano alla cultura araba ha origine da un più generale atteggiamento antiquario, bibliofilo e filologico, capace di non lasciarsi condizionare da nessun ostacolo né di carattere letterario né di carattere politico, quale potrebbe essere la crescente espansione dell'impero ottomano che si propone come una grave minaccia sempre più vicina al cuore d'Europa: obiettivo primario è, invece, la ricerca volta ai fondamenti di un sapere unitario in una visione complessiva, in cui entrano con pari dignità la letteratura latina, la greca, l'ebraica, la caldaica, l'araba, ognuna parte integrante del sapere del mondo, ognuna elemento costitutivo. L'analisi testuale delle grandi letterature vetero- e novo-testamentarie, filosofiche e scientifiche dell'area mediterranea, che formano un depositum sapienziale comune, si fa segno dell'universalità del percorso umanistico italiano.

L'umanesimo rinascimentale custodisce l'unitarietà del sapere, prendendo in considerazione anche la cultura araba, che con l'avvento dell'islam è ormai diventata mezzo di circolazione interculturale accanto e insieme con la latina, la greca, la siriana, la persiana, l'indiana e l'ebraica.

Le numerose testimonianze degli umanisti riguardo al loro diffuso interesse per tutte le letterature del mondo incontra una certa sottovalutazione nei periodi successivi a causa della frammentazione del sapere (specializzazione), della tradizione classicista (esclusione delle letterature diverse dalla greca e dalla latina), del rigorismo cristiano-ebraistico contro una letteratura come quella arabo-islamica fondata essenzialmente sul Corano, nel pregiudizio storiografico che vede l'inizio dell'orientalismo solo a partire dal XVII secolo, dell'ignoranza dei testi umanistici.⁽³²⁾

*Ed invece già il 1486 è come se segnasse "il trapasso alla verifica da fonte prima" da parte degli umanisti, tanto che nell'unica redazione manoscritta conservataci del *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola sono riconoscibili frasi in caratteri orientali.⁽³³⁾*

In confronto con la scolastica latina che si è servita, riguardo alle letterature orientali, greca, ebraica ed araba, delle traduzioni ottenute mediante interpreti mistilingui e rielaborazioni in forma latina, gli umanisti danno inizio ad una lettura diretta dei testi in lingua originaria, assumendosi cia-

scuno di nuovo la propria responsabilità personale nello studio filologico verso una ricerca sempre più fondata sulla comprensione diretta e sullo sforzo originale.

Il 12 novembre 1486, infatti, viene pubblicata l'orazione *De hominis dignitate*, in cui Pico della Mirandola annuncia "al mondo ecclesiale ed accademico la scoperta della sentenza nihil spectare homine admirabilius in codici arabi".⁽³⁴⁾

Risponde così poi a Marsilio Ficino che gli ha chiesto la restituzione del proprio Corano in data 8 settembre 1486: "Non poteris opportunus [perché lo deve ancora confrontare con l'arabo] Mahumettem tuul latinum repetere", che suona "quasi sfida bibliologica".⁽³⁵⁾

4.3 Terza occorrenza esemplare: la possibilità universale

Ma è nel testo della *De hominis dignitate* che si può rintracciare la teorizzazione delle motivazioni per un filologismo universale senza esclusioni di culture, ma anzi nell'apertura all'incontro diretto con le lingue e i concetti.

L'incipit della famosissima *Oratio de hominis dignitate*, concepita da Pico come premessa alla discussione romana sulle sue 900 *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae*⁽³⁶⁾ presenta una sorta di "manifesto dell'Umanesimo", i cui due temi fondamentali sono:

a. la dignità umana, costituita dalla libertà e dalla centralità cosmica

b. e la pace filosofica come capacità di riconoscere la profonda concordia di tutte le più alte manifestazioni filosofiche e religiose dello spirito umano.⁽³⁷⁾

La dignità dell'uomo si sostanzia per Pico della sua assoluta libertà di scelta e della sua apertura a qualsiasi possibilità di vita: tutte le altre creature hanno un'essenza predeterminata, mentre l'essenza dell'uomo è tutto e niente, cosicché la sua libertà si estende dalla possibilità dell'abrutimento massimo alla massima elevazione intellettuale fino al superamento anche della natura angelica nella possibilità di farsi uno con Dio [=libera possibilità dell'uomo].

Al di là poi delle distinzioni secondarie c'è l'originaria concordia di tutte le religioni e di tutte le filosofie, cioè secondo l'origine assunta che è, appunto, l'unità d'amore con Dio. L'unità col divino, fonte di ogni elevazione spirituale, progetta anche la più alta realizzazione a cui l'uomo possa aspirare. Perfezione massima della libertà e "pace invocata, la pace santissima, l'unione indissolubile, l'amicizia concorde, per cui tutti gli animi... si fondono in uno solo

in quella mente che è sopra ogni mente” sono lo stesso.(38)

Diventa importante a questo punto precisare il significato dell'umanesimo rinascimentale come inizio dell'età moderna: la possibilità indefinita che caratterizza il concetto di uomo nell'umanesimo rinascimentale può dirsi il fondamento della modernità?

5. Umanesimo tra storia e metastoria

Il concetto storiografico di rinascimento, contrariamente a quello di medioevo, non è una determinazione temporale capace di distinzioni, ma la “formulazione della consapevolezza critica e polemica di intellettuali (gli umanisti), cioè di un'azione o ideale di azione (azione culturale, ma non perciò meno azione), [che] è stato poi via via presentato come un movimento culturale; così quello che doveva essere un inizio è diventato un intero periodo”.(39)

Dopo la serrata critica di Chabod e di Garin⁽⁴⁰⁾, la storiografia sull'umanesimo e il rinascimento sembra aver chiuso con la pregiudiziale categorizzazione del termine 'rinascimento' come espressione della concezione dell'uomo in chiave laica o rispettivamente e identicamente in chiave religiosa. Non ci si attarda più nella scelta tra frattura o rispettivamente o identicamente continuità rispetto al Medioevo.

“Storicamente quello che importa è intendere le molte sfumature, posizioni individuali e culturali, politiche ed economiche, che pur rifacendosi a tradizioni e concetti medioevali (astrazioni, se si assume il Medioevo in blocco), a una visione e a una restaurazione (in epoche diverse e in ambienti diversi) del mondo classico greco-romano (altra astrazione), hanno pur dato luogo a un modo né medioevale né classico di pensare, e che, sotto questo aspetto, si è venuto costituendo e delineando dal Petrarca a Galileo, all'Illuminismo, per rivi, esigenze e situazioni, polemiche, problematiche varie. Di qui, appunto, sembra, come 'categoria' storiografica, la difficoltà, o l'impossibilità, di definire in blocco cosa sia Umanesimo o Rinascimento”.(41)

Se la lettura in chiave di rottura (Brucker, Burckhardt) o in chiave di continuità (Burdach) ha in definitiva racchiuso in un identico perimetro pregiudiziale la ricerca delle cause della novità di pensare, sul cui fondamento sono nate le categorie di un mondo classico, di età di mezzo, di rinascita⁽⁴²⁾; solamente determinando l'ideologia della storiografia si può tentare di determinare criticamente il valore delle varie

categorie interpretative riguardo al Rinascimento e all'origine dell'età moderna.⁽⁴³⁾

Solo, dunque, una lettura delle ideologie che stanno a fondamento delle categorie storiografiche di 'mondo classico', 'rinascimento', 'umanesimo', 'medioevo', può dare una corretta o quanto meno critica visione del concetto di 'moderno' interconnesso, se non identificato al concetto di 'occidentale'.

Le teorie interpretative del rinascimento possono dividersi in teorie della frattura secondo la tesi della sua opposizione al medioevo⁽⁴⁴⁾ e teorie della continuità secondo la tesi della ricorrente aspirazione umana alla renovatio⁽⁴⁵⁾; ma entrambe finiscono per essere categorie metastoriche.

Se da un punto di vista storiografico è opportuno abbandonare le categorizzazioni metastoriche, che cosa resterebbe dei concetti di 'rinascimento' e di 'umanesimo'?

Certamente il modo umanistico di considerare lo studio delle humanae litterae, da cui emerge un'ampia molteplicità di pensiero, è posizione critica nei confronti dell'antichità costituita come depositum sapienziale dalla Scolastica, ma le concezioni pervenute dall'antichità trovano una loro determinazione filologica i cui strumenti di indagine sono tanto molteplici e differenziati non solo per cronologia o per area culturale da proporre allo storico la difficoltà del rapporto tra umanissimi come movimenti specifici e umanesimo come concetto generale: l'umanesimo risulta un concetto posto tra storia e metastoria.

E la consapevolezza di tale difficoltà per un verso sente l'esigenza di non rinunciare alla solidità del dato storico necessitato e tentato dalle microanalisi e dall'esattezza dello studio delle singole fonti, ma per altro verso non sa rinunciare alla sfida dell'interpretazione più generale, tentata e necessitata alla categorizzazione e universalizzazione oltre le certezze dimostrate verso un'inevitabile ideologizzazione che non solo legge, ma che può creare le ideologie che legge.⁽⁴⁶⁾

È così che il 'rinascimento' può essere il segno che esprime un nuovo modo di pensare rispetto all'umanesimo', ma può anche essere considerato il compimento del processo culturale umanistico che sfocia nel 'classicismo' e quindi nel 'manierismo', e nell'età della controriforma: una critica sospensione di pregiudizi consente di porre la questione della modernità non sul piano del superamento di un'epoca rispetto ad un'altra (questo finirebbe per essere un continuum infinitamente discernibile), ma da un punto più

determinato che non è più determinabile ad infinitum, ma già dato e costituito, e perciò posto: il concetto di 'moderno' come segno dell'occidente e della sua cultura o meglio ideologia, cioè l'accidente costitutivo della ragione e della sua concettualizzazione alla maniera occidentale o meglio occidentalistica.

Andare alle radici dell'età moderna per rintracciare il 'moderno' non porta alla risoluzione del continuum, ma assume definitivamente un punto come inizio di determinazione: tutto ciò che sarà determinato come moderno è ciò che deve e può essere raccolto dal depositarsi storico a partire da un momento storico determinato rispetto a cui ogni altro momento o è escluso perché anteriore o è incluso perché posteriore. L'evento storico va assunto come discriminante concettuale tale da autogiustificare ricorsivamente la sua assunzione come inizio di concettualizzazione, capace ed utile quale misura per ogni realtà: tale ideologizzazione nasconde ragioni ingiustificate e, in quanto ragioni, ingiustificabili.

La nascita del 'moderno' è un'affermazione di consapevolezza (umanesimo), ma è posta quale capacità di giudizio storico-culturale (rinascimento), misura assoluta di ogni altro evento storico-culturale.

Il mito del rinascimento come aetas moderna in quanto rinascita della civiltà classica tra la fine del '300 e l'inizio del '400 è possibile alla condizione data dal mito corrispondente della media aetas come età di barbarie: è la coscienza di una contrapposizione fra vita vissuta e ideologia che costituisce ciascuna delle due come aetas a sé stante pur nella necessaria antitesi dell'una rispetto all'altra; cosicché è la correlazione stessa ad essere costitutiva dell'identità di ciascuna.⁽⁴⁷⁾

Nascono dunque l'idea di 'moderno' e l'idea di 'medioevo' come correlativi per esprimere la consapevolezza di un passaggio epocale: da una visione teocentrica della realtà ad una antropocentrica che apre all'immanentismo e al laicismo, ma che non è né necessariamente immanentista né necessariamente laicista.

Nasce, dunque, strumentalmente il concetto di 'classico' come ideale perfetto da imitare, che spinge alla riscoperta dei testi antichi e alla conoscenza della cultura greca.

Non si tratta soltanto di un'estensione quantitativa delle conoscenze, ma anche essenzialmente di un'estensione per differenza qualitativa, data dal modo di approccio ai 'classici', cioè dal modo di determinazione della classicità.

Superando una certa incapacità del medioevo a cogliere, oltre che le somiglianze, la distanza della cultura antica, il 'moderno' nasce nel primo '400 dalla coscienza di una nuova idea di auctoritas: non più l'affermazione dell'assoluta ed eterna verità che esime dall'ulteriore ricerca e apre quasi solamente all'interpretazione, ma l'espressione di un 'vissuto', storicamente determinato, alla cui comprensione originaria occorre giungere attraverso la collocazione storica.

Il modello non è perfetto per sé a priori, ma reclama una capacità di adattamento all'hic et nunc: una modernizzazione che relativizza il valore di ogni atto umano secondo il procedere della storia [=valore storico].

Se la modernità si caratterizza all'inizio del '400 innanzitutto per l'importanza all'individualità umana considerata secondo il suo agire (primato della volontà sull'intelletto, perché è la volontà che esprime la terrenità essenziale dell'uomo e la sua capacità di interagire con l'esperienza umana); il ritorno al mondo classico può considerarsi come il metodo privilegiato per l'affermazione dell'individuo umano nella storia.

E l'esigenza di recuperare la vera essenza della classicità, collocandola esattamente nel suo tempo, determinano un metodo nuovo di approccio ai classici, che sono la conoscenza del latino classico, lo ristabilimento del testo corretto e la conoscenza del contesto storico.

Questa nuova scienza è per gli umanisti la filologia come scienza della parola e del testo ed ha come presupposto un nuovo modo di confrontarsi con l'oggetto da conoscere:

a. la tradizione non trasmette una verità immobile e indiscutibile e la filologia insegna a giudicare la veridicità delle fonti (critica delle fonti);

b. l'auctoritas non è la custode insuperabile della verità ed è anzi appello alla ricerca ulteriore senza trascendenze riconosciute che ne impediscano l'esercizio (metodo sperimentale).

E critica e metodo sperimentale costituiscono l'atteggiamento fondamentale della scienza moderna.

L'età moderna, dunque, sembrerebbe nascere dal confluire di tre fattori principali che portano ad una sorta di rivoluzione rinascimentale:

1. formazione di una nuova concezione dell'uomo, della natura e di Dio mediante il recupero del mondo classico;

2. crisi della coscienza religiosa, che porta alla divisione del corpus christianum in chiesa riformata e chiesa cattolica;

3. *elaborazione della nascita della scienza moderna fondata sul metodo matematico-sperimentale.*⁽⁴⁸⁾

L'interesse precipuo degli storici della cultura al primo fattore, che può giustificare più propriamente il concetto di 'rinascimento', ha determinato, condizionandola, ogni interpretazione della storia e della cultura moderna.

Quanto al secondo fattore – crisi della coscienza religiosa e divisione del corpus christianum – un problema difficile è costituito dal rapporto fra rinascimento e cristianesimo.

Elise per contrapposizione le due tesi dell'assenza dello spirito cristiano e della restaurazione cattolica anti-ereticale,

a. secondo un senso più lato del concetto di cristianesimo, è impossibile negare che il rinascimento sia cristiano, anche attraverso il rilievo attribuito ad alcuni motivi introdotti nella civiltà europea dal cristianesimo, quali la valorizzazione assoluta della personalità individuale, l'importanza data alla volontà libera e responsabile, il primato dell'azione finalizzata al bene comune rispetto all'ideale ellenico della pura contemplazione;

b. ma secondo un senso più stretto del concetto di cristianesimo, il rinascimento manifesta una visione del mondo antinomica rispetto ad alcuni valori caratterizzanti del cristianesimo, quali (b₁) la trascendenza del fine dell'uomo, (b₂) il concetto di rivelazione e (b₃) la morale della carità.⁽⁴⁹⁾

Dunque, il rinascimento è fortemente caratterizzato dalla modernizzazione della scienza in quanto la ricerca scientifica viene liberata dall'autorità teologica: è, infatti, fondamentale la rivoluzione scientifica per la nascita dell'"ideologia moderna".

Nella fitta trama di relazioni attraverso cui si sviluppa l'orbito del rinascimento umanistico o umanesimo rinascimentale, l'icona più rappresentativa dello status in cui vive la chiesa può considerarsi la disputatio, che rappresenta la disomogeneità non solo della christianitas politico-sociale, ma anche della christianitas teologica.⁽⁵⁰⁾

Il continuo appello degli intellettuali, durante la cattività avignonese e le tristi vicende dello scisma d'occidente, a ritrovare l'unità dell'unanimitas perduta (medioevo) si disperde in un continuum di rotture e rappacificazioni fino alla frattura protestante: anche l'unanimitas theologica è perduta e addirittura alla frantumazione politico-sociale della christianitas. È la sfida del pluralismo alla teologia, che vive la crisi del rapporto tra ratio theologica e ratio per se: la modernizzazione della teologia non ha come esito la riunificazione

della cristianità, ma tuttavia realizza una sorta di rivoluzione del metodo razionale, che rinnova radicalmente non solo i modi e i mezzi del teologare, ma per ciò stesso le sue prospettive di ricerca.

Sembra, dunque, che l'ideologia dell'umanesimo inauguri l'età moderna, costituendo per questo il concetto di 'moderno' sulla base delle seguenti principali determinazioni, che sono i tre elementi costitutivi del rinascimento:

1. recupero del mondo

classico: senso della storia

spirito critico

nuova antropologia: nuova epistemologia

nuova teologia

2. frattura del corpus christianum:

crisi dell'universo cristiano

3. metodo matematico-sperimentale.

La crisi della teologia unanime ovvero dell'unanimità teologica manifesta il divorzio tra la ratio theologica e la ratio per se: l'umanesimo sembra vivere in un atteggiamento di rinascita identificato con la ricerca dell'unità perduta nella consapevolezza di un pluralismo che è tentazione innanzi tutto per la ragione.

In questa direzione un ruolo decisivo è giocato dalla filosofia araba nella determinazione della modernità secondo una doppia via della ragione:

– la ragione avicenniana

– la ragione averroistica.

Sono, infatti, l'avicennismo e l'averroismo le due vie lungo le quali si sviluppa la cultura occidentale che passa dal contingentismo avicenniano al necessitarismo averroistico, forgiando in tale passaggio, che non è avvicendamento o annullamento, ma superamento eclettico e mediato, un nuovo modo della razionalità.

L'umanesimo davvero vive la sua identità nella dialettica tra transizione e continuità, perché esasperare la contrapposizione seppur reale al medioevo significa dare ragione della renovatio solamente in chiave negativa, perdendo perciò stesso le radici della modernità che custodisce in sé sia la via antiqua sia la via moderna: non si può dunque caratterizzare l'umanesimo con la razionalità illuministica, perché la razionalità umanistica è molto più vicina piuttosto a quella medievale.

Si dovrebbe parlare meglio di sviluppo della razionalità

medievale attraverso il possibilismo umanistico (libera possibilità dell'uomo), che è l'impianto stesso della questione della relazione (la philosophia perennis come pax universalis), verso il nichilismo come suo esito finale (la ragione debole).

Non c'è da una parte l'avicennismo come l'anima del teocentrismo medievale e non c'è dall'altra l'averrosimo come il corpo dell'antropocentrismo moderno secondo una contrapposizione che genera e rende possibile ed inevitabile il concetto di rinascimento: non a caso la metafora dell'anima e del corpo aiuta a comprendere il nocciolo della questione storiografica sia un'ideologia, o meglio più radicalmente l'ideologia della relazione ovvero della philosophia universalis come pax perennis, dove lo scambio di attribuzione consente di comprendere come né philosophia né pax valgano per sé, ma come l'una e l'altra siano lo stesso per metonimia ovvero come siano la personificazione del principio in quanto principio di relazione.

Quale che sia la relazione tra avicennismo e averroismo la questione resta sempre di principio, cioè la questione della ragione: 'quale sia la ragione' costituisce la questione radicale per la comprensione dell'umanesimo occidentale e di quello che, solo per contrapposizione, può dichiararsi umanesimo islamico, e perciò per la comprensione della relazione tra umanesimo latino ed islam, cioè della relazione in quanto relazione personificata dalla philosophia o dalla pax per epesegesi (aggiunta esplicativa) dell'universalità o della perennità.⁽⁵¹⁾

È opportuno chiedersi, nell'atto della consummatio modernitatis⁽⁵²⁾ che è il 'contemporaneo', quale sia la ragione tra umanesimo latino ed islam usando come metodo logico l'esposizione dell'esistenziale vero e l'esemplificazione dell'universale ovvero èctesi ovvero i principi di decomposizione⁽⁵³⁾. E quale occorrenza esemplificante migliore dell'averroismo che è stato fatto persona dalla relazione stessa attraverso una corretta epesegesi o attribuzione che vedrebbe da una parte il mondo culturale latino e dall'altra il mondo culturale arabo oppure da una parte il mondo culturale cristiano e dall'altra il mondo culturale islamico? Oppure non fa differenza l'epesegesi?

Forse l'epesegesi squilibrata non è che il segno di una doppia mitizzazione: tacere da una parte (umanesimo latino) la valenza religiosa e tacere dall'altra (islam) un'altra valenza che è identificabile sommariamente come linguistica. Ma la riduzione alla valenza religiosa è possibile proprio

per l'islam o cultura islamica soltanto oppure sarebbe possibile anche per il cristianesimo o cultura cristiana?

E viceversa la riduzione alla valenza linguistica è possibile proprio per l'umanesimo latino o cultura occidentale soltanto, oppure sarebbe possibile anche per l'islam o cultura islamica?

In termini di cronaca attuale di inizio del nuovo millennio ci si potrebbe chiedere se il fondamentalismo sia solo islamico e il razionalismo sia solo occidentale oppure se sia possibile un fondamentalismo occidentale e un razionalismo islamico.

Come si vede i termini sono estremamente sommersi e gravemente parziali oltre ad essere secondo relazioni non corrispondenti.

6. La consummatio modernitatis: traditio averroistica e Mediterraneo

Un'esemplificazione possibile – forse unica – di questo dilemma storico-ideologico è certamente l'averroismo come potenza di transizione [dalla transizione del rinascimento] al moderno, fino al post-moderno.

L'averroismo, se è segno evidente dell'esclusione di Averroè dalla cultura islamica, è tuttavia un nome che interroga sul suo significato, perché la molteplicità delle linee di sviluppo di questa corrente di idee, che si diffuse in Europa ovvero nella cultura latina o occidentale a partire dal XIII secolo, rende difficile una sua identificazione univoca.

Il nome stesso di Averroes, risultato della vocalizzazione andalusa (Abàn Rosd) letta alla castigliana Averro secondo la grafia Averroch⁽⁵⁴⁾, manifesta l'atto di ri-iscrizione in lingue e contesto diversi del pensiero di Ibn Rušd, secondo un metodo di lettura che può dirsi realmente rušdiano ovvero il tafsr: atto di tradizione in un contesto linguistico – grammaticale e perciò culturale altro dall'originario.⁽⁵⁵⁾

Così l'averroismo, che si può considerare come il principio di un'ideologia occidentale, cioè propria della civiltà latina, è essenzialmente naturalismo fondato sull'astrologia ed ha contenuti filosofici in potenziale contraddizione con il cristianesimo, quali l'eternità del mondo e il necessitarismo, l'inconoscibilità dei particolari da parte di Dio e la negazione della sua provvidenza, la mortalità dell'anima.

Delle tesi fondamentali che caratterizzano l'averroismo latino⁽⁵⁶⁾ il tafsr averroistico rispetto al testo aristotelico espo-

ne, infatti, l'eternità del mondo e della specie umana, l'intrinseco valore politico della felicità umana, la teoria dell'unicità dell'intelletto agente, la teoria dell'unità dell'intelletto possibile, la copulatio tra intelletto materiale e agente nel saggio, l'autonomia della filosofia che sfocia nella teoria della doppia verità.

Se dal 1212, mediante le traduzioni di Michele Scoto, i commenti di Averroè ad Aristotele entrano nella cultura latina occidentale, dell'averroismo astrologico di Michele Scoto alla lettura magistrale di Alberto e Tommaso l'inizio dell'averroismo, che è latino, è segnato da una costante discussione in cui condanne e rivalutazioni mettono in gioco per secoli la relazione tra fides e ratio, intrecciandosi con l'aristotelismo e l'ebraismo.

Accanto ad un'immediata ricezione dell'averroismo (prima metà del XII secolo) quella mediata, a partire dalla fine del XIII secolo in avanti⁽⁵⁷⁾, si iscrive in una più ampia ricezione del pensiero tardo-antico e islamico, che si sviluppa come la storia di una trasmissione in contesti sempre diversi.

*Esemplare risulta l'attacco ai teologi che, trasposto da quello islamico a quello cristiano, mette in evidenza la diversità di relazione tra potere politico e potere religioso: se nell'atto costitutivo stesso della civiltà islamica la funzione politica non viene disgiunta mai dalla funzione religiosa, cosicché per principio unica è l'umma e unica la costituzione politica che è mezzo di realizzazione dell'ideale escatologico rivelato a Maometto, nella civiltà cristiana la contrapposizione tra chiesa, impero e stati nazionali è quasi cifra del medioevo stesso. E se le funzioni di guida religiosa e di riflessione teologica non hanno una strutturazione radicalmente istituita – quanto meno per radice rivelativa – nella civiltà islamica; in quella cristiana, invece, la chiesa gerarchica pretende l'istituzione divina con la doppia funzione pastorale dottrinarie e morale (magistero istituito). Inoltre i grandi centri culturali cristiani hanno come punto di riferimento il lavoro dei teologi di contro all'enorme potere di attrazione esercitato nella civiltà islamica dai dottori del diritto, la cui autorità non pretende mai un fondamento divino se non lato sensu un riconoscimento universale per *ijmâ'*, che risale a Dio solo mediante la umma.*

Se dalla parte islamica Averroè non ha séguito, l'averroismo dalla parte latina in quanto cristiana costituisce l'occasione di un conflitto che vive la difficoltà della tolleranza in modo diverso rispetto alla civiltà islamica, perché apre ad

un umanesimo assolutamente possibilista su cui si fonderebbe la modernità.

Alla fine della parabola latina dell'averroismo, che in quanto cristiana costituisce l'occasione di un conflitto che vive la difficoltà della tolleranza in modo diverso rispetto alla civiltà islamica, perché apre ad un umanesimo assolutamente possibilista su cui si fonderebbe la modernità.

Alla fine della parabola dell'averroismo, che in quanto alla fine torna al suo inizio che è l'occidente, Ernst Renan [=l'occidentalismo] sostiene la tesi del "carattere parassitario" del pensiero semitico che si manifesta nella sua incapacità a superare i limiti di un pedissequo commento alle grandi riflessioni del pensiero occidentale⁽⁵⁸⁾. La modernizzazione di Aristotele sarebbe frutto solo dei pensatori latini ed Averroè potrebbe essere visto come il tentativo di adeguazione degli orientali alla superiore civiltà occidentale e ipso facto europea, e dunque come un modello per la modernizzazione delle popolazioni orientali.

Se consideriamo come accanto a questo giudizio negativo Renan abbia messo in rilievo positivo il razionalismo averroista di contro all'oscurantismo medievale grazie alla riscoperta dei classici greci, la tesi renaniana non solo rivaluta Ibn Rušd, pur limitandone fortemente l'originalità, ma esagerandone la portata razionalistica, lo pone quasi come modello per gli 'arabi', contemporanei al colonialismo inglese e francese in Africa e Medio Oriente, verso una loro possibile modernizzazione che è essenzialmente occidentalizzazione ovvero europeizzazione.

Questa lettura occidentalistica, sottolineando specialmente l'antagonismo fra averroismo latino e scolastica, ha provocato un lavoro di rintraccio dei debiti della scolastica verso Ibn Rušd, stretto tra la tentazione di cancellare le differenze e la tentazione di negare l'importanza dell'averroismo latino.

Questo lavoro ha messo in evidenza l'importanza dell'averroismo per la civiltà occidentale, non solo nel passato, ma anche in quella 'contemporanea': a partire dall'idealismo⁽⁵⁹⁾ e dal modernismo l'averroismo non ha più subito l'oblio, ma ha potuto rischiare le sue interpretazioni fino al marxiano general intellect e alla batesoniana mente cibernetica.⁽⁶⁰⁾

Se si esamina la filosofia dell'umanesimo rinascimentale, il contributo della tradizione araba per un verso e l'intrinseco orientamento dei pensatori europei dell'altro determinano una doppia linea: quella del platonismo e quella dell'aristo-

telismo, l'una orientata alla visione della verità perenne e assoluta, l'altra orientata alla ricerca razionale della verità.

'Che cos'è l'uomo?' diventa la questione fondamentale per determinare gli sviluppi successivi della civiltà occidentale.

Dei tre elementi costitutivi del rinascimento – recupero del mondo classico, frattura del corpus christianum, metodo matematico-sperimentale – il terzo condurrà la civiltà occidentale alla modernità, quale frutto maturo del rinascimento stesso.

L'ipotesi della modernità come maturità del rinascimento, se per un verso porta a ricercare nel rinascimento le radici del 'contemporaneo', per altro verso sulla stessa linea di percorso porta a considerare il 'moderno' quale medio alla possibilità del 'contemporaneo' a partire dalle premesse date dall'umanesimo rinascimentale.

Dato che, però, l'umanesimo rinascimentale è caratterizzato dalla possibilità assoluta, rimane da considerare se la possibilità assoluta possa costituire il principio di custodia indefinita, attraverso il tempo storico, del possibile assoluto per cui fino al 'contemporaneo' la possibilità resti assoluta oppure se debba essere determinato in modo tale da costituire la possibilità del 'moderno' e da questo del 'contemporaneo', necessariamente possibilità non assoluta e per ciò stesso chiusa ad altro che non sia quel 'moderno' e, da questo, quel 'contemporaneo'.

Al termine del segmento che ha avuto principio nell'umanesimo rinascimentale diventa discriminante cogliere la natura della possibilità dopo il principio dato: il termine richiede come cominciamento per la riflessione storica un'ermeneutica del 'contemporaneo' quale crepuscolo della modernità.⁽⁶¹⁾

Prendere coscienza del proprio momento storico non è frutto di un effimero desiderio 'diaristico', ma necessità di intelligenza del proprio fondamento: non illusoria certezza di completa conoscenza di sé, ma forte tensione alla consapevolezza come presupposto della comprensione: senza 'la consapevolezza dell'alterità e della differenza degli orizzonti'⁽⁶²⁾ ogni temporaneo perderebbe differenza e sfumerebbe nell'indistinto contemporaneo, a cui farebbe paradossalmente da principio di giudizio l'individuo senza identità.

Per capacità ermeneutica il 'contemporaneo' tenta le proprie differenze e non assolutizzato imprime al nostro pensare la libertà di determinare giudizio a partire dal principio determinato che siamo noi: l'atto di comprensione del contemporaneo ci riguarda, riguarda noi come individui nella

storia e perciò in un certo momento storico relativo.

Ecco dunque che il nostro 'contemporaneo' sembra proprio l'atto della consummatio modernitatis in un'aporetica post-modernità, che si può sommariamente caratterizzare attraverso alcuni concetti-limite:

- inaffidabilità dell'ideologia tradizionale della storia
- globalizzazione o planetizzazione
- mercato senza confini
- intensificazione degli scontri nella casa comune
- contrasto accentuato tra omogeneizzazione e diversificazione
- debolezza della ragione e nichilismo.

Se ogni ideologia così come ogni cultura o religione, anzi l'idea stessa di verità è in aporia, gettata nel deserto più compiuto del nichilismo⁽⁶³⁾, certamente anche la civiltà 'araba' o islamica nella sua specificità incontra una sua nuova fitna o prova: il nichilismo irrompe nell'escatologia coranica che è dichiaratamente universalistica e perciò 'globalizzata', messa in gioco negli scambi non solo culturali, ma neanche solo economici, che perde la difesa dei suoi confini di Dar al-islam attraverso una hijra non causata da motivi di fede, né meccana, ma non meno reale e significativa quale è l'emigrazione di massa in Dar al-harb, in atteggiamento non di jihad espansivo, ma non di meno espansivo per miseria verso eventuali paradisi economici pur se occidentali e prodotti e gestiti da infedeli, che accentua gli scontri interni ed esterni nella casa comune che è il mondo occidentalizzato, sospesa tra un'inevitabile omogeneizzazione e un'irrinunciabile diversificazione.

La storia dell'islam è come scandita in due grandi epoche:

1. dopo l'era di Maometto, l'epoca della riproduzione dell'antico (fino al VII sec. h. / XIII sec. d.C.), iniziata dal 'ar at-tadwīn (epoca della codificazione, II-III sec. h. / VIII-IX sec. d.C.);

2. l'epoca della "comprensione della tradizione chiusa nella tradizione" (dal VII sec. h. / XIII sec. d.C. fino ad oggi).⁽⁶⁴⁾

La grande rivoluzione moderna del mondo occidentale non segna nessun passaggio epocale nel mondo islamico, cosicché il nostro 'contemporaneo' occidentale o post-moderno è un momento successivo ad un monumento occidentale e non islamico: l'ideologia della modernità e poi della tradizione, seguita dalla disillusione della post-modernità, è un'ideologia che ha prodotto una sorta di arresto nella

storia escatologica dell'islam, una ricaduta o intorpidimento o cristallizzazione (*inhiât*) da cui è possibile che sorga una rinascita (*nahda*) come riproduzione dell'antico.⁽⁶⁵⁾

Il post-moderno è, allora, nella storia islamica il superamento della comprensione chiusa verso una comprensione che può dirsi post-moderna in quanto la modernità impropriamente islamica è stata il tentativo di riprodurre la modernità europea.

È questa la rinascita?

Certamente l'umanesimo arabo sarà moderno se si considererà la tradizione non come una realtà trascendente la storia [da ripetere], ma come una realtà relativa e storica [relativismo, storicizzazione]; in questi termini, tuttavia, la civiltà islamica potrà vivere una rinascita in chiave occidentale, non in chiave islamica, perché l'islam non presenta una storia relativa, ma una escatologia storica, cioè una storia impossibilmente assoluta ovvero un'assolutezza impossibilmente storica: gli accadimenti sono islamici nella misura in cui sono assoluti, mentre tutto ciò che non è assoluto è solo apparenza e inganno dell'immaginazione.

La proposta originaria di Maometto costituisce un ideale da cui, secondo molti pensatori musulmani, la civiltà islamica si è progressivamente allontanata.⁽⁶⁶⁾

Il ritorno alle origini (*salafiyya*)⁽⁶⁷⁾ è allora l'intenzione di rinnovare (*nahda*) l'islam, rendere cioè il mondo islamico all'islam, ricostituendo quel movimento di espansione (*jihâd*) della *umma*, come unica struttura politico-sociale, e perciò autenticamente religiosa: rinascita significa quindi rendere visibile il movimento di universalizzazione proprio dell'islam che supera la diversità come divisioni, includendole nell'unica gerarchizzazione sociale possibile, cioè necessaria in quanto voluta da Dio secondo quanto manifestato dal Corano.

La modernità al mondo islamico richiede un'ermeneutica della propria contemporaneità e perciò della propria dimensione diacronica⁽⁶⁸⁾, per acquisire una consapevolezza dell'alterità e della differenza degli orizzonti.

Gli istanti discontinui (*awqât*) sono i segni che, iscritti nell'apparente continuità del *dahr*, manifestano la presenza di Dio nella storia, in cui l'uomo è soggetto determinato ad una dialettica di passaggio e di opposizione: il medesimo istante espone la possibilità dell'affermazione e della negazione contemporaneamente, cosicché ciò che viene a realizzarsi è "il ritorno alla permanenza immobile dell'origine in cui la fede musulmana focalizza l'istante reiteratamente

unico del 'patto' della 'pre-eternità'".⁽⁶⁹⁾

La discontinuità della storia urge per la presenza eterna di Dio che conduce tutta l'umanità e tutta la storia al loro unico termine stabilito (ajal), secondo un movimento che coniuga la progressività e la discontinuità.⁽⁷⁰⁾

La conseguenza più importante di questa concezione islamica del tempo è la coscienzializzazione di ogni avvenimento: ogni accadimento è innanzitutto coscienziale ed è essenzialmente al di là di ogni quantificazione possibile.

La stessa evoluzione dicronica della civiltà musulmana dimostra che la storia islamica è una metafisica, che al di qua della jahiliyya pre-islamica procede lungo un ihād, che quasi si assopisce nel um d e che attraverso la nah a si risveglia nella lotta alla modernità occidentale verso una post-modernità che realmente, cioè islamicamente, è pre-modernità, anzi a-modernità o più esattamente assolutezza o pre-eternità (azaliyya)⁽⁷¹⁾: l'ultimo che è il primo in assoluto (escatologia).

La non-correlazione tra tempo occidentale e tempo islamico genera una diversità nella contemporaneità fra i paesi musulmani stessi di oggi a seconda del rapporto al 'contemporaneo' occidentale.

È necessaria un'ermeneutica del 'contemporaneo', ma già concettualmente diviso dal versante occidentale e dal versante musulmano: il 'contemporaneo' in ogni caso presenta l'icona della decadenza islamica che troverebbe la sua più inequivocabile rappresentazione nella barbarie del fondamentalismo islamico.

L'oscurità dei tempi impone una distinzione talmente confusa da impedire la comprensione del 'contemporaneo' in ogni senso: sia il musulmano di oggi sia l'occidentale di oggi sono contemporanei a quest'icona della decadenza islamica nata in contrasto all'era splendente della ripetizione creatrice e vivono l'ideologia della modernizzazione sui propri rispettivi versanti di riferimento, e cioè il pre-moderno per il mondo islamico e rispettivamente il post-moderno per il mondo occidentale, ignari entrambi – forse colpevolmente? – dell'identità radicale del loro essere contemporanei al mondo occidentalistico, che non è né occidentale né islamico.

E così i pensatori musulmani 'corrono' lungo le due direttrici di riferimento critico, tra loro antagoniste, ma non per questo spesso non convergenti:

- a. modernizzazione come valore assoluto, che apre la prospettiva al laicismo anche attraverso crisi radicali: razionalità;
- b. islamizzazione come metodo di ricerca dell'autenticità

e della libertà dell'islam da ogni incrostazione o deviazione sul fondamento del passato in prospettiva escatologica: utopia della renovatio fondata sulla tradizione.

La commisurazione della modernità all'islam e dell'islam alla modernità propone, a partire dall'ideologia della decadenza islamica, un'aporìa doppia alla civiltà islamica di oggi, cioè quale possa essere il principio di giudizio della relazione tra islam e modernità e viceversa: se fosse la verità trascendente, la storia svanirebbe nell'apparenza; ma, se fosse la storia relativa, svanirebbe a sua volta la trascendenza con la stessa verità.

L'islam si propone, allora, nella sua capacità di verità che si rivela nella storia, che si fa cioè storia come trascendenza rivelata e absolutezza in relazione: da qui la possibilità della comprensione dei cosiddetti secoli bui (XV-XIX secc. d.C.) secondo un principio di giudizio dato sì dall'autenticità dell'islam originario, ma secondo una dialettica di rapporti che, includendo la tradizione, non debba escludere il rinnovamento.

La commisurazione della relazione troverebbe nell'islam stesso il proprio fondamento, poiché l'islam non soltanto è turât (tradizione), ma è anche novità, modernità: né è una tradizione che non è tradizionalismo né è una modernità-novità che è innovazione.

Per una corretta ermeneutica del contemporaneo è opportuno ricordare due avvenimenti che segnano l'inizio della dissoluzione dell'arabismo musulmano e caratterizzano fortemente l'icona della decadenza islamica: ad oriente il saccheggio di Baghdad (1258) ad opera dei mongoli sotto la guida del buddista Hùlâgû e ad occidente la riconquista di Siviglia (1280) ad opera dei cristiani portano al potere gli infedeli in Dar al-islam o causano l'arretramento stesso di Dar al-islam, ferendo gravemente l'umma stessa, cosicché il mondo islamico decade dal suo ruolo centrale nella storia del mondo, pur nelle differenze dei vari paesi islamici.

Ma spezzata risulta l'idea stessa di umma: è questo che giustifica l'ideologia della decadenza che coinvolge tutto il mondo islamico.

La coincidenza tra età della decadenza e ascesa dell'impero ottomano fin dall'VIII secolo h. / XIV secolo d.C. porta al concetto 'teologico' di 'legge di necessità' per giustificare il califfato ottomano⁽⁷²⁾, che consente di mantenere nella storia il segno visibile dell'unità islamica o umma. Tale ottomanizzazione dell'umma regge per secoli e solo nel XX secolo, come conseguenza della grande guerra, esplode la

rivolta araba sotto la spinta degli interessi strategici britannici, anche se non bisogna dimenticare l'inesauribile, ma fallimentare precedente azione ai rivolta dei Wahhabiti nella penisola arabica.⁽⁷³⁾

Leggere la coincidenza tra decadenza e impero ottomano come conseguenza causale attribuendo alla dominazione ottomana la responsabilità di una sorta di intorpidimento dell'islam e del suo jihad è stata la tentazione di molti pensatori musulmani, specialmente arabi⁽⁷⁴⁾. Certamente sotto i turchi non fiorisce la ricerca umanistica come sotto gli 'abbasidi, gli umayyadi o gli almohadi, cosicché la civiltà islamica turca dal XV secolo può considerarsi come ripiegata su se stessa o chiusa.⁽⁷⁵⁾

Già a partire dal XVII secolo l'elaborazione delle 'capitolazioni', che all'origine nascono a salvaguardia degli stranieri non musulmani in terra di islam, porta ad un implicito regime coloniale da parte dei paesi europei, simbolo nell'immaginario delle popolazioni islamiche dell'imperialismo (isti'mâr) occidentale.

Anche la tan mât (riforme costituzionali) adottate dall'impero ottomano nel periodo tra il 1839 e il 1876 rappresentano il tentativo di adozione di codici del sistema giuridico europeo, ma non viene mai europeizzato il diritto della persona che resta sempre ancorato ai principi dello jus religionis.⁽⁷⁶⁾

Il passaggio, nei secoli XIX e XX, al colonialismo esplicito, anglo-francese, dopo le invasioni britanniche all'impero mu al nel XVII secolo, non è solo l'evidenza di una sottomissione economica e politica, ma ancor più profondamente l'evidenza della cristallizzazione ideologica della decadenza iniziata con le conquiste di Baghdad e di Siviglia, mai del tutto digerite.

Se Baghdad e Siviglia nelle mani degli infedeli possono considerarsi l'inizio della decadenza, il colonialismo ne sembra rappresentare il compimento definitivo ovvero l'occidentalizzazione dell'islam, cioè il suo tramonto storico con tutte le conseguenze teologiche e quindi sociali e politiche che questo impone: la fine dei valori islamici e la riduzione di Dar al-islam con minoranze di infedeli, pur se garantiti, soggetti alla shari'a, in Dar al-harb con maggioranze di musulmani tollerati nell'espressione della loro religione, ma soggetti alle leggi degli infedeli.

La coscienza di questa realtà ha una storia lunga, ma esplosiva che porta al nazionalismo dei paesi islamici come strumento anti-coloniale fino all'islamizzazione radicale nel-

l'aporetica ideologizzazione del rinnovamento o rinascita sia in chiave politica ed economica.

L'occupazione dell'islamiyya da parte degli Ottomani (al-'Utmaniyya) a partire dal XV secolo trova nella conquista di Costantinopoli (1453) il simbolo del nuovo califfato e della sua ideologia universalistica, che assume una giustificazione storica nell'uccisione dell'ultimo mammelucco circasso nel 1516 con il conseguente passaggio della Siria e dell'Egitto sotto il dominio turco.

Se militarmente e amministrativamente l'immenso impero è governato attraverso un'aristocrazia turca che si sovrappone alle classi sociali locali, la prevalente connotazione del hanafismo in fiqh e dell'aš'arismo-ma'tur dismo in kalam assunta dalla cultura ottomana ufficiale si risolve nel deperimento non solo dell'aš'arismo-ma'tur dismo stesso, ma anche dell'attività intellettuale in genere.

Ad innescare il risveglio del pensiero islamico da questo irrigidimento conservatore o um d (intorpidimento) in cui è decaduto è il colonialismo europeo, che irrompe in modo diretto in Dar al-islam a partire dallo sbarco della spedizione francese ad Alessandria di Egitto (1° luglio 1798) per volontà e sotto il comando del generale Napoleone Bonaparte.

Ma la capitolazione del generale Belliard al Cairo (27 giugno 1801), se determina la fine dell'occupazione francese dell'Egitto, non cancella il segno simbolico della debolezza estrema in cui il mondo islamico si trova di fronte alla potenza occidentale cristiana: è possibile però una rinascita islamica (nahda islamiyya), cioè una profonda riforma della società musulmana che per un verso apra alla modernità occidentale, ma che per altro verso non chiuda alla tradizione islamica?

Dopo l'inizio dell'occidentalizzazione del mondo islamico alla maniera francese in Egitto con Napoleone e, poco dopo, in India alla maniera inglese, tre sono i possibili atteggiamenti di fronte all'ideologia dell'Aufklärung nel campo dei valori e dei saperi:

a. l'integralismo, che è assoluta chiusura, come nel caso della maggior parte degli sceicchi delle grandi moschee e – in parte solamente – dei movimenti detti 'integralisti';

b. il modernismo, che è l'indiscriminata accettazione, come nel caso dei movimenti detti 'liberali';

c. il riformismo che crede nella possibilità dell'eclittismo come potenza di distinguere e di accettare solo le idee occidentali compatibili con l'islam e capaci di 'risvegliarlo'.⁽⁷⁷⁾

A questo punto del percorso storico-ideologico fin qui delineato si pone la questione: islamizzare la modernità o modernizzare l'islam?

La questione radicale 'quale dei due percorsi sia possibile' riguarda la consequenzialità dell'autenticità dell'islam dalla compatibilità tra islam e modernità.⁽⁷⁸⁾

Quella che Etienne chiama "la riconciliazione tra la coscienza universale e la vita reale dell'essere sociale"⁽⁷⁹⁾ che assicurerebbe "una piena rispondenza tra individuo ed essere sociale e abolirebbe l'alienazione"⁽⁸⁰⁾ e che dovrebbe essere l'identità problematica tra islam moderno e modernità islamica, in cui confluiscono la modernità occidentale e la tradizione islamica, è stata tentata, ma fallita dai musulmani nazionalisti progressisti, che hanno così lasciato il campo all'islamismo radicale.⁽⁸¹⁾

Di fatto il XX secolo assiste all'evolversi della relazione modernità/islam secondo tre tempi:

1. "l'islam modernizzato della nah a, sorta di Aufklärung orientale, ha alimentato la resistenza contro l'imperialismo nei suoi due volti francese e inglese;

2. indi il nazionalismo ha proposto transizioni plausibili e autonomie;

3. prima che l'islam, discreto e dimenticato, riprendesse il sopravvento, perché i concetti di [2] nazione e di progresso [1] erano indubbiamente troppo estranei alla cultura comune degli arabi musulmani".⁽⁸²⁾

In relazione alla colonizzazione, dunque, si sviluppa nel mondo islamico, e in particolare arabo, un processo storico di teologia del progresso che, partendo dalla nazionalizzazione del progresso, giunge oggi attraverso la modernizzazione dell'islam all'islamizzazione della modernità, cosicché la tensione attuale più forte è tra al-watan al-'arabi e al-umma al-islamiyya, cioè tra nazionalisti e ummist⁽⁸³⁾, ma sullo sfondo si erge un grosso problema ermeneutico: quale è la realtà culturale di riferimento della rinascita araba ovvero della islamizzazione?

Se per quanto riguarda l'arabismo come realtà culturale comune non è certo sostenibile in radice una matrice araba di carattere strettamente razziale o nazionale, perché ben poca parte della popolazione islamica è araba, ma l'arabismo deve aprirsi a una connotazione linguistica a partire fortemente dalla determinazione dell'arabo come l'arabo coranico; per quanto riguarda l'islamismo va posta la questione in termini di essenza o di cultura o di ideologia islamica.⁽⁸⁴⁾

In qualunque modo il modernismo dei nazionalisti arabi

sia sfociato nell'ideologia della modernità sia essa occidentalizzata o araba o araba-musulmana o musulmana⁽⁶⁵⁾, è come se la nazionalizzazione (o nazionalismo) provocata dal colonialismo avesse custodito l'islamismo esponendolo quale bandiera contro l'occupazione illegittima degli occidentali, ma non avesse potuto impedirne l'evoluzione in radicalismo islamico o islamismo radicale, quale vero erede dell'ideologia ummista: in effetti l'ideologia ummista non può in radice accettare, se non solo per necessità storica contingente e pertanto da superare in ogni modo, la divisione della umma in stati-nazione.

Secondo la tesi della nascita dei movimenti islamici in risposta alla modernizzazione degli stati-nazione, il nazionalismo arabo o islamico avrebbe prodotto una spinta di islamizzazione attraverso la modernizzazione (lo stato-nazione di tipo occidentale), ma non sarebbe riuscita ad includere tale spinta nel limite della realizzazione dei nuovi stati, così da coltivare in sé una sorta di ritradizionalizzazione⁽⁶⁶⁾, che eccede la modernità. In tal modo la modernizzazione incomincerebbe con l'essere il mezzo per giungere ad un certo stadio del processo di islamizzazione. Ecco dunque emergere 'necessariamente' l'islamismo radicale come la 'necessaria' conseguenza dell'islamismo presente in potenza nei movimenti nazionalisti, che, se pretendono di sfruttare la potenzialità rivoluzionaria dell'islam, per non essere distrutti, devono riuscire ad imbrigliarla mediante una sorta di secolarizzazione forzosa iuxta historiae christianitatis principia, secondo i quali la giusta modernità corrisponde ad una corretta secolarizzazione.⁽⁶⁷⁾

L'intollerabilità del moderno, come simbolo del pre-potere occidentale, dopo la sconfitta del 1967, nel decennio 1970-1980, ha per necessità fatto transitare gli islamici dal rifiuto della modernizzazione in quanto incompatibile con l'islam all'islamizzazione della modernità.⁽⁶⁸⁾

Di fronte alla superiorità dell'Occidente, i musulmani giungono a porre una doppia domanda radicale: quale è stato il ruolo della religione nella modernizzazione occidentale? E corrispondentemente, l'islam è stato di ostacolo alla modernizzazione del mondo islamico?

Secondo gli islamici, la causa del predominio occidentale e della decadenza islamica sarebbe stata unicamente il tradimento dell'islam autentico da parte dei musulmani, e in particolare dei musulmani occidentalizzati e dei musulmani nazionalisti.

Ma in che cosa consisterebbe l'islam autentico?

Se i pensatori occidentalizzati vedono la possibilità di modernizzare l'islam come il modo di ritornare alla sua vivacità originaria⁽⁸⁹⁾, il fondamentalismo islamico o islamismo radicale non solo nega tale possibilità, ma la giudica come il modo più deleterio di innovare l'islam, perdendolo definitivamente. Per cui diventa necessario un ritorno all'islam come allontanamento dalla cultura occidentale pur nell'utilizzo di tutte le sue conquiste tecniche: occorre cioè islamizzare la tecnica o meglio islamizzare la modernità, operando una sorta di secolarizzazione inversa nei confronti della tecnica occidentale, cosicché islamizzarla significherebbe depurarla dalla sua occidentalità, nel presupposto di una sorta di neutralità del sapere tecnico rispetto alla religiosità e in genere alla cultura occidentale. Per altro verso questo significherebbe che tale tecnica non può non essere in radice islamica per sé, al di là dell'accidentalità storica che ha portato alla sua costituzione proprio nella civiltà occidentale.

La modernità islamica – se mai esiste o può esistere – deve fare i conti con l'autenticità dell'islam e questo significa porre in questione il rapporto che il musulmano di oggi intrattiene con il suo turât, che è la tensione effettiva e il depositum ideologico come parusia efficace, pur se in latenza: ogni progresso, cioè il novum non è senza radici, ma innervato radicalmente nell'antiquum e il turât è tale innervazione radicale.

Ma il rapporto modernità/islam vive la sua avventura, a noi contemporanea, oscillando tra un fondamentalismo islamico (che potrebbe richiamare l'atteggiamento della sala-fiyya) come ideologia di un presente strutturato ad immagine di un passato idealizzato e un liberalismo arabo come ideologia di un presente strutturato ad immagine del presente europeo e dimentico del proprio passato, transitando per la media via dell'ecllettismo, potenza di contrapposizione e superamento della precedente aporetica disgiunzione.⁽⁹⁰⁾

Il contemporaneo arabo si è costituito da circa un secolo nel rapporto dialettico con il 'contemporaneo' occidentale nel passaggio dalla visione occidentalizzata alla visione islamica, che spesso oggi risulta anche islamizzata.

In tal modo il contemporaneo arabo risulta determinato secondo una contemporaneità di umanesimo rinascimentale, modernità e illuminismo in contraddizione con la tesi del progressismo illuministico: dunque, non la successione di momenti che si superano l'un l'altro, ma la coesistenza in una contemporaneità, iniziata dal post-colonialismo.⁽⁹¹⁾

Se gli assi portanti della modernità occidentale sono stati la razionalità e la democrazia⁽⁹²⁾, secondo la tesi della contrapposizione tra modernità occidentale e tradizione islamica, il mondo islamico, per opporsi a tale modernità, avrebbe bisogno di essere irrazionalista e assolutista? O piuttosto è possibile una modernizzazione islamica, che superando il tradizionalismo apra alla contemporaneità della tradizione islamica e per ciò stesso alla contemporaneità occidentale e ad ogni altra contemporaneità?

È chiaro che si tratta di un ripensamento critico capace di gestire adeguatamente le ideologie e quindi i concetti attorno a cui crescono le ideologie: si tratta di fondare, se possibile, un'ermeneutica del contemporaneo, difficile fino all'aporeticità espressa in modo evidente [se non addirittura impossibilmente ingenuo] nella tesi che

“la nostra [=araba] via verso la modernità deve necessariamente fondarsi sugli elementi di spirito critico che si sono manifestati nella cultura araba stessa, per avviare all'interno di essa una dinamica di cambiamento.

Modernità significa quindi prima di tutto elaborare un metodo e una visione moderni della tradizione. La nostra concezione della tradizione potrà così liberarsi di quel peso ideologico e effettivo che grava sulla nostra coscienza e ci costringe a percepire la tradizione come una realtà assoluta trascendente la storia, invece di percepirla nella sua relatività e nella sua storicità”.⁽⁹³⁾

In questo senso il 'moderno' occidentale con i suoi valori di razionalità e di democrazia è il 'moderno' utile al mondo arabo: ma se è vero che la “modernità per la modernità è un'idea assurda”⁽⁹⁴⁾, quale criterio di utilità, quale il principio di giudizio?

L'assurdità dell'innovazionismo puro, che per sua struttura concettuale è petizione della tradizione, spinge ad un'ideologia della renovatio o rinascita che appare conciliare la tradizione e la modernità in una modernizzazione della tradizione o anche identicamente in una tradizionalizzazione della modernità.

Ma ciò che sfugge alla determinazione è proprio il concetto di relazione che lega tradizione e modernità ed è su questo crinale che deve risalire la coscienza culturale del modernista come del tradizionalista sia arabo sia occidentale sia moderno sia post-moderno a fronte della facilità di via verso il tipo di ogni fondamentalismo e irrazionalismo, anche quello democratico e razionale, che è l'irrazionalità

assolutizzata. Di questo tipo va prendendo o deve prendere in ogni caso coscienza il 'post-moderno', anche quello arabo, perché pur nella sua originalità il contemporaneo arabo non può essere che post-moderno, a modo certamente della sua modernità non importa se vissuta, fallita, sognata, invidiata.

Né può limitarsi il post-moderno al rifiuto speculare del razionalismo o dell'ideologia della ragione tecnica, ma è crisi dell'irrazionalismo, qualunque sia la sua origine, e di ogni ideologizzazione sia della modernità che della tradizione sia dell'onnipotenza che della debolezza della ragione.

L'oscurantismo medievale da cui si sarebbe liberata la modernità ha, nella pazienza della storia, accompagnato, nascosto, la parabola della modernità fino alla sua crisi post-moderna, cosicché di fronte ad una ragione che si dichiara potente della sua debolezza emerge debole della sua potenza l'altro in assoluto: ma, se la debolezza dichiarata non genera potenza se non alla condizione di una potenza dichiarata, ora abbiamo il caso di una debolezza senza contrapposta potenza, perché l'altro si è da tempo annichilito.

Questa è la metafora cristiana della modernità giunta alla sua post-modernità, ma è da pensare la questione se la modernità post-moderna viva la sua parabola storica e concettuale anche nel mondo islamico secondo la metafora cristiana, dato che la rivelazione coranica, per sé sigillo della rivelazione e quindi superamento insuperabile di ogni altra rivelazione, inchioda il proprio dio all'onnipotenza e disprezza ogni teologia dell'incarnazione, e cioè della kènosis.

E altrimenti, allora, il compimento della storia, se non è per kènosis, è per jihad?

La metafora cristiana sopravvive alla modernità e nella post-modernità dell'Occidente e legge originariamente la decostruzione stessa della ragione.

La teologia, infatti, può costituire un luogo esemplare dell'incontro tra ragione – in ogni suo modo – e l'altro da essa, dato che la ragione in ogni modo è il medio del pensare teologico cristiano.

La teologia cristiana, dopo l'evento 'islam' (622 d.C.), ha avuto tre momenti principali:

- la medievalità
- la modernità
- la post-modernità.

La modernità come crisi della medievalità attraverso l'iluminismo ha generato il suo occidente e ha trovato nell'a-

teismo la tentazione del nichilismo, il cui esito ultimo, ma forse non ultimativo è la post-modernità: questa epoca contemporanea alla morte di dio

“in un celebre verso dell'elegia di Hölderlin “Pane e vino” mirabilmente commentato da Heidegger, viene definita ‘tempo di povertà’, poiché vi si sperimenta il lacerante allontanarsi di Dio dall’orizzonte dell’uomo.

Se povertà può dunque significare propriamente ‘mancanza di Dio’, chi più della teologia dovrebbe prendere sul serio un tempo di povertà come il nostro, in cui sembra definitivamente smarrito il senso della signoria di un unico Dio, che raccolga in sé visibilmente e chiaramente tutti gli uomini e tutte le cose, ordinando in questo raccoglimento la storia universale e il soggiorno degli uomini in esso?”.⁽⁹⁵⁾

Ma se il dio musulmano (o anche ebraico) è concepito come signore tanto onnipotente da non ammettere e da inorridire dinanzi alla possibilità stessa della kènosis, qual è l’incarnazione, come può l’islam capire il post-moderno alla maniera del cristianesimo se non ammettendo la possibilità di una teologia in quanto teologia della kènosis?

Viene ad essere messa in discussione la teologia nel suo stesso fondamento, cioè nel suo atto fondante come atto di raccoglimento della storia: non ci può essere teologia se non contemporanea, e perciò sempre in discussione sui suoi fondamenti, perché la contemporaneità che la interessa, nel senso di un suo radicale coinvolgimento, è la contemporaneità alla sua origine per un verso storica, per altro assoluta; per cui la teologia non può essere contemporaneizzata né tantomeno modernizzata, in quanto se non è moderna a suo modo e a suo modo contemporanea non è.

Nell’atto di estenuazione della modernità, che è la post-modernità occidentale, di fronte alla “rinnovata energia” mostrata dalle religioni⁽⁹⁶⁾, la questione che si impone riguarda la possibilità di trovare illuministicamente il minimo comune denominatore tra le religioni come fondamento delle differenze: avviare la teologia verso le religioni si impone come compito inevitabile per i teologi, secondo una sorta di assunzione della modernità fondata sui valori della democrazia e della razionalità, riconducibile al concetto di ragione debole ovvero ragione nelle differenze.

Sotto questo aspetto così drammaticamente radicale, la modernità è, interesse alle differenze.

E, se la teologia cristiana e in particolare quella cattolica non hanno mai del tutto ignorato questo campo di indagine

fino alla nascita, sulla spinta della scoperta dei nuovi mondi e del fenomeno dell'indifferentismo religioso, di una vera e propria teologia delle religioni, è spesso assente nella cosiddetta teologia islamica, mentre i rapporti con le altre religioni sono regolati da sempre dal fiqh attraverso la *dimma* e il *gihad*, che lasciano alle altre fedi il dilemma della sottomissione o dell'annullamento.⁽⁹⁷⁾

È possibile che la teologia delle religioni sia un contributo della teologia alla relazione tra religioni soltanto mediante la messa in crisi della teologia nel suo statuto tra rivelazione e storia: l'età moderna, pur nel possibile dilatarsi delle sue origini storiche fino all'umanesimo, imprime un impulso notevole all'interesse per le altre religioni non cristiane con la scoperta di nuovi mondi e il fenomeno dell'indifferentismo religioso.

"Se il primo fattore ha stimolato la riflessione sotto l'aspetto soteriologico, il secondo ha provocato la difesa della verità del cristianesimo a fronte della 'presunta' uguaglianza di tutte le religioni [=aspetto apologetico].

Non è difficile percepire che i due aspetti sono strettamente correlati.

Dei due il secondo è diventato però dominante e tale è rimasto fino agli anni Trenta del secolo XX, quando incomincia a farsi timidamente strada il tema del valore delle religioni non cristiane nel disegno salvifico di Dio".⁽⁹⁸⁾

Dopo alcuni tentativi della storiografia teologica, si possono individuare due tendenze di pensiero:

1. la prima si fonda sull'ipotesi dell'alleanza cosmica o *nohaica* (Daniélou, de Lubac);

2. la seconda sull'ipotesi della *fides implicita* (Rahner, che parla di 'cristianesimo anonimo'; Panikkar, che parla di 'Cristo conosciuto').⁽⁹⁹⁾

La centralità del Vaticano II (1962-1965) nel determinare la svolta e il cambiamento di prospettiva della riflessione teologica cattolica può leggersi nel documento conciliare *Nostra aetate*⁽¹⁰⁰⁾, che orienta verso un doppio successivo mutamento di paradigma nella teologia delle religioni:

– dall'ecclesiolocentrismo

– dal cristocentrismo al teocentrismo.

Un ulteriore guadagno rispetto alle differenze nella teologia delle religioni è dato dalla distinzione storiografica tra tre modelli di relazione del cristianesimo alle altre religioni:

1. esclusivismo di marca protestante (Karl Barth)

2. inclusivismo di marca cattolica

3. pluralismo che ha come ipotesi il relativismo.⁽¹⁰¹⁾

La ricerca, dunque, di un minimo comune denominatore tra le varie religioni con le rispettive culture di riferimento, tentata dai teologi (teologia delle religioni), espone la necessità per il futuro dell'uomo di costituire un modello di ragione capace di reggere alle differenze senza ignorarle né discriminarle secondo una dialettica tra storia e rivelazione e tra relatività e assolutezza.

Appianare le differenze, che è il progetto per esempio di Hans Küng significherebbe relativizzare nella teologia delle religioni l'eccezionalità ed unicità di Gesù Cristo, ma in prospettiva musulmana significherebbe relativizzare l'eccezionalità ed unicità della profezia mu/ammadica: è possibile teologicamente – secondo la teologia cristiana oppure musulmana – sopportare una tale operazione?⁽¹⁰²⁾

La relativizzazione delle differenze allude ad un cammino decisivo per il mondo a noi contemporaneo, sospeso tra eclettismo indifferente e annichilimento della differenza, alla ricerca di un criterio assoluti, ma accetto a tutti che attribuisca valore di scambio ai valori anche a quelli religiosi (razionalità): la prospettiva sarebbe una sorta di democrazia che consenta il nobile commercio delle verità e che si regga sulla doppia negazione alla violenza, che è negazione sia dell'esercizio della libertà sia della libertà di esercizio.

Il 'contemporaneo' sembra, allora, divenuto la prospettiva unica possibile per tutti perché esclude l'autoritarismo dell'esclusivismo, include la responsabilità dell'inclusivismo, non è indifferente al pluralismo⁽¹⁰³⁾: esso è la sfida del dialogo, cioè della parola aperta all'intellectus e mai aprioristicamente soddisfatta di sé.⁽¹⁰⁴⁾

Ritornano le caratteristiche della modernità, indicate come fondamentali anche da al-Jabri: razionalità (intellectus) e democrazia (dialogo).

nel limite dato dal punto di vista del cattolicesimo e dell'area mediterranea si può prospettare una lettura esemplare del dialogo tra religioni⁽¹⁰⁵⁾ come traduzione religiosa della democrazia politica, che si rivela in fondo come un gioco degli specchi.

Il cattolicesimo si pone nei confronti dell'islam esemplarmente secondo una proiezione assonometrica, proprio perché il dictum sulla religione islamica è sull'altro la proiezione di un'immagine di sé, cosicché la caricaturalità dell'immagine dell'altro denuncia l'assolutizzazione fino alla mitizzazione di sé ed è la tentazione dell'essenzializzazione ovvero dell'ampliamento del frammento prospettico, talvolta anche

casuale, in cui si vede l'altro, ad essenza totalizzante l'altro.

“Non si tratta di un puro errore concettuale, ma del risultato di un processo storico tripolare⁽¹⁰⁶⁾, cioè di una metaforica proiezione assonometrica, secondo la quale è stata possibile una continuata tensione di coabitazione tra due o tra tutte e tre le religioni, mai però priva di conflitti e fallimenti accanto a momenti di convivenza pacifica.⁽¹⁰⁷⁾”

La coabitazione delle religioni nel Mediterraneo risulta una chiara metafora storico-geografica adatta a mostrare la relazione speculare su cui si fonda il dictum cattolico sull'islam: la teologia delle religioni è l'opportunità critico-storica per il cattolicesimo, e in generale per il cristianesimo, di cogliere la natura speculare del proprio dire, aprendolo all'intellectus, teso alla verità sparsa per ogni via e perciò non indifferente al suo atteggiarsi e alla sua stessa storia.

L'islam contemporaneo al cattolicesimo di oggi si rivela come lo specchio del cattolicesimo e delle sue drammatiche differenze: sui temi di rapporto religione/politica, della dignità della donna, della possibilità che dalla fede scaturisca la violenza, la chiesa cattolica giudica l'islam e dunque se stessa e la sua storia.

Privilegiate le differenze, si possono cogliere tre modi del 'pensiero cattolico' sull'islam.

1. il pensiero circolare, che dispone le varie tesi legandole per nessi logici contigui lungo una sorta di circonferenza di cui non ha interesse a tracciare i nessi logici non contigui: perciò non mette in evidenza il centro che è Cristo, ma in nome di Dio e dell'uomo tesse la trama delle differenze;

2. il pensiero simmetrico, secondo il quale l'islam, nonostante le sue caratteristiche positive quale la sua vitalità anti-modernista⁽¹⁰⁸⁾, proprio per queste reclama una risposta simmetricamente energica del cristianesimo a difesa delle sue identità: paradossalmente ignora il centro e la sua necessità per la simmetria stessa e si sposta sulla differenza come potenza di annullamento, mai possibile da compiere essendo la differenza una relazione;

3. il teologare dell'alterità, che è la riflessione sul pluralismo religioso o teologia delle religioni, cosicché esso non rinuncia né al centro né alle differenze.⁽¹⁰⁹⁾

Il ritorno al sacro rischia, senza la ricerca teologica né problematicamente inutile né inutilmente problematica, di compiacere la vanagloria a danno della prudenza nei confronti di un fenomeno aperto a risoluzioni violente in quanto

ideologizzabile: né sa solo il pensiero circolare, abile nella diplomazia e aperto all'accoglienza, né all'ingenua e quanto mai rozza politica del pensiero simmetrico, forte in una prospettiva apologetica, ma quanto mai debole in quella soteriologica, possono garantire dalla violenza la pax universalis propria dell'umanesimo sic et simpliciter.(110)

L'occidente e l'islam si nascondono, dunque, rivelandosi nel gioco degli specchi, essendo specchio reciprocamente l'uno all'altro e all'altro ancora per n volte per quante possano essere le religioni: questo è l'umanesimo contemporaneo ovvero la contemporaneità degli umaneshimi nella crisi post-moderna al di là di ogni ideologizzazione del post-moderno come ulteriore moderno, che per questo non può essere improrogabilmente ultimo assolutamente, e cioè una sorta di modernità il cui umanesimo costitutivo è esattamente la contemporaneità degli umaneshimi.

Contemporaneità post-moderna potrebbe significare allora consapevolezza dell'alterità e della differenza, capace di rispondere della custodia dell'altro, mettendo in questione invece proprio l'atto cainitico di non risponderne.

E invero questa prospettiva, il Mediterraneo può costituire il simbolo della condizione del post-moderno ovvero della contemporaneità delle differenze in quanto luogo della coabitazione dei differenti, e ancor di più oggi, quando tale simbolicità assurge a drammatica e spesso tragica evidenza ed effettualità nella possibilità di materiale mediazione ed integrazione, giocata dal Mediterraneo, per l'inarrestabile migrazione dei popoli.

Note

(1) Cfr. J. Lorzt, *La riforma in Germania, vol I, Milano 1961 (testo originale): Die Reformation in Deutschland, 2 voll., Friburgo 1939-1940; 1962'*, parte prima: Alle soglie di una nuova epoca, cap. V: La vita religiosa prima della riforma, par. 8: Lo sconcerto dogmatico, pp. 157-158. *Su questo tema, cfr. anche E. Iserloh, Martin Lutero e gli esordi della Riforma (1517-1525), in H. Jedin, Storia della chiesa, vol. VI: E. Iserloh, J. Glazik, H. Jedin, Riforma e Controriforma. Crisi - Consolidamento - Diffusione missionaria (XVI-XVII sec.), Milano, Jaca Book 1975, pp. 3-133; in particolare cap. I: Cause della Riforma, pp. 4-12.*

(2) Cfr. J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien, Friburgo 1860, che individua il motivo fondamentale del Rinascimento nella "scoperta dell'uomo e della natura" e quindi nell'ideologia dell'individualismo e del realismo, fino a caratterizzare l'uomo rinascimentale con una mentalità sfrenata e ambiziosa, amorale e irreligiosa, quasi antesignano del superuomo netzschiano (cfr. tr. it.: La civiltà del Rinascimento in Italia, Roma, Newton Compton 1974: Parte seconda: Lo svolgimento dell'individualità, pp. 123 ss.; Parte quarta: Scoperta del mondo esteriore e dell'uomo, pp. 243 ss.*

(3) Cfr. *Storia del mondo moderno, Vol. I: Il Rinascimento (1493-1520), a cura di G.R. Potter, Milano, Garzanti 1978 (tr. it. di The New Cambridge*

Modern History, Vol. I: The Renaissance (1493-1520), Cambridge University Press 1964): cap. I: Introduzione di D. Hay, p. 5. Per un approfondimento, cfr., oltre il cap. I, pp. 1-20, anche il cap. II: L'Europa alla vigilia delle grandi scoperte di H. Darby, pp. 21-63 e cap. XVII: L'espansione coloniale, di E.E. Rich, pp. 635-668.

(4) Cfr. Storia del mondo moderno, Vol. I: Il Rinascimento (1493-1520): cap. I: Introduzione di D. Hay, pp. 5-9. Per la storia della chiesa nel Rinascimento, cfr. H. Jedin, Storia della chiesa, vol. V/2: H.G. Beck, K.A. Fink, J. Glazik, E. Iseroch, Tra medioevo e Rinascimento. Avignone - Conciliarismo - Tentativi di riforma (XIV-XVI secolo), Milano, Jaca Book 1977. Per gli inizi dell'impero ottomano, cfr. Cambridge University Press, Storia del mondo moderno, Vol. I: Il Rinascimento (1493-1520), Cap. XV: L'impero ottomano (1481-1520) di V.J. Parry, pp. 561-595.

(5) Una questione dirimente e quindi da discutere ulteriormente è quella di verificare tale cambiamento in prospettiva ecclesiologica, se cioè ad un cambio di strategia e tattica politica del papato, corrisponda un cambio di teologia della politica del papato, di una visione universalistica ad una particolaristica (ideologizzazione della teologia).

(6) Storia del mondo moderno, Vol. I: Il Rinascimento (1493-1520): cap. I: Introduzione di D. Hay, p. 11.

(7) L'erosione progressiva ed inesorabile dell'unità della christianitas a causa del costituirsi dei poteri territoriali dei monarchi e delle identità nazionali porta alla crisi dell'universalismo del papato che era la chiave di volta della christianitas. E così, pur se nella christianitas diventa sempre più forte la richiesta di autonomia delle grandi casate aristocratiche nel governo dello stesso Stato pontificio ed è crescente un certo anticlericalismo accompagnato dall'emergente potere degli ordini mendicanti, tuttavia non cessano le contestazioni all'autoritarismo papale e la spinta alla renovatio.

(8) Di fronte al particolarismo degli stati nazionali, la cattività avignonese è il segno della sconfitta dell'universalismo pontificio, ma tale esperienza non porta a soluzione lo scontro tra la gerarchia ecclesiastica e i movimenti ereticali sul tema del valore evangelico della povertà. Anzi attraverso le differenze tra i vari pontefici la chiesa avignonese è caratterizzata da una centralizzazione amministrativa più rigida specialmente per il controllo dell'assegnazione dei benefici ecclesiastici.

(9) Per la questione ecclesiologica tra XIII e XV secolo, cfr. H. Jedin, Storia della chiesa, vol. V/2: H.G. Beck, K.A. Fink, J. Glazik, E. Iseroch, Tra medioevo e Rinascimento. Avignone - Conciliarismo - Tentativi di riforma (XIV-XVI secolo), Milano, Jaca Book 1977: K.A. Fink, E. Iserloh, J. Glazik, I papi ad Avignone: cap. XLII: Il concetto di chiesa e di stato nella polemica del XIV secolo. Lo stato laico in Marsilio da Padova, pp. 79-94; C.J. Lortz, Storia della chiesa considerata in prospettiva di storia delle idee, I, Alba 1969 ed. originale, Münster Westf., 1932); G. Occhipinti (a cura di), Storia della teologia, vol. 2: Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino, Bologna, Ed. Dehoniane 1996, cap. 10: Il problema ecclesiologico: motivi e momenti, pp. 291-313. In particolare per il testo della bolla Unam sanctam di Bonifacio VIII, cfr. G. Lo Grasso (ed.), Ecclesia et status. De mutuis officiis et iuribus, Romae 1939, pp. 187-190; e inoltre M.D. Chenu, Dogme et théologie dans la bulle 'Unam sanctam' (1952), in ID., La Parole de Dieu. I. La foi dans l'intelligence, Paris 1964, pp. 361-369; F. Gaeta - P. Velani (edd.), Documenti e testimonianze, Molano 1969, pp. 130-132. H. Jedin, Storia della chiesa, vol. V/1: H. Wolter, H.-G. Beck, Civitas medievale. La scolastica - Gli ordini mendicanti (XII-XIV sec.), Milano, Jaca Book 1992.

(10) Cfr. G. Occhipinti (a cura di), Storia della teologia, vol. 2, cit., cap. 11: Il Concilio di Basilea e di Ferrara-Firenze, pp. 315-316.

(11) Tra gli eventi che contribuiscono alla "fine del medioevo" la storiografia occidentale mette in particolare evidenza a) in direzione orientale il fallimento dell'unione fra chiesa d'Oriente e chiesa d'Occidente, la restaurazione del primato papale (anticonciliarismo), la caduta di Costantinopoli (1453), l'ascesa di Mosca quale terza Roma: sono tra gli eventi che determinano una certa chiusura dell'Occidente verso est; b) in direzione occidentale la scoper-

ta di nuovi mondi a sud e a occidente, che induce la necessità di una riflessione teologica per tener conto e giustificare sia la dignità umana dell'altro (l'indigeno) sia il ruolo mediatore della chiesa nella salvezza universale, e il rinascimento-umanesimo, che guarda al passato classico autentico quale modello di riforma e al futuro come possibilità di una rinascita in novità: sono tra gli eventi che determinano una certa apertura dell'Occidente ad ovest.

(12) Cfr. decreto sull'istituzione dei seminari al Concilio di Trento, Sessio XXIII, Decreto di Riforma, can. 18, Conciliorum Oecumenorum Decreta, a cura del Centro di Documentazione di Bologna, Friburgo in Br., 1962^o, 750-753.

(13) Per la teologia del Concilio di Trento, cfr. G. Occhipinti (a cura di), Storia della teologia, vol. 2, cit., cap. 16: Il Concilio di Trento e la teologia, pp. 415-429. È a partire dal decreto conciliare *Ad gentes* (Concilio Vaticano II, 7 dicembre 1965) che si può cogliere la polivocità del termine cattolico secondo il Catechismo della Chiesa Cattolica, Città del Vaticano 1992, nn. 830-831: "La parola 'cattolica' significa 'universale' nel senso di 'secondo la totalità' o 'secondo l'integralità'. La Chiesa è cattolica in un duplice senso. È cattolica perché in essa è presente Cristo. 'là dove è Cristo Gesù, ivi è la Chiesa cattolica' (Sant'Ignazio di Antiochia, Epistula ad Smyrnaeos, 8,2). In essa sussiste la pienezza del Corpo di Cristo unito al suo Capo (cfr. Ef. 1,22-23), e questo implica che essa riceve da lui 'in forma piena e totale i mezzi di salvezza' (*Ad gentes*, 6) che egli ha voluto: confessione di fede netta e completa, vita sacramentale integrale e ministero ordinato nella successione apostolica. La Chiesa; in questo senso fondamentale, era cattolica il giorno di Pentecoste (cfr. *Ad gentes*, 4) e lo sarà sempre fino al giorno della Parusia. Essa è cattolica perché è inviata in missione da Cristo alla totalità del genere umano (cfr. Mt. 28,19): 'Tutti gli uomini sono chiamati a formare il nuovo Popolo di Dio. Perciò questo Popolo, restando uno ed unico, si deve estendere a tutto il formare il nuovo Popolo di Dio. Perciò questo Popolo, restando uno ed unico, si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli, affinché si adempia l'intenzione della volontà di Dio, il quale in principio ha creato la natura umana una, e vuole radunare insieme infine i suoi figli, che si erano dispersi... Questo carattere di universalità che adorna il Popolo di Dio, è un dono dello stesso Signore e con esso la Chiesa cattolica efficacemente e senza soste tende a ricapitolare tutta l'umanità, con tutti i suoi beni, in Cristo capo nell'unità del suo Spirito' (*Lumen gentium*, 13).

(14) Cfr. G. Occhipinti (a cura di), Storia della teologia, vol. 2, cit., parte III: L'umanesimo e la Riforma e parte IV: La controriforma, che è dedicata alla teologia cattolica tridentina e post-tridentina; in particolare il cap. 18: La scuola teologica di Salamanca, pp. 441-475. Ed inoltre, cfr. M. Asztalos, The faculty of theology, in H. De Ridder-Symoens (ed.), A History of the University in Europe, vol. I, Cambridge 1992, pp. 438-440; G. D'Onofrio (a cura di), Storia della teologia nel Medioevo, Casale Monferrato, Piemme 1996, pp. ...; K.A. Fink, E. Iserloh, J. Glazik, I papi ad Avignone: cap. XLI: Il nominalismo. Le università fra 'Via antiqua' e 'Via moderna', in H. Jedin, Storia della chiesa, vol. V/2: H.G. Beck, K.A. Fink, J. Glazik, E. Iserloh, Tra medioevo e rinascimento. Avignone - Conciliarismo - Tentativi di riforma (XIV-XVI secolo), Milano, Jaca Book 1977, pp. 65-78; P.O. Kristeller, Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance, Montréal-Paris 1967, pp. 36-39.

(15) Secondo P.O. Kristeller, Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance, Montréal-Paris 1967, pp. 61s, l'umanesimo fu "un orientamento culturale indirizzato allo studio delle lingue, delle letterature, della storia e della filosofia dell'antichità greca e latina e al rinnovamento della poesia e della prosa retorica, della storiografia e del pensiero morale, l'insieme ispirandosi, per la forma e il fondo, ai modelli offerti dagli autori antichi". Cfr., dello stesso autore, anche *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge, Mass., 1955 (tr. it. di F. Onofri, Firenze, La Nuova Italia 1965) e *Umanesimo filosofico e umanesimo letterario*, in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. II, Roma 1985, pp. 50-52.

(16) Cfr. *Ratio studiorum*, che è l'ordinamento generale degli studi preparato per le scuole della Compagnia di Gesù già dal 1586 con revisioni successive al 1599, nella tradizione italiana di Mario Barbera, Padova 1942 con-

dotta sull'edizione del 1616, fedele sostanzialmente a quella del 1599. Per la teologia dei gesuiti, cfr. G. Occhipinti (a cura di), Storia della teologia, vol. 2, cit., parte IV: La controriforma, cap. 19: La teologia della Compagnia di Gesù e cap. 20: La teologia controversista, pp. 477-567.

(17) "La casa della sottomissione a Dio" indica il territorio in cui la legge prevalente e ufficiale sia dettata dall'islam.

(18) All'arabismo politico dell'impero arabo sotto gli Umayyadi di Damasco (661-750), che rappresenta visivamente l'unità universale dell'islam succede all'arabismo culturale dell'impero musulmano sotto gli Abbasidi di Baghdad (750-1258), che dà origine al particolarismo islamico già con l'atto di istituzione dell'emirato ummayyade di Spagna (756-1031) e durante il quale ha inizio il declino

(19) Giunti in Anatolia probabilmente con l'invasione selgiuchide (sec. XI), i turchi che provenivano dall'Asia ricevettero dal sultano selgiuchide il dominio dell'antica Bitinia. Dopo le rapide conquiste dei territori bizantini attaccarono Costantinopoli nel 1391, ma, a causa della grave sconfitta subita nel 1413 da Bayazid I ad opera del re mongolo Tamerlano, riuscirono a conquistarla soltanto nel 1453 sotto il comando del giovane sultano Muhammad II. Nel frattempo l'impero si era esteso in Europa, in Africa e in Asia controllando nel '500 un territorio che si estendeva dall'Algeria all'Iraq, dall'Ungheria all'Arabia. La sconfitta di Lepanto (1571) rappresentò il punto di svolta nell'espansione territoriale degli Ottomani, che iniziarono però il loro percorso di decadenza alla fine del XVIII, ma solo la preoccupazione delle potenze occidentali di fronte all'espansionismo russo li salvò da un più rapido declino. Dopo numerosi, ma non convinti tentativi di modernizzazione, nel 1908 il sultano fu costretto a concedere la costituzione, ma intanto l'impero cominciò a sfidarsi ad opera di un nemico interno: il nazionalismo dei popoli balcanici, sobillato soprattutto dalla Russia. Dopo l'indipendenza dell'Egitto (1841), gli altri possedimenti della sfortunata I guerra mondiale anche tutti gli altri territori andarono perduti. Sotto la spinta di Mustafà Kemal sorgeva una repubblica democratica turca e il sultano Muhammad VI lasciava la Turchia su una nave britannica, segno evidente di un esilio e di una fine che riguardavano innanzi tutto l'idea stessa dell'universalità del sultanato.

(20) L. Massignon, Le temps dans la pensée islamique, in Opera Minora, éd. Y. Mourabac, Beirut, Dar al-ma'arif 1963, II, p. 606.

(21) Il soggetto della storia è l'uomo determinato secondo una dialettica di passaggio e di opposizione che tenta di cogliere nel medesimo momento dello spirito un'affermazione e il suo contrario: "la dialettica frazionata della lingua araba dona un vigore stupefacente al rifiuto coranico del dahr, del 'tempo che opprime' degli antichi arabi; attualizza in modo singolare il ritorno alla permanenza immobile delle origini in cui la fede musulmana focalizza l'istante reiteratamente unico del 'patto' della 'pre-eternità' della fede di Abramo, della predicazione di Muhammad, del Giudizio finale" (L. Gardet, Gli uomini dell'islam, Milano, Jaca Book 1981, p. 51). Secondo la concezione pre-islamica (W.M. Watt, Dahr, in The Encyclopaedia of Islam. New edition, Leiden, Brill 1954 ss, II, 94b) il dahr è "il tempo, specialmente il tempo esteso infinitamente. Gli Arabi pre-islamici, come è mostrato da molti passi nella loro poesia, guardano al tempo (anche a zamàn e ayyam, i giorni) come la fonte di ciò che accade ad un uomo di bene e di male; così gli attribuiscono in certo modo la connotazione del fato, sebbene senza adorarlo".

(22) L. Gardet, Gli uomini dell'Islam, cit., p. 52.

(23) Corano, 15,38; 38,81.

(24) In questa prospettiva, sarebbe opportuno intendere il concetto di una umma meta-storica, che vivrebbe una sua drammatica parcellazione nel nazionalismo dopo l'intorpidimento, durante il quale, mentre l'occidente vive la modernità, l'islam ottomano non riesce a modernizzarsi. Cfr. B. Etienne, L'islamisme radical, Paris, hachette 1987; tr. it. di A. Pasquale, L'islamismo radicale, Milano; Rizzoli 2001², cap. III: La nazionalizzazione del progresso, pp. 74-93.

(25) Cfr. S. Runciman, La caduta di Costantinopoli 1453, tr. it., Milano, Feltrinelli 1968; G. Sphrantzes, The Fall of the Byzantine Empire: a Chronicle,

a cura e tr. ingl. di M. Philippides, Ahmrest 1980; Ph. Mansel, Costantinopoli. Splendore e declino della capitale dell'impero ottomano 1453-1924, tr. it., Milano, Mondadori 1997, cap. 1: Il conquistatore, pp. 5-28 con la descrizione dell'entrata di Maometto II in Agia Sofia.

(26) Vengono così genericamente chiamati i musulmani dai cristiani medievall a partire dal XIII secolo; il termine è derivato dal tardo latino *saracenus*, derivato dal greco *sarakhno*, che indica una popolazione dell'antica Arabia.

(27) Vedi la famosa lettera di Pio II al sultano per proporgli di succedere all'imperatore bizantino se si converte al cristianesimo (testo in Reynaldus, Annales ecclesiastici, MANSI, tomo X, pp. 287-315).

(28) Giovanni di Segovia tradusse dallo spagnolo in latino il testo del Corano, già tradotto dall'arabo in spagnolo e l'edizione prese il nome di *Alchoranus trilinguis*.

(29) Cfr. *Nicolai de Cusa de pace fidei cum epistula ad iohannem de se-gobia ediderunt commentariisque illustraverunt Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour, Londinii 1956* (tr. it.: La pace della fede. Introduzione di J. Ries, Milano 1991); *Nicolai de Cusa Cribatio Alcorani*, (Opera omnia VIII), ed. e comm. Di L. Hagenamm, Amburgo, Meiner 1986. *Sull'atteggiamento del Cusano verso l'islam e la sua Cribatio*, cfr. L. Hagemann, *Der Kur'...n in Verständnıs und Kritik bei Nikolaus von Kues, Frankfurt am-Mein, Knecht 1976*.

(30) *Vanno qui ricordati il Contra legem Sarracenorum di Rinaldo da Montecroce (celebre domenicano fiorentino, che visse a Bagdad nella prima metà del XIV secolo e scrisse anche il Propugnaculum fidei), il Contra perfidiam Mahometi di Dionigi Ryckel il Certosino (compagno del Cusano durante la legazione in Germania), e la raccolta di scritti sulla dottrina maomettana che comprende la traduzione latina del Corano ad opera di Roberto da ket-toncon premessa di Pietro il venerabile, completata nel 1143, e dell'Apologia o Ris la di 'Abd al- Mas / al- Kindt, probabile pseudonimo di un arabo cristiano. Quest'ultima è una disputatio tra un arabo musulmano e un nobile arabo cristiano che il primo cerca di convertire: contiene due lettere apocrite, la seconda delle quali è attribuita ad al-Kindt, un cristiano al servizio del califfo.*

(31) *Cribatio Alchorani, cit., f. 123 v. Come fonti della riflessione cusiniana sull'islam, oltre a quelle indicate nella nota precedente, è opportuno ricordare anche i due opuscoli De generatione Mahumet ed duodecim successoribus, che, attraverso alcune leggende ebraico-arabe mostra come ascendenti di Maometto i patriarchi e i profeti; le cosiddette Fabulae Saracenorum, e le Centum quaestiones de ipsius doctrinis (o Doctrina Mahumet) in forma di dialogo, in cui Maometto risponde con successo alle difficoltà proposte da alcuni ebrei. Il Cusano nella Cribatio cita, oltre i già ricordati Dionigi e Rinaldo, anche Giovanni Torquemada, che si è schierato con il Cusano a favore del papa Eugenio IV contro i vescovi conciliaristi e ha scritto il Contra principales errores perfidi Mahomet nel 1459, e Tommaso d'Aquino per l'opera De rationibus fidei.*

(32) *Per una critica al pregiudizio storiografico di sottovalutazione degli studi orientalistici e in particolare arabistici nell'umanesimo, cfr. A.M. Piemontese, Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchantes, in "Rinascimento", XXXVI (1996), pp. 227 ss.*

(33) *Cfr. Firenze, Bibl. Naz. Centr., ms. Palatino 885, ff. 143-153, come nota il Piemontese, Il Corano latino di Ficino cit., p. 231.*

(34) *Cfr. Pico della Mirandola, De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi 1941, pp. 102-103.*

(35) *Cfr. I testi riportati da Piemontese (Il Corano latino di Ficino, cit. pp. 236-238), che testimoniano l'interesse non rapsodico né estemporaneo degli umanisti alla letteratura arabo-islamica.*

(36) *Giovanni Pico scrisse nel 1486, a partire da fonti scolastiche, arabe, platoniche, aristoteliche, ermetiche, cabalistiche, ecc., le Conclusiones per una discussione pubblica da tenere a Roma in un grande convegno internazionale, secondo l'ideale di una concordia philosophica capace di riunificare tutte le scuole e le prospettive filosofiche e religiose, viste come l'espressio-*

ne di un'unica sapienza originaria. A causa della condanna di alcune delle tesi da parte di Innocenzo VIII per alcuni elementi ereticali o non cristiani tale discussione non ebbe mai luogo.

(37) Il titolo originario di questa orazione, mai pubblicata, pare fosse anche significativamente quello di Carmen de pace.

(38) Cfr. Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, 132r "Negli scritti degli Arabi, ho letto, Padri venerandi, che Abdalla sarabbeno, richiesto di che gli appare sommamente mirabile in questa specie di teatro che è il mondo, rispondesse che nulla scorgeva più splendido dell'uomo. E con questo detto concorda quello famoso di Ermete: 'Grande miracolo è l'uomo, o Asclepio'. Ora mentre ricercavo il senso di queste sentenze, non mi soddisfacevano gli argomenti che in gran numero molti recano sulla grandezza della natura umana: essere l'uomo [1] vincolo delle creature, familiare a quelle superiori, sovrano quelle inferiori, [2] interprete della natura per l'acume dei sensi, per l'indagine della ragione, per la luce dell'intelletto, [3] intermedio fra il tempo e l'eternità e, come dicono i Persiani, copula anzi Imeneo del mondo, di poco inferiore agli angeli secondo la testimonianza di David" [Cfr. Salmi 8, 5-6]. Fondandosi, poi, sul testo di Genesi, 1, 26-28 e di Timeo 41b, Pico rappresenta Dio al termine della creazione del mondo: manca solo "qualcuno capace di afferrare la ragione di un'opera sì grande, di amarne la bellezza, di ammirarne l'immensità". Dio pensa all'uomo, ma "degli archetipi non ne restava alcuno su cui foggiare la nuova creatura, né dei tesori uno ve n'era da elargire in retaggio al nuovo figlio, né dei posti di tutto il mondo uno che ne rimaneva su cui sedesse codesto contemplatore dell'universo... Stabili finalmente l'ottimo artefice che a colui, cui nulla poteva dare di proprio, fosse comune tutto ciò che singolarmente aveva assegnato agli altri. Accolse perciò l'uomo come opera di natura indefinita (Igitur hominem accepit aindiscretæ opus imaginis)".

(39) D. Cantimori, *Periodizzazione dell'età del Rinascimento*, in *Relazioni del X Convegno Internazionale di Scienze Storiche (Roma 4-11 sett. 1955)*, Firenze 1955, vol. IV (ora in *Studi di Storia*, Torino 1959, pp. 341 ss.).

(40) Cfr. di F. Chabod, *Il Rinascimento nelle recenti interpretazioni*, in "Bulletin of the international Committee of Historical Sciences", 10 (1933); *Il Rinascimento*, in *Questioni di storia moderna*, a cura di E. Rosa, Milano 1948; *Gli studi di storia del Rinascimento*, Napoli 1950. Cfr. di E. Garin, *Il Rinascimento italiano*, Milano 1948; *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942; *Storia della filosofia italiana*, Milano 1947 8.n.e. Torino 1966); *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1952.

(41) F. Adorno, *Umanesimo e Rinascimento*, in *Questioni di Storiografia filosofica. Dalle origini all'Ottocento*. A cura di V. Mathieu, vol. II: *Dall'umanesimo al Rousseau*, La Scuola, Brescia 1974, p. 10.

(42) Il tema del 'rinascere' ha inizio fin dal XIV secolo, come sottolinea Eugenio Garin nella sua *Introduzione a J. Burckhardt*, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, tr. it., Firenze 1968, p. XXVII. *L'origine del termine umanista in senso preciso si può far risalire al Rinascimento, mentre l'uso del termine umanesimo è ascrivibile agli storici dell'Ottocento e in particolare a F.J. Niethammer (1808) che con Humanismus intendeva la teoria pedagogica secondo la quale era insostituibile il ruolo educativo-didattico degli studi classici (cfr. F. Adorno, Umanesimo e Rinascimento, cit., p. 11; A. Campana, The Origin of the Word 'Humanist', in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 1946, pp. 60-73; P.O. Kristeller, La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento, tr. it., Firenze 1965, pp. 146 ss.; W. Rüegg, Cicero und Humanismus, Zurigo 1946, p. 42.*

(43) *Per una storia della storiografia del Rinascimento*, cfr. D. Cantinori, *Studi di storia*, Torino 1959, pp. 279-553; M. Ciliberto (a cura di), *Il rinascimento: storia di un dibattito*, Scandicci 1988; W.K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*, Cambridge (Mass.), 1948 (in particolare sulla storia del concetto di rinascimento, cfr. pp. 178-194); il volume miscelaneo *The Renaissance: a reconsideration of the theories and interpretations of the age*, Madison (Wis.) 1961.

(44) Questa tesi, originata in certo modo dagli stessi umanisti in aperta

polemica allo spirito dell'età precedente, assunse grande rilevanza nella storiografia illuministica e ha esteso la sua influenza nonostante il romanticismo fino agli inizi del XX secolo. Paradigmatica di tale tesi è l'opera di Burckhardt.

(45) Questa tesi, riconoscendo le radici del rinascimento nel medioevo stesso, lo interpreta essenzialmente come l'atteggiamento che nasce dall'esigenza di renovatio, presente nel rinnovamento di ogni epoca storica, individuabile anche nel medioevo; l'arretramento del rinascimento rischia però di ridurre a risultanti le componenti e le fonti stesse del rinascimento portando ad un continuum indistinto. Paradigmatica di tale interpretazione e riduzione è l'opera di K. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, Berlino 1916, 1926; tr. it. di D. Cantimori, Firenze 1933: *Riforma - Rinascimento - Umanesimo*. Per altri autori riconducibili a questa tesi, cfr. F. Adorno, *Umanesimo e Rinascimento*, cit., pp. 14-15 con relative note.

(46) Su questa linea si muovono i numerosi, indispensabili e fruttuosi lavori di E. Garin, R. Klibanski, P.O. Kristeller, J.H. Randall, C.B. Schmitt.

(47) Cfr. L. Geymonat *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1970, II, capitolo primo: Fattori e caratteri della rivoluzione rinascimentale di L. Geymonat e R. Tisato, par. 3: Discriminazione fra la nuova cultura e quella medievale comunale, pp. 15-16: "Possiamo pertanto assumere come criterio atto a rendere possibile la discriminazione fra cultura medievale-comunale e cultura umanistico-rinascimentale l'apparire della coscienza del contrasto esistente fra vita vissuta e ideologia. La coscienza del contrasto diviene consapevolezza della frattura formatasi tra medioevo e tempi nuovi, anzi diviene consapevolezza del medioevo come età a sé stante, in antitesi alla nuova età iniziata col rinascimento".

(48) L. Geymonat *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, II, capitolo primo: Fattori e caratteri della rivoluzione rinascimentale di L. Geymonat e R. Tisato, par. 1: *Varie interpretazioni della rivoluzione rinascimentale*, pp. 7-8.

(49) b₁. Libero dalle strutture feudali, l'uomo rinascimentale vive il suo rapporto con il mondo terreno come una conquista a cui contribuisce anche la religione, che, non più fondata sulla contrapposizione tra umano e divino, mira alla realizzazione dell'uomo secondo tutte le sue dimensioni. b₂. Il pensiero rinascimentale, se ammette l'autorità della rivelazione, tende a limitarla all'ambito della ricerca individuale, escludendola dalla ricerca scientifica, cosicché la religiosità acquisisce una connotazione sempre più 'moderna' in quanto è determinata come naturale e razionale. b₃. E infine l'antropologia rinascimentale, in chiave fortemente naturalista, misura la validità della libera iniziativa sia economica sia politica mediante il successo, non certo nello spirito della carità cristiana.

(50) Suggestivo è il confronto che Giulio D'Onofrio suggerisce con la cosiddetta Disputa del Sacramento di Raffaello Sanzio nella stanza della Segnatura, che rappresenterebbe efficacemente "la condizione di disomogeneità tra dottrine e opinioni in cui all'inizio del Cinquecento ancora si dibatteva la produzione teologica dell'Occidente, nonostante i continui richiami alla concordia teologica da più di un secolo e mezzo ripetuti in tutta la cristianità. In effetti, chi si accosta sotto il profilo della storia del pensiero teologico all'epoca che va dalla convocazione del concilio di Costanza alle prime assisi del tridentino non può fare a meno di constatare il disagio intellettuale lamentato dai protagonisti del pensiero religioso, esasperati dalla palese contraddizione tra le molteplici iniziative conciliatrici per la pace nella Chiesa ed il perpetuarsi delle divisioni" (G. D'Onofrio - a cura di), *Storia della teologia*. 3: *Età della rinascita*, Casale Monferrato, Plemme 1995, p. 5, che nella nota 2 rimanda, per una introduzione complessiva ai problemi del pensiero teologico rinascimentale, una rassegna delle più importanti posizioni storiografiche e un'aggiornata bibliografia, a L.W. Spitz, *Humanismus/Humanismforschung*, in *Theologische Realenzyklopadie*, 15, Berlin-New York 1986, pp. 639-661; e ai seguenti contributi nell'opera miscelanea *Renaissance, Humanism and the Disciplines: Ch. Trinkatus*, *Italian Humanism and Scholastic Theology*, pp. 327-348; J.F. D'Amico, *Humanism and the Pre-Reformation Theology*, pp. 350-379; e L.W. Spitz, *Humanism and the Protestant Reformation*, pp. 380-411.

(51) Il termine greco *pex ghsij*, esposizione, spiegazione minuta, è un termine retorico che indica l'atto di esporre inoltre o minutamente, interpretare, spiegare inoltre. In questo contesto significa l'aggiunta di un attributo per spiegare e precisare un sostantivo.

(52) Può essere questo il nome per quel fenomeno che A. Milano, nel suo libro *Quale verità*. Per una critica della ragione teologica, Bologna, Ed. Dehoniane 1999, p. 368, identifica come "consunzione di quella che, in modo riassuntivo e certo problematico, è stata chiamata l'epoca della 'modernità'".

(53) *Cfr. Aristotelis Analytica Priora et Posteriora. Recensuit brevique annotatione critica instruxit. Praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello, Oxford, Oxford University Press 1964, An. Pr. A 8, 30 a 6-14, dove tale metodo di esposizione viene considerato come l'unico mezzo di validazione per i modi Baroco e Bocardo; e cfr., inoltre, ib. A 6, 28 a 22-26; b 20-21, dove è usato come prova alternativa a quella per riduzione all'impossibile o per conversione. Per i principi di decomposizione di esposizione e di esemplificazione in logica matematica, cfr. E. Casari, Introduzione alla logica, Torino, UTET 1997, pp. 46-48 per esposizione ed esemplificazione e inoltre p. 73.*

(54) *Cfr. M. Cruz Hernández, Abu-l-Walid Ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia, Córdoba, Publicaciones del Monte de piedad y caja de ahorros 1986, pp. 311-314.*

(55) Sugli "effetti di verità prodotti dalla trasposizione da una lingua all'altra" suggestive, ma certamente interessanti sono le riflessioni di A. Illuminati, *Avventure di Averroé, in Civiltà e popoli del Mediterraneo. Immagini e pregiudizi, a cura di A. Cassiani e D. Felice, Bologna, Clueb 1999, pp. 97-98.*

(56) Interessante e opportuno sarebbe a questo punto prospettare la ricerca anche sul versante ebraico, perché ricco, di per sé caratteristico e prò largamente e profondamente relazionato all'averrosimo latino è il cosiddetto averrosimo ebraico, che vive principalmente le sue vicende in Europa e quindi nella cultura latina. Per un quadro di insieme sulla ricezione del pensiero di Ibn Rušd in generale e in particolare sull'averrosimo latino ebraico, cfr. M. Cruz Hernández, *Averroes, cit.*, pp. 249-307; *Id.*, *El Averrosimo en el Occidente Medieval, in Oriente e Occidente nel medioevo: filosofia e scienze (Il Convegno Internazionale Volta 9-15 aprile 1969), Roma 1971, pp. 17-62; M.-R. Hayoun e A. de Libera, Averroès et l'averrosime, Paris, PUF 1991; L'averrosimo in Italia. Atti del Convegno internazionale dell'Accademia Nazionale dei Lincei (Roma, 18-20 aprile 1977), Roma 1979; O. Leaman, *Averroes and his philosophy, Oxford, Clarendon Press 1988; A. Martínez Lorca (a cura di), Al encuentro de Averroes, Madrid, Trotta 1993; C. Sirat, La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi e inediti, ed. it. a cura di B. Chiesa, Brescia 1990; O. Todisco, Averroè nel dibattito medievale. Verità o bontà?, Milano, Franco Angeli 1999; D. Urvoy, Ibn Rushd, London-New York, Routledge 1991.**

(57) *Cfr. A. Illuminati, Avventure di Averroé, cit.*, pp. 99-100.

(58) *Cfr. E. Renan, Averroès et l'averrosime. Essai historique, Paris 1949 (riproduzione della 3ª ed. del 1866 in Œuvres complètes, a cura di H. Psichari, 10 voll., Paris, Calmann-Lévy 1947-1961, t. III), p. 89-101. Per una presentazione sintetica del giudizio di Renan sull'islam, cfr. R. Arnaldez, Renan e l'Islam, in Civiltà e popoli del Mediterraneo, cit. pp. 233-250.*

(59) *Per la definizione gentiliana dell'averrosimo come Aufklärung medievale, cfr. G. Gentile, Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla), 2ª ed. riveduta da V.A. Bellezza, Firenze, Sansoni 1961, p. 24.*

(60) Interessante è, infatti, la lettura che propone Illuminati della problematica dell'intelletto, che troverebbe sue manifestazioni moderne contemporaneizzate fino alla mente cibernetica di G. Bateson [Verso un'ecologia della mente, Milano, Adelphi 1976] e all'intelligenza collettiva di P. Lévy [L'intelligenza collettiva, Milano, Feltrinelli 1996]. Illuminati così conclude il suo contributo, partendo da una riflessione sull'intelligenza cibernetica di Bateson, sostenendo che in questo caso "l'accento cade soprattutto sulla possibilità di comunicazione implicite nello sviluppo di una logica e di una tecnica cibernetica. La formulazione classica (pre-telematica) di Bateson por-

ta a considerare soggetto o Mente cibernetica l'intero tracciato informatico – dal cervello alla mano, dalla scure all'albero percosso – rifiutando di ritagliare il cervello o l'animo come 'individuo' e connettendolo all'intera rete da cui fluisce informazione e a cui ritorna come azione (versione tecnologica e junghiana della simpatia cosmica plotiniana dentro ogni vivente e dentro il mondo, come vivente). È evidente che lo sviluppo di reti telematiche sembra quasi materializzare l'ipotesi batesoniana e certo ha moltiplicato l'uso delle metafore in quella direzione, sino a farle divenire un luogo comune pubblicistico. Del resto tutto lo sviluppo della cibernetica è stato fiancheggiato da utopie che riproponevano forme di anima del mondo o intelletto collettivo a sfondo sistemico-ecologico, come la Biosfera di V.I. Vernaskij (nel solco delle teorie bogdanoviane) o la Gaia di J. Lovelock, di cui l'Overmind psichedelico e il Cyberspace punk sono gli eredi divulgativi e l'immaginario di Internet la canzone d'organetto. Le affinità con le figure dell'intelletto unico sono limitate dal carattere gerarchico di queste ultime, in contrapposto alla struttura reticolare e anarchica delle proposte moderne. Un'ipotesi abbastanza tipica, pur se ispirata (via Corbin) ad Avicenna e non ad Averroè, è quella di P. Lévy [L'intelligenza collettiva, pp. 101 ss.], che ricava una genealogia dell'intelligenza collettiva (l'accumulazione e variazione telematica del sapere, presunte senza più imposizione dall'alto e strutture gerarchiche) dall'interpretazione neoplatonica e medievale di Aristotele, *De anima*, III, 5, sull'intelletto potenziale e agente, in particolare dall'angelo della rivelazione di Avicenna e Mosè Maimonide cui attribuisce caratteri per così dire ciberspaziali. Con un rovesciamento non secondario: "Invece di emettere verso gli uomini la luce intellettuale che procede da Dio attraverso i cieli e gli angeli superiori, il mondo virtuale, che assolve al ruolo di intelletto agente, riflette i bagliori emanati dalle comunità umane. Regioni angeliche di tipo nuovo, i mondi virtuali, emanano dunque dagli intellettuali una democrazia postmoderna costruiti dal basso grazie ad un nuovo stadio della tecnologia, come la scrittura aveva fissato l'organizzazione burocratico-amministrativa e lo status del sapere dell'epoca moderna. Senza allargare la discussione su analogie ora azzeccate ora paradossali, possiamo registrarle come un'ultima ricezione delle dottrine averroite, cui forse spetta un legittimo futuro, invero molto distante dalle intenzioni originali, ma non più di quanto esse si dicostassero dall'iniziale problematica aristotelica. certi temi, nel ricorsivo rilancio e fraintendimento, hanno la singolare fortuna o sfortuna di sollecitare impulsi profondi del sentimento e del pensiero" (*Avventure di Averroè, cit.*, pp. 116-117).

(61) Cfr. A. Milano, *quale verità*, cit. cap. II: il nostro tempo appreso nel pensiero, par. 2.1: Crepuscolo della modernità e ateismo, pp. 47-52.

(62) È l'espressione usata da Milano, *ib.*, cap. III: Teologia cristiana e ragione ermeneutica, par. 3.2: Homo hermeneticus, p. 368.

(63) Cfr. A. Milano, *ib.*, cfr. anche par. 2.2: Il deserto della verità o del nichilismo compiuto, pp. 52-57. Utile può risultare per la comprensione della logica su cui si sviluppa il nichilismo post-moderno la lettura di F. D'Agostini, *Logica del nichilismo*. Dialettica, differenza, ricorsività, Bari, Laterza 2000 e in particolare l'introduzione generale *Acqua da acqua*, pp. 3-36 e il cap. VII della I parte: *Metalogica del nichilismo*, pp. 173-186.

(64) Cfr. M.A. al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, Editions La Découverte 1994; tr. it. di A. Serra: *La ragione araba*, Milano, Feltrinelli 1966, p. 24.

(65) Su *escatologia islamica, tempi di caduta e senso della storia*, cfr. B. Etienne, *L'Islamismo radicale*, cit., cap. I: Il Corano come prassi, par. 2: Verso una teoria della pratica, pp. 44-45.

(66) *Esemplari della critica all'allontanamento dall'Islam sono i casi di alcuni pensatori musulmani nel periodo coloniale e post-coloniale, quali Ahmad Amin, Jamal ad-Din al-Afgani e Muhammad 'Abduh, per i quali cfr. R. Peters, Movimenti riformisti dell'Islam dal XVIII al XX secolo e il ruolo dell'Islam nella storia recente: anticolonialismo e nazionalismo, in L'Islam oggi, a cura di W. Ende e U. Steinbach, tr. it. di A. Cilaro, Bologna, EDB 1993, pp. 166-194. Cfr. anche K. Fouad Allam, L'Islam contemporaneo, in G. Filoramo (a cura di), Islam, Bari, Laterza 1999, pp. 218-307.*

(67) Di fronte al generalizzato stato di decadenza del mondo islamico ogni tentativo di riforma parte dal recupero della città musulmana primitiva, ideale presente nella vita dei pii antenati, i Salaf, : salafiyya è il nome attribuito ai movimenti di riforma come ritorno alle origini.

(68) L. Gardet; *Gli uomini dell'Islam*, cit., p. 51.

(70) La discontinuità a spirale è il mondo in cui Muhammad Talbi, Ibn Khaldun et le sens de l'histoire, in "Studia Islamica", XXVI, Paris 1967, p. 138, definisce il movimento storico di ritorno dei popoli al "termine stabilito" nella visione di Ibn Khaldun. Per il termine a. al, cfr. I. Goldziher-W. Montgomery Watt, *Adjal*, E. I., I? 204a.

(71) Per azaliyya, cfr. R. Arnaldez, idam, E.I., V, 95a, di cui azal (o anche in filosofia azaliyya) è considerato sinonimo (I,2a).

(72) All'inizio del XVI secolo d.C. l'impero ottomano si estendeva da occidente (Tunisia e Algeria in Africa e penisola balcanica in Europa) ad oriente (mar Nero) e il califfo nell'età moderna divenne say al-islam (la spada dell'islam), ma ciò che è interessante è che, mentre Iran, Afghanistan e India ad oriente e Marocco ad Occidente restarono fuori dal dominio ottomano, tra il XV e il XVIII secolo quasi tutti i paesi arabi o arabizzati ne entrarono a far parte.

(73) Wahhabiti è il nome attribuito dagli avversari ai seguaci di Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (nato nel deserto arabico, nella regione del Napt intorno al 1700 e morto nel 1787), che, dopo un periodo di persecuzione a causa del richiamo all'islam autentico, ricevette la protezione dell'emiro Muhammad ibn Sa'ud, fondatore della dinastia sa'udiana ancora oggi regnante in Arabia: essi si definivano al-muwahhidun [=quelli che professano l'unità di Dio] sulla "via muhammadiana".

(74) Cfr. la dichiarazione finale del colloquio del Kuwait (7-12 aprile 1974): La crise de l'évolution culturelle dans la patrie arabe, tr. fr. di P. Cuperly (citata da L. Gardet, *Gli uomini dell'islam*, cit., p. 260 n. 15): "Di fatto, la civiltà araba cominciò a declinare a partire dal momento in cui cadde inn potere delle orde mongole e tartare e quando fu sottomessa al dominio ottomano, che la cristallizzò e ne interruppe il cammino". Cfr. anche M.M. Sharif (ed.), *A history of muslim philosophy*, Wiesbaden, Harrassowitz 1966, vol. II, *Book Seven: The dark Age (1111/1700-1266/1850)*, pp. 1417 ss. e *Book Eight: Modern Renaissance*, pp. 1446 ss.

(75) È questo per esempio il giudizio di L. Gardet, che parla a tal proposito di età dell'immobilismo, prima e durante l'incontro con l'occidente: "Il XVI secolo vide l'apogeo della potenza militare ottomana. In quell'epoca, le condizioni in cui ogni giorno viveva il popolo, in città o nelle campagne, non erano molto diverse in Europa, nel Magreb e in Asia Minore. Ma l'Europa stava per avviarsi sulla via dell'industrializzazione e delle conquiste tecniche, mentre i paesi musulmani, sottomessi o meno alla Sublime porta, si cristallizzavano in uno stile di vita che erroneamente è stato identificato con l'islam in quanto tale. Così in contrasto con i principi ugualitari di base ('i credenti sono fratelli'), si scavò un abisso tra il lusso delle classi elevate e la miseria del popolo. Nell'impero mughal questo distacco era forse ancora più grande che nell'impero ottomano" (L. Gardet, *Gli uomini dell'islam*, cit. pp. 262-263).

(76) K. Dilger, Tendenze dello sviluppo del diritto, in &, cit., pp. 253-301; ma su questo argomento, cfr. tutto il cap. III della parte seconda: &, (i cui paragrafi sono scritti ciascuno da uno specialista diverso), ib., pp. 303-649.

(77) Già di fronte al pensiero ellenistico nell'VIII/IX secolo d.C., il mondo islamico ebbe una reazione non molto dissimile: o sic hiuse ad ogni novità (hanbalismo) o l'accettò piuttosto ampiamente (falsafa) o si pose in atteggiamento eclettico (mu'tazilismo). (Cfr. R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, tome I: *Histoire de la pensée religieuse musulmane*, Roma, PISA I 1987, p. 260).

(78) Secondo lo schema del dilemma costruttivo, è necessario che la premessa maggiore sia costituita dalla consequenzialità dell'autenticità dell'islam dalla compatibilità tra islam e modernità; poi qualunque dei due percorsi segua la conseguenza (o la congiunzione di islam e modernità o la congiunzione di modernità e islam, in ogni caso la conclusione sarà necessariamente la possibilità della conclusione della premessa maggiore [=autenticità

dell'islam], cioè nessuno dei due percorsi impedirà o renderà impossibile la conclusione del dilemma, che è la conclusione della premessa maggiore. Infatti la congiunzione di islam e modernità e la congiunzione di modernità e islam sono lo stesso per la commutabilità dei congiunti, cosicché la premessa più radicale non espressa [= presupposto ideologico] è la congiunzione, che significa la compatibilità data. Se, invece, nella premessa maggiore più radicale [=presupposto ideologico] ci fosse l'incompatibilità tra islam e modernità [è il caso di una disgiunzione esclusiva, non il caso di quella inclusiva], l'autenticità dell'islam conseguirebbe in ogni caso da un'islamizzazione come annientamento della modernità, perché in ogni caso ciascuno dei due percorsi impedirebbe e renderebbe impossibile entrambe le conclusioni alternative del dilemma, che sono la stessa conclusione della presenza maggiore, cioè l'autenticità dell'islam, in quanto i due termini – islam e modernità – non potrebbero mai formare una congiunzione vera, cioè essere coesistenti. Infatti, se la loro coesistenza rendesse impossibile la conclusione, allora, dato uno dei due termini, si dovrebbe concludere nella negazione della conclusione, cioè in qualunque percorso a partire dal primo o dal secondo termine la conclusione sarebbe l'impossibilità della conclusione [=l'autenticità dell'islam]. Dunque, se il presupposto è la compatibilità data, l'autenticità è possibile; ma se il presupposto è l'incompatibilità data, l'autenticità è impossibile. Ma in ogni caso il dilemma è un dilemma apparente, perché nel primo caso la commutabilità riguardante la congiunzione e nel secondo caso la commutabilità riguardante la disgiunzione rendono identiche la prima e la seconda alternativa della disgiunzione tra le due compatibilità oppure tra le due incompatibilità.

(79) Forte è l'assonanza concettuale tra questa riconciliazione e l'unione dell'anima con l'intelletto agente proposta da Averroè.

(80) B. Etienne, *L'Islamismo radicale*, cit. p. 74.

(81) La questione se sia stato un fallimento inevitabile, perché la riconciliazione sia per sé impossibile, oppure sia stato un fallimento di fatto, perché la riconciliazione sia stata tentata in modo inadeguato, costituisce il tema fondamentale del libro di Etienne, ma è una questione che risulta ricondotta al suo fondamento dalla lettura dilemmatica qui proposta, che identifica il presupposto ideologico nella compatibilità data o nell'incompatibilità data.

(82) B. Etienne, *L'Islamismo radicale*, cit., p. 74.

(83) Cfr. ib., p. 80.

(84) Cfr. ib.

(85) Cfr. ib., p. 83.

(86) Cfr. ib., p. 82.

(87) Per una discussione sul rapporto tra il concetto di modernità e quello di secolarizzazione secondo la storia del cristianesimo, cfr. C. Dotolo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole"* di G. Vattimo, Roma, Las 1999.

(88) Cfr. B. Etienne, *L'Islamismo radicale*, cit. 94: "Di fronte all'intollerabilità del moderno avvertito come allogeno, nel giro di una decina d'anni (più o meno dal 1970 al 1980) gli islamici finiscono per respingere ogni progetto di modernizzazione dell'Islam e propongono di islamizzare la modernità. Contrariamente a quel che sostengono i mass medi occidentali, la data chiave che segna l'inversione di rotta dell'immaginario arabo-musulmano dal nazionalismo progressista all'islamismo non è quella della rivoluzione iraniana, ma la sconfitta del 1967 di cui l'incorreggibile Occidente non ha avvertito tutta l'importanza simbolica. Le masse arabe hanno allora capito una volta per tutte che l'occidente si sarebbe schierato sempre a fianco di Israele e dei despoti arabi, mentre l'appoggio dell'Unione Sovietica non era incondizionato". Sulla prospettiva della decadenza e dello scontro con la civiltà occidentale, cfr. K. Fouad Allam, *L'islam globale*, Milano, Rizzoli 2002; S. Huntington; Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale, Milano, Garzanti, 2001; G. Kepel, *Jihad ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Roma, Carrocci 2001; Id., *Viaggio nel mondo islamico dopo l'11 settembre*, Roma, Carocci 2002; B. Lewis, *Il suicidio dell'islam*. In che cosa ha sbagliato la civiltà medio orientale, Milano, Mondadori 2002.

(89) Il 'moderno' della civiltà araba è stato o l'accettazione acritica del 'moderno' occidentale come nel caso di Ahmad Amin o la resistenza al 'moderno' inteso come colonialismo come nel caso di Jamal ad-Din al-Afġani o il risveglio religioso dell'islam come nel caso di Muhammad "Abduh (cfr. R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, I, cit., cap. X: La Renaissance et l'Islam contemporain, pp. 259-446; K. Fouad Allam, *L'Islam contemporaneo*, pp. 218-307; R. Peters, *Movimenti riformisti dell'Islam*, pp. 166-194).

(90) Tale potenza di superamento spesso è avvenuta mediante un atto di ignoranza delle differenze. Cfr. la presentazione di Ahmed Mahfoud e Marc Geoffrey a M.A. al-Jabri, *La ragione araba*, pp. 7-22 e in particolare p. 11.

(91) È la tesi di al-Jabri, *La ragione araba*, p. 25: "Il rinascimento, l'illuminismo e la modernità non rappresentano tappe che si succedono e si superano [=sarebbe il progressismo illuministico], ma sono intrecciati e coesistono anche all'interno della fase contemporanea, il cui inizio risale a poco più di un secolo fa".

(92) La libera espressione dell'individuo, caratterizzante assieme la modernità, trova il suo modo proprio nella democrazia come equilibrio, pur instabile, tra le libertà di ognuno.

(93) *Ib.*, pp. 24-25.

(94) *Ib.*, pp. 27. Al-Jabri continua dicendo che "la modernità è un messaggio e uno slancio innovatore il cui fine è quello di rinnovare la mentalità, le norme del ragionamento e della valutazione. Ora, dal momento che la cultura dominante cui ci troviamo di fronte è una cultura tradizionale, è in primo luogo verso la tradizione che il discorso modernista deve orientarsi, per operare una rilettura ed elaborarne una visione attuale".

(95) A. Milano, *Quale verità*, cit., cap. II: Il nostro tempo appreso nel pensiero, par. 2.1: Crepuscolo della modernità e ateismo, p. 47; *La citazione è da M. Heidegger*, Perché i poeti?, in *Sentieri interrotti* (Holzwege). Presentazione e traduzione di P. Chiodi, Firenze, *La nuova Italia* 1968, pp. 247-297.

(96) A. Milano, *Quale verità*, cit., cap. X: L'alétheia dell'agape. Unicità di Cristo e religioni del mondo, par. 10.2: Cristo, una pretesa scandalosa e folle, pp. 371-2: "Nel turbino esaurirsi del tempo della modernità, mentre è in corso una imprevedibile metamorfosi dell'era della secolarizzazione e si estenua l'aggressività della sfera atea, la reviviscenza delle religioni sembra si accompagni all'esperienza di una loro inedita reciproca amicizia, ma pure, insieme, all'incremento di un loro rinnovato antagonismo. Le religioni non si incontrano più fra di loro nei libri o nei rari accostamenti dei singoli, ma nell'incrocio planetario dei popoli e delle culture. Le religioni sono fra di noi. Nel secolo dei lumi l'esempio del tragico conflitto apertosi fra le chiese cristiane partite dalla riforma aveva spinto come ad un'uscita di sicurezza verso un universalismo della ragione. Ma la stessa ragione illuministica, in precedenza decisiva per il deismo, si risolse in ateismo. L'esito estremo di quel filone della cultura occidentale che, sganciandosi dalla tutela delle chiese e quindi del cristianesimo, ha voluto perseguire fino in fondo il cammino di un'autonomia radicale, è stato appunto quella 'morte di Dio' diagnosticata da Nietzsche e in qualche modo avveratasi nella storia dell'occidente non solo nella teoria, ma anche nella prassi".

(97) Altra cosa è la prassi nei paesi cosiddetti arabi che, variegata e a secondo della 'modernizzazione' ovvero occidentalizzazione o laicizzazione dello stato, porta anche ad una certa tolleranza.

(98) Giacomo Canobbio, L'emergere dell'interesse per le religioni nella teologia cattolica del Novecento, in M. Crociata (ed.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, p. 15.

Cfr. il documento Il cristianesimo e le religioni, approvato il 30 settembre del 1996 dalla Commissione Teologica Internazionale, che così presenta le due linee di tendenza:

(99) "Una, rappresentata da Jean Daniélou, Henri de Lubac e altri, ritiene che le religioni sull'alleanza con Noè, alleanza cosmica che comporta la rivelazione di Dio nella natura e nella coscienza, e che è diversa dall'alleanza con Abramo. In quanto conservano i contenuti di questa alleanza, le religioni contengono valori positivi, che però, in quanto tali, non hanno valore sal-

vifico [=impossibile soteriologicità]. Sono 'segnali di attesa' (pierres d'attente), ma anche 'pietre di inciampo' (pierres d'achoppement), in seguito al peccato. Essi, da soli, vanno dall'uomo a Dio: soltanto in Cristo e nella sua Chiesa raggiungono il loro compimento ultimo e definitivo. L'altra linea, rappresentata da Karl Rahner, afferma che l'offerta della grazia, nell'ordine attuale, raggiunge tutti gli uomini e che essi hanno la coscienza certa, non necessariamente riflessa, della sua azione e della sua luce. A motivo della caratteristica socialità propria dell'essere umano, le religioni, in quanto espressioni sociali della relazione della relazione dell'uomo con Dio, aiutano i propri seguaci ad accogliere la grazia di Cristo (fides implicita) necessaria per la salvezza e ad aprirsi all'amore del prossimo che Gesù identifica con l'amore di Dio. In tal senso, esse possono avere valore salvifico [=possibile soteriologicità], sebbene contengano elementi di ignoranza, di peccato e di perversione" (in Il regno. Documenti, 42 (1997), 3 (n. 786), p. 76). Cfr., inoltre, J. Dupuis, Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso, Brescia, Queriniana 1997, 20003 pp. 173-271, con un'estesa bibliografia (pp. 527-566); M.L. Fitzgerald, Teologia delle religioni: panoramica, ib., pp. 90-95, in particolare p. 91; C. Geffré, La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II, in Islamo-christiana 11 (1985), pp. 115-133, in particolare p. 122 n. 9; G. Trapani, H. de Lubac e il rapporto tra il cristianesimo e le religioni, in M. Crociata (ed.), Gesù Cristo e l'unicità della mediazione, Milano, Paoline 2000, pp. 128-157; M. Dhavamony, Teologia delle religioni, Cinisello Balsamo, Paoline 1997; Id., Pluralismo religioso e missione della Chiesa, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2001, che presenta un'ampia Bibliografia sulla teologia delle religioni del mondo, pp. 225-238.

(100) Accanto alle altre due dichiarazioni del Concilio Vaticano II (la Gravissimum educationis, dedicata all'educazione cristiana e la Dignitatis humanae, dedicata alla libertà religiosa), la Nostra aetate, approvata il 28 ottobre 1965, è dedicata alle relazioni della chiesa cattolica con le religioni non cristiane in speculare corrispondenza con il n. 16 della costituzione dogmatica Lumen gentium, che tenta di indicare i modi in cui anche i non cristiani sono ordinati alla chiesa come popolo di Dio. Dopo un'introduzione, il paragrafo 2 tratta della verità nelle diverse religioni, il 3 dei rapporti con i musulmani, il 4 dei legami con la religione ebraica e dell'antisemitismo, il 5 della fraternità universalità. Per una rappresentazione della Nostra aetate, cfr. P. Stefani, Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla 'Nostra aetate', Padova Messaggero 1998. Riguardo all'atteggiamento della chiesa verso le altre religioni e in particolare verso l'Islam dopo il Concilio Vaticano II, cfr. R. Caspar, Traité de théologie musulmane, I, cit., cap. VI: Le prophétisme de Muhammad et l'inspiration du Coran: problème de théologie chrétienne, pp. 83-91.

(101) Cfr. J.-M. Aveline, Il contributo francese alla teologia delle religioni, in M. Crociata (ed.), Teologia delle religioni, cit., pp. 59-79; J. Farrugia, La sfida del pluralismo religioso contemporaneo alla teologia cristiana nel contesto anglosassone, ib., pp. 80-104; G. Gäde, Da Ernst Troeltsch a Hans Küng. Un itinerario teologico tedesco, ib., pp. 105-129; S. Pié Ninot, La 'cosmoreligione' di Raimundo Panikkar. Una proposta di teologia delle religioni, ib., pp. 130-152; A. Milano, Quale verità, cit., cap. X; L'alétheia dell'agape. Unicità di Cristo e religioni del mondo, pp. 367-389. Quel che è valido, poi, per la relazione del cristianesimo rispetto alle altre religioni è questione rispetto alla relazione dell'Islam o dell'ebraismo rispetto alle altre religioni: se teoricamente, cioè, è possibile da un punto di vista islamico o ebraico sostenere ciascuno dei tre modelli o qualcuno o nessuno.

(102) Come esempio del tentativo di accantonare l'eccezionalità cristiana, cfr. la posizione di J. Hick, di cui si vedano almeno J. Hick (ed.), Il mito del Dio incarnato, Foggia, Bastogi 1982 (originale inglese del 1977); J. Hick-P.F. Knitter (ed.), L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni, Assisi, Cittadella 1994 (originale inglese del 1987). Per una rapida puntualizzazione ed un'essenziale bibliografia, cfr. A. Milano, Quale verità, cit., L'alétheia dell'agape. Unicità di Cristo e religioni del mondo, par. 10.2: Cristo, una pretesa scandalosa e folle, pp. 367-389 e in particolare pp. 372-373 con le nn. 5-7 con un'essenziale bibliografia relativa; a cui può aggiun-

gersi il 'commento' di A. Melloni, Sguardi nello specchio: tre modi cattolici di percepire l'islam, in I quaderni speciali di Limes, 2001 n. 4, pp. 180-182, al 'teologare dell'alterità' come terzo modo.

(103) Per i modelli astratti delle soluzioni teoriche riguardo al problema del rapporto tra le varie religioni, cfr. A. Milano, Quale verità, cit., L'alétheia dell'agape. Unicità di Cristo e religioni del mondo, par. 10.2: Cristo, una pretesa scandalosa e folle, pp. 377-383, che così sintetizza: "Orbene, a quanto pare i modelli astratti delle eventuali soluzioni intorno al problema del rapporto delle religioni con la verità si potrebbero ridurre schematicamente a questi: - l'esclusivismo, secondo cui la verità sta solo da una parte e dall'altra non c'è che l'errore; - il pluralismo, secondo cui la verità non è mai una, ma è sempre e per principio molteplice e particolare" (p. 377).

(104) È questa una possibile conclusione a cui tendono le riflessioni sulla teologia delle religioni, cioè la necessità del dialogo tra le religioni come una sorta di traduzione religiosa della democrazia politica (cfr. A. Milano, Quale verità, cit., L'alétheia dell'agape. Unicità di Cristo e religioni del mondo, par. 10.2: Cristo, una pretesa scandalosa e folle, pp. 383-384).

(105) Considerate nella loro intrinseca relazione alle varie culture di appartenenza.

(106) A. Melloni, Sguardi nello specchio, cit., p. 173.

(107) Per una discussione storica sulla coabitazione reale e sulle sue crisi nel mondo mediterraneo del Novecento, cfr. A. Riccardi (a cura di), Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e Stati, Cinisello Balsamo, Ed. San Paolo 1994; e in particolare l'Introduzione di A. Riccardi (pp. 5-15) e la prima parte: l'area comune, che comprende Coabitazione e conflitto tra religioni nel Mediterraneo di A. Riccardi (pp. 17-59) e Musulmani, cristiani ed ebrei: coesistenza e laicità di B. Lewis (pp. 60-78).

(108) Cfr. G. Biffi, Il dialogo. Riflessione teologica, Casale Monferrato 1998; ID., La chiesa cattolica e il problema della salvezza, Torino 2000.

(109) Per un'analisi delle posizioni differenziate all'interno del mondo cattolico, cfr. A. Melloni Sguardi allo specchio, cit., pp. 173-182; e per un'analisi all'interno del mondo cristiano, cfr. M. Dhavamony, Teologia delle religioni, cit.

(110) Cfr. A. Melloni, Sguardi nello specchio, p. 182.

Un humanista latino del siglo XVI, el morisco de origen judío, conocido como “el Mancebo de Arévalo”

Vamos a tratar en estas páginas de un caso excepcional en la cultura hispánica: un humanista morisco y criptomusulmán. En la primera mitad del siglo XVI no era difícil encontrar humanistas latinos en la cultura española, pero es casi impensable entre la comunidad morisca, porque desde el siglo XIII la integración cultural entre musulmanes y cristianos era prácticamente imposible, como analizó Vicente Cantarino (1). A los mudéjares no les interesaba la cultura humanística porque era cristiana, y aunque tuviesen los medios para lograr una educación superior, no acudían a las universidades. El caso excepcional del humanista que nos ocupa se debe a que no procedía originalmente de la comunidad mudéjar o morisca sino que se convirtió al islam tardíamente. Era un neófito de la religión musulmana y su educación fue completamente cristiana. Además era de origen judío, extremo que no vamos a demostrar aquí porque ya lo hicimos en otro lugar (2). Su excepcionalidad se acrecienta con su intento de combinar su herencia clásica con la religión islámica a la que se había convertido, con aditamentos de la tradición judía, caso que, por otro lado, sólo podía darse en la España del XVI. Fue seguramente su vena de humanista la que le confirió su tolerancia, su apertura hacia el otro, en lo que fue excepcional igualmente en la época intolerante en la que le tocó vivir. Es por esta razón emblemático de la España que pudo ser y no fue, de posible convivencia de sus tradicionales tres culturas.

Desde el siglo XIX se tiene noticia de este singular autor, conocido sólo por su pseudónimo de “el Mancebo de Arévalo” (3), a través exclusivamente de sus obras, escritas en español con alfabeto árabe, es decir, en aljamiado, en el Aragón del siglo XVI.

Se han conservado cuatro de sus obras, aunque la cuarta, recientemente descubierta es muy breve (4). Pascual de Gayangos conoció un manuscrito que se encontraba en la Biblioteca de Palacio –hoy en la Biblioteca

Nacional de Madrid (Ms. 245)–, titulado “Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana”. La edición de este texto fue objeto de la tesis doctoral en Filología Románica de Gregorio Fonseca en la Universidad de Oviedo (1982), todavía hoy inédita.

En Alcalá de Ebro (Zaragoza) se encontró otra obra titulada la Tafçira, que fue catalogada, junto con los otros manuscritos aljamiados encontrados en Almonacid de la Sierra, por Asín Palacios y Ribera (5). El étimo árabe de Tafçira significa “comentario”, pero en el léxico del Mancebo ha venido a significar “libro, tratado”, porque nuestro autor introduce neologismos procedentes tanto del árabe como del latín. Ya veremos este aspecto. Esta obra fue objeto de una tesis doctoral –estudio y transcripción– por María Teresa Narváez en la Universidad de Puerto Rico (1984), que también permanece inédita, aunque la autora ha publicado algunos fragmentos de la misma, con interesantes estudios.

Hay una tercera y voluminosa obra del Mancebo, titulada “Breve Compendio de nuestra Santa Ley y Sunna”, obra realizada en colaboración con un alfaquí, posiblemente navarro, pero residente en Aragón, llamado Ibrahim de Reminjo (6). El manuscrito de esta obra se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge (Ms. Dd9, 49) (7) y su estudio fue el objeto de la tesis doctoral de L.P. Harvey en 1958 (8), que también permanece inédita, aunque el emérito profesor británico ha publicado numerosos trabajos sobre el Mancebo y su obra.

Parece singular que no se haya editado ninguno de los tres manuscritos en su totalidad. La razón fundamental es que a pesar de los excelentes estudios de los tres investigadores y la cuidada transcripción –no edición de los textos– la obra del Mancebo sigue siendo ininteligible en buena parte. La razón de esta oscuridad se encuentra, en primer lugar, en que el Mancebo de Arévalo escribió su obra en castellano y sus “editores” aragoneses –los escribas en aljamiado– la tradujeron al aragonés y la adaptaron para que pudiese ser leída por el público a la que iba dirigida: los moriscos aragoneses que no tenían la cultura humanística del autor arevalense. No es una suposición la manipulación del texto por sus “editores”, pues se dice, literalmente, en otro manuscrito aljamiado de los encontrados en Almonacid de la Sierra y que señalaron, por su importancia, Ribera y Asín (9):

“Y así mismo lo hallamos en otro libro en la Ribera que se llama el Breve Compendio, que fue sacado de un Mancebo, muy sabio y de un alfaquí con él, y fue corregido de los sabios de Aragón y de los alfaquíes por cuanto el autor del libro era castellano y de gran ciencia en la religión del islam” (10).

En segundo lugar la oscuridad de los textos procede de que el Mancebo utiliza neologismos procedentes del latín en sus obras, como otros autores cristianos de su época, y con el añadido de que también utiliza nuevos vocablos procedentes del árabe y del hebreo. Es la búsqueda de un nuevo lenguaje religioso, tarea que no es espontánea. Su colaborador en el Breve Compendio, Ibrahim de Reminjo, dice en el prólogo que han usado toda suerte de fuentes antiguas, llenas de vocablos que han vuelto a nuestro tiempo, es decir que han modernizado, pidiendo disculpas por si hay vocablos mal derivados (11).

La tercera razón por la que la obra del Mancebo no ha podido ser entendida completamente es que se ha intentado verla desde el punto de vista exclusivamente morisco, a pesar de una serie de datos que indicaban que había otras claves que las musulmanas medievales.

Porque el Mancebo de Arévalo sabía árabe, hebreo, griego y latín, según se afirma en una nota previa del breve Breve Compendio, donde se dice que es obra de Ibrahim de Reminjo, alfaquí del aljama de Cadrete, con el acuerdo de muchos sabios muy doctos y virtuosos de la nobleza del reino de Aragón, con ayuda de “un mancebo escolano, castellano, natural de Arévalo, muy experto y doctrinado en la lectura arábica, hebraica, griega y latina y en la aljamiada muy ladino” (12) (aquí aljamiada no es la escritura sino la lengua, es decir, el español). De este texto debemos decir que lo de Mancebo no se refiere a la edad del autor según hemos analizado en otro trabajo (13), ya que debía ser un hombre maduro cuando escribió sus obras y que el nombre de Mancebo puede referirse a un calco al término árabe ‘Abd –“siervo” o mejor “siervo de dios” –como sugirió hace tiempo el prof. Harvey (14). En cuanto a lo de “escolano” enseguida daremos una explicación plausible.

El prof. Harvey dudó de estos conocimientos lingüísticos del Mancebo, pues sus citas en latín están llenas de errores, lo mismo que alguna alusión al griego y al hebreo (15), pero, como acabamos de ver, en la obra tuvo muchos colaboradores, que tradujeron el texto al aragonés y lo adaptaron. El

propio Harvey, en el mismo lugar en el que niega los conocimientos lingüísticos, reproduce un fragmento en el que el Mancebo, dice, antes de gustar de la lectura del Corán no cesaba de leer los anales antiguos, las eneidas de los griegos y muchos libros romanos y otros de autores graves latinos y hebraicos, aunque al hacerse musulmán encontró esta lectura baldía y no se acordaba de Cicerón aunque hubiese leído su Cosmografía –evidentemente lo había olvidado ya que Cicerón no escribió esta obra– pero que de cuando en cuando leía a Homero y aquella famosa guerra entre griegos y troyanos.

Como acabamos de ver por sus mismas palabras su conversión al Islam vino después de su formación humanística. Dado que había nacido en Arévalo, ciudad cercana a Salamanca, parece situarse en la órbita intelectual de la universidad salmantina, pues, como descubrió la profesora Narváez en su estudio de la Taḥṣīr del Mancebo, éste había leído algo tan salmantino como la Celestina de Fernando de Rojas (16) o al menos su prólogo, que reproduce, texto tomado, a su vez, de la obra de Petrarca, De remedüs utriusque fortune, aunque, según la profesora Narváez, el Mancebo utilizó directamente a Rojas y no la traducción de Francisco de Madrid (1510). Por este motivo pensamos que el término “escolano” utilizado por los aljamiadistas aragoneses no sea otra cosa que una traducción del título de bachiller.

Aún quedan por descubrir las fuentes latinas que el Mancebo utiliza para sus disquisiciones filosóficas y teológicas, que, sin ninguna duda, no son árabes y que habrá que buscar en el pensamiento humanístico latino de su época, pero sabemos algo más de sus conocimientos del cristianismo latino. Conocía la Devotio Moderna pues utilizó larguísima fragmentos de la Imitación de Cristo de Tomas de Kempis en su obra Sumario de la relación y ejercicio espiritual. La utilización de una obra cristiana de esta naturaleza en un tratado de religión musulmana fue descubierta por Gregorio Fonseca en su tesis inédita sobre el Sumario del Mancebo, pero este investigador no lo ha publicado nunca y sabemos de su descubrimiento por Harvey (17).

Pero no se trata de la utilización de unas cuantas citas de la Imitación de Cristo sino que, aproximadamente la mitad de esta obra del Mancebo, está formada por los textos del libro atribuido a Kempis. Cabe preguntarse qué versión utilizó el Mancebo, si fue una de las traducciones castellanas, pero en ese caso tiene que ser una de las ante-

riores a la de Juan de Ávila(1536), corregida por Nieremberg en 1656 (18). Hemos podido comparar la traducción castellana de 1495, un incunable (19), que podría haber sido la más asequible a nuestro autor, pero nuestra primera impresión es negativa y nos inclinamos más, por ahora, a pensar que el Mancebo utilizó la versión latina. El autor criptomusulmán no realizó una simple copia sino que fue modificando los textos cuando éstos se referían a Cristo como Dios u otra alusión cristiana evidente, no aceptada por el Islam. Así es muy interesante la adaptación de los fragmentos del Libro III del Kempis en el cual Jesucristo habla con el devoto. Es decir, que es una imitación de Cristo islamizada.

El Mancebo atribuye las sentencias y citas bíblicas del Kempis a diversos autores prestigiosos de la tradición musulmana, tanto a los anabíes o profetas coránicos como a personajes como Averroes –llamado Abenruiz como en otros autores españoles de la época como Antonio de Torquemada– o Abenarabí, lo que ha traído por la calle de la amargura a los diversos investigadores que se han empeñado en encontrar las citas del sufi de Murcia en su extensísima obra. Son citas falsas de autoridades para dar prestigio a la doctrina, sistema utilizado con frecuencia por otro contemporáneo del Mancebo, Fray Antonio de Guevara.

Junto a la utilización por extenso de la Imitación de Cristo, el Mancebo incluye párrafos sobre la oración mental y la contemplación, indudablemente procedentes también de fuentes de espiritualidad cristiana, que aún no hemos identificado plenamente, aunque, como luego veremos, seguramente son de origen franciscano. A la oración mental, a la que diferencia con claridad de la oración ritual musulmana, la azalá, como los espirituales cristianos diferencian de la oración vocal, la llama exordio –del latín *exorare*– y establece la duración y momento de su práctica: una hora y dentro de la azalá u oración de la tarde (20).

Pero hay más elementos cristianos utilizados con gran conocimiento de ambas religiones –Islam y Cristianismo– por el Mancebo. En los capítulos XXVI y XVII del Sumario, aparecen una serie de oraciones de devoción, desde luego no formando parte de la azalá, entre las cuales hay una glosa del *Veni Creator* (ff. 35v-38r). Como en el caso de la Imitación de Cristo, el Mancebo traduce extensivamente el himno latino (por ejemplo en la tercera estrofa en lugar de traducir siete dones, los enumera, aunque sólo recuerda

seis, faltándole el don de “consejo” (21). Algunas estrofas más que traducidas están glosadas y finalmente la sexta y séptima estrofa, que hacen alusión a la Trinidad, no aparecen en la insólita versión del Mancebo por razones obvias. Lo mismo que en su versión de la Imitación de Cristo el arevalense conoce muy bien las diferencias teológicas entre el Islam y el Cristianismo.

Cabe preguntarse dónde y cómo conoció el Mancebo la espiritualidad cristiana de la *Devotio Moderna*. Pero no hay que ir muy lejos para encontrar la clave. En su ciudad natal, Arévalo, existía un convento de Menores Observantes de San Francisco, que fue fundado en 1214 y protegido con donaciones reales y cuyo edificio era uno de los más notables de la ciudad (22). En el gran convento franciscano había un Estudio Particular, donde se dice que había estudiado Alonso de Madrigal el Tostado (1405-1455), antes de seguir sus estudios en Salamanca (23). Estos estudios particulares de los franciscanos habían sido creados para instruir a los jóvenes que entraban en la orden sin la formación correspondiente, no concedían grados y eran públicos, y en alguno de ellos como Estudio de San Francisco, de Toledo, no tenían prejuicios de “pureza de sangre” (24).

En este Estudio Particular pudo el Mancebo estudiar humanidades, aunque no tuviese una posición desahogada. Pudo sucederle lo que a su contemporáneo Fray Luis de Granada, que vivían, él y su madre viuda, de limosna, y a quien el Conde de Tendilla le pagó manutención y estudios a cambio de que acompañase a sus hijos a las clases del preceptor de gramática (25).

El Mancebo pudo aprender con los franciscanos la *Devotio Moderna* y leer su principal libro de meditación en España: la *Imitación de Cristo*, y entrar en la espiritualidad franciscana de las Observancias, que, como el Mancebo, dedicaban una hora a la oración mental (26). Hay mucho de franciscanismo en la espiritualidad del Mancebo, como su humildad o su respeto por los animales, a los que recomienda no dañar si no es por necesidad. Y otros temas que hay que profundizar.

Cabe preguntarse por qué el Mancebo utiliza textos de la espiritualidad cristiana en un tratado de religión musulmana. Nuestra respuesta es que creía que podían enriquecer espiritualmente a los musulmanes, con textos cristianos debidamente islamizados. Posiblemente también intentó lo contrario: escribir un texto islámico para que le sirviese espiritualmente a un cristiano, según el mismo escribe en el

Breve Compendio (27): "Porque yo hice un Sumario para un amigo a quien yo estaba muy obligado, que, aunque cristiano, no era de los peores porque nunca de él colegí mala voluntad. Hícele un tratado en latín de las señales de este presente siglo, las cuales han de preceder antes del afinamiento universal". Por desgracia esta obra no nos ha llegado porque no la editaron los aljamiadistas, ya que estaba dirigida a un cristiano y escrita en latín.

Además de sus conocimientos humanísticos y de la espiritualidad cristiana el Mancebo muestra grandes conocimientos del judaísmo, lo que representa para nosotros una prueba de su origen judeoconverso. Tanto en la *Tafçira (293r)* como en el *Sumario (89v)* el Mancebo menciona su visita a un judío de Toledo, "aficionado a los musulimes en extremo", que le enseña libros en hebreo –tal vez en judeoespañol– donde aparece la *alcafara* (expiación o penitencia), que había realizado el rey David, con una oración donde aparecen las palabras hebreas *Adonai* y *Emmanuel*, además del Dios de los judíos españoles, que creían que Dios era un plural trinitario (28), por lo que la visita y lectura del texto judío parecen auténticas. Ahora bien que un judío de Toledo –un judeoconverso, ya que estamos en el siglo XVI– se fíe de un cristiano, aunque fuese un criptomusulmán, resulta sorprendente y, en cambio, sería normal, si el Mancebo fuese también de origen judío. Por otro lado y desde el punto de vista del contenido religioso de la figura del rey David, al que el Mancebo pone como ejemplo de penitente en todas sus obras, es un rasgo más característico de la religión judía que de las cristiana y musulmana en su veneración por rey David (29).

El Mancebo considera en sus textos a "los hebraicos" como autoridades religiosas y siempre los menciona con respeto, lo cual también es insólito en el Islam. Incluso llega a comparar la historia de Israel con la de al-Andalus, ambas castigadas por su arrogancia, cuando habían sido "tierras donde fluye la miel" (30).

La confraternización entre los judeoconvertos y los moriscos, a pesar de ser ambos víctimas de la intolerancia cristiana, no era habitual. Los aljamiadistas aragoneses traducen al español y editan en aljamiado un resumen de un tratado árabe antijudío de 1340 (31). Pero, en cambio, se conoce algún caso de conversión de un judío al Islam en la España del siglo XVI. Caro Baroja cita que en el proceso inquisitorial del licenciado Torralba (1528), éste declara que había tenido en Roma un maestro, Alfonso, de origen judío,

que luego había sido moro y que, al fin, se hizo cristiano pro-fórmula, el cual negaba la divinidad de Cristo, la santidad del Viejo y Nuevo Testamento y la verdad de su contenido, diciendo que todo era burlería en ellos y proclamaba las excelencias del Islam o de la ley de Mahoma. (32)

De la biografía concreta del Mancebo sólo conocemos lo que él nos quiso contar, pues ignorando incluso su nombre, es difícil seguirle la pista en otras fuentes. En el comienzo de la *Tafçira*, transcrito por Ribera y Asín (33), el Mancebo nos da unos datos sucintos sobre su persona y tiempo concreto en el que vive: se encuentra en Zaragoza, en espera de unirse a un grupo de otros musulmanes que todavía se encontraban en Ávila, para salir de España y hacer la Peregrinación (34). Había tenido una reunión con un grupo de notables musulmanes aragoneses y un comerciante castellano, llamado don Manrique de Segovia. Como los musulmanes aragoneses se quejaban de que sólo a los ocho años de su conversión (1526) ya habían olvidado cómo y cuándo realizar los ritos islámicos, le pidieron que escribiese un libro que les sirviese de guía, y el comerciante castellano le pagó diez doblas moriscas para ayuda de su futuro viaje. Por estos datos sabemos que la *Tafçira* fue iniciada en 1534 y es un extenso manual (466 folios) de los ritos y preceptos islámicos, con digresiones filosóficas, morales y de espiritualidad del Mancebo, que incluye además experiencias personales –el yo humanístico tan ajeno al Islam medieval– y su estilo literario recuerda el de los sermonarios cristianos. El *Breve Compendio* (250 folios) en el que colaboró el alfaquí Ibrahim de Reminjo fue escrito también a petición de otros sabios musulmanes, que también ayudaron económicamente –a Reminjo– para la realización de su obra, a causa de la “demencia” a la que había llegado la religión islámica, por lo que muchos se apartaban del bien, no repartían bien las herencias, no pagaban el azaque, ni hacían obras de sunna, aunque no habían pasado diez años de la conversión (35). Es posible que esta obra sea, como reza su título, “un compendio” de la primera.

Para los elementos doctrinales y rituales de la sunna, la fuente fundamental en los dos libros es el *Breviario Sunni*, como ya vio L.P. Harvey en su tesis inédita, obra en castellano del mudéjar segoviano Ysa Gidelli (36), conocido antes por *Iça de Yebir*.

Parece, por tanto, que el Mancebo de Arévalo, estuvo muy ocupado a partir de 1534 en Zaragoza, escribiendo sus tratados. Antes fue un personaje andariego pues estu-

vo en los siguientes lugares, además de en su ciudad natal: Alcántara, Almagro, Algecira del Conde, Astorga, Ávila, Córdoba, Gandía, Granada, Jaén, Málaga, Ocaña, Requena, Ronda, Segovia, Toledo, Valencia y Zaragoza (37). Este movimiento es debido a que el Mancebo debía ser mercader o trajinante, tal vez de artículos de lujo, pues nos le encontramos en San Clemente (Cuenca), esperando que le hiciesen, según dice, “dos hojas de espadas de un gran maestro que le llaman El Perrillo y nos costaron una dobla” (38), un artículo de lujo. Siempre va acompañado en estos negocios, en San Clemente, en Zaragoza, de un mercader morisco de grandes posibilidades económicas. Más que mercader, tal vez fuese criado, “mancebo” de estos mercaderes, otra hipótesis para su pseudónimo.

La trajinería era oficio muy frecuente entre los moriscos castellanos (39) y entre los judeoconversos. El Mancebo pasó su vida recorriendo los caminos de España. Se queja de la inseguridad de posadas y mesones y de que las aljamas o comunidades musulmanas no ofrezcan la hospitalidad de antaño, prueba de que en 1534 ya no era un mancebo por su edad pues había conocido las aljamas del reino de Castilla cuando existían, es decir antes de 1502; se encuentra en los caminos con personajes singulares como la comadrona musulmana Nuzayta Calderán (40), que a juzgar por su apellido debía proceder de Venecia. Creemos que en estos viajes el Mancebo aprovecharía para predicar la doctrina islámica, pues como ya hemos mencionado algunos de sus textos tienen un estilo que recuerda a los sermones cristianos.

Posiblemente el Mancebo cumplió su deseo de salir de España para ir de peregrinación. Y es posible que visitase además de La Meca, Jerusalén como era su deseo, ciudad santa para las tres religiones que conocía tan bien. Existía la infraestructura para la salida de España de los moriscos y él tenía una larga experiencia de viajero. Dada su cultura y su personalidad, si no fue víctima de un accidente o de una enfermedad repentina, más tarde o más temprano, encontraremos huella de su estancia en Oriente. Y si él no llegó, al menos alguna de sus obras. Seguramente, el Breve Compendio fue conocido por los moriscos del exilio, puesto que Muhammad Rabadán, nacido en Rueda de Jalón (41) y único de los autores moriscos que utiliza la obra del Mancebo, escribió sus obras en el exilio y una de ellas, aljamiada, parece proceder de Salónica. (42)

Esperamos que en los próximos años vayan surgiendo

nuevas claves para un mayor conocimiento de este autor morisco, lleno de enigmas, pero simbiosis moderna de las tres "culturas" hispánicas medievales, y un singular ejemplo de tolerancia. Y para el estudio de su obra ahora sabemos que es necesario utilizar un equipo pluridisciplinar donde haya también especialistas en el humanismo latino.

Notas

(1) Vicente Cantarino, *Entre monjes y musulmanes*, Madrid, 1978.

(2) Rubiera Mata, M^a Jesús, "Nueva Hipótesis sobre el Mancebo de Arévalo", *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995), pp. 315-323.

(3) Gayangos, P. De, "The Language and Literature of the Moriscos", *The British and Foreign Quarterly Review*, viii (1869), pp.63-95.

(4) Luis F. Bernabé Pons, "Un tiempo para los moriscos. El calendario islámico del Mancebo de Arévalo" en M.J. Rubiera (edit.), *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Madrid, 2001, pp. 91-101.

(5) Ribera, J. y Asín, M., *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912, pp.217-28

(6) Sobre la personalidad de Ibrahim (Baray) de Reminjo, véase Bernabé, L. F., "Nuevas hipótesis sobre la personalidad de Baray de Reminjo", *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995), pp. 299-314.

(7) Harvey, L.P., "Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge", *Al-Andalus*, XIII (1958), pp.49-70.

(8) Harvey, L.P., *The literary culture of the moriscos (1492-1609) a study based on the extant mss.in Arabic and Aljamia*. Oxford, 1958 (tesis inédita).

(9) Ribera, J. y Asín, M., *op.cit*, Madrid, 1912, p.71.

(10) Hemos modernizado el texto.

(11) Harvey, L.P., "Un manuscrito aljamiado...", *cit.*, p.70

(12) Harvey, L.P., "Un manuscrito aljamiado...", *cit.*, pp.64-65.

(13) Rubiera Mata, M^a Jesús, "El islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V" en José Martínez Millán & Ignacio J. Ezquerro Revilla (edit.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, 2001, pp.469-486.

(14) Harvey, L.P. "Castilian "Mancebo" as a calque of arabic 'abd or how the Mancebo de Arévalo got his name", *Modern Philology* LXV (1967), pp. 130-132.

(15) Harvey, L. P., "El Mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos", *Actas del Coloquio Internacional de Literatura aljamiada y morisca*.(Oviedo, 1972), Madrid, 1978, pp.32-33.

(16) Narváez, M^a T., "El Mancebo de Arévalo, lector morisco de La Celestina", *Actes du IV Simposium International d'Études Morisques "Metiers, vie religieuse et problematiques d'histoire morisque"*, Zaghouan (Túnez), 1990, pp.267-278...

(17) Harvey, L.P., "El Mancebo de Arévalo and his Treatises on Islamic Faith and Practice", *Journal of Islamic Studies*, 10.3 (1999), pp.249-276.

(18) Tarré, J., "La traducción española de la "Imitación de Cristo", *Analecta Sacra Tarraconencia*, 15 (1942), pp 101-125.

(19) *Imitatio Christi*, impresa por Fadrique, alemán de Basilea en Burgos, 1495.

(20) Rubiera Mata, M^a. J., "Nueva hipótesis sobre el Mancebo de

Arévalo", *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995), pp.319.

(21) Catecismo de la Iglesia Católica, *Madrid*, 1992, pp. 414-418.

(22) *Cervera Vera, L.*, Arévalo (Ávila), desarrollo urbano y monumental hasta mediados del siglo xvi, *Madrid*, 1992, pp.152-153.

(23) *González Dávila, G.*, Historia de la vida y hechos del rey Don Enrique, tercero de Castilla, *Madrid*, 1638, p.149.

(24) *Andrés, M.*, La teología española en el siglos XVI, *Madrid*, 1976, I, p. 89.

(25) *Balcells, J.M.*, Fray Luis de Granada. Introducción del Símbolo de la Fe, *Madrid*, 1989, p.15.

(26) *Andrés, M.*, *op.cit.*, vol. I, p.396.

(27) Folio 218 v. *Texto cedido amablemente por Harvey.*

(28) *Rubiera Mata, Mª J.*, "Nuevas hipótesis...", *cit.*, p. 322.

(29) *Küng, H.*, El judaísmo, pasado, presente y futuro, *Valladolid*, 1993, pp.83-86.

(30) *Narváez, Mª T.*, "Mitificación de Andalucía como "Nueva Israel": el capítulo "Kaída del Andaluzziyya" del manuscrito aljamiado *La Tafçira del Mancebo de Arévalo*", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, xxx (1981), pp.143-167.

(31) *Cardaillac, L.*, Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640), *Paris*, 1977, pp.155-156.

(32) *Caro Baroja, J.*, Vidas mágicas e Inquisición, *Madrid*, 1992 (2ª edic.), vol. I, p. 245.

(33) *Ribera, J. y Asín, M.*, *op.cit.*, *Madrid*, 1912, pp. 218-220.

(34) *Sobre los viajes organizados de los moriscos para salir de España*, véase, *De Tapia, S.*, "Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja: un vehículo para sus complicidades", *Studia Historica, (Salamanca)*, xv (1993), pp. 231-241.

(35) *Harvey, L.P.*, "Un manuscrito aljamiado...", *cit.*, p.68.

(36) *Wieggers, G.*, Yça Gidelli (fl.1450), his antecedents ans duccessor. A historical study of islamic literature in Spanish and Aljamiado, *Leiden*, 1991

(37) *Harvey, L. P.*, "El Mancebo de Arévalo....." *cit.*, pp.31-32

(38) *Rubiera Mata, Mª J.*, "Nuevas hipótesis....." *cit.*, p. 317.

(39) *De Tapia, S.*, "Las redes comerciales....." *op.cit.*

(40) *Narváez, Mª T.*, "Nozaita Kalderán: partera y experta en el Corán", *La Torre, Puerto Rico*, III-IV (1987), pp. 501-517.

(41) *Lasarte López, J. A.*, Poemas de Muhamad Rabadán. *Canto de las lunas. Día del Juicio. Discurso de la luz. Los nombres de Dios*, Zaragoza, 1991.

(42) *Teza, E.*, "Di un compendio del Corano in spagnolo con lettere arabiche (manoscritto fiorentino)", *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Roma, vii, 3 (1891), pp.81-88.

Readings in Islamic Heritage Books

The consideration of the basic facts that underlie the advent of Islam gives the feeling that this is a religion that relies on conscientious discourse and intellectual dialogue aiming at the one and only goal, namely to seek the truth, without being subdued to anybody's domination, power or discrimination.

We have seen in the early days of Islam, a certain number of initiatives that strongly suggest that the matter concerned a religion advocating people to come up to an agreement whereby: "We shall worship none but Allah, and that we shall ascribe no partner unto Him (Al-'Imran, 64).

Thence, Islam opened up to all neighbouring regions, including Persians, Byzantines, even Africans, through the Mediterranean, sending peaceful messages to the Persian Kisra and the Eastern Roman emperor Heraclius.

We find also Islam also advising his followers who have been prey to injustice and oppression in their homeland, to migrate to Abyssinia, though its king did not share the Moslems' religion.

These facts are only indicative as to the determination of the prophet of Islam to promote relations with neighbouring nations through wise dialogue and amiable predication.

God has honoured man, as whoever he is, wherever his geographical location, and whatever his adherence, God honoured him through brain and mind.

Islam has thence sought after what lies beyond that man, namely the knowledge that he holds, irrespective of his religion or colour "[We] have made you nations and tribes that ye may know one another" (the Private apartments, 49).

This dialogue trend applied in a first medical matter that confronted Islam in relation to the health of a breast-feeding mother, the question arising of whether the husband could have intercourse with his wife at the risk of provoking another pregnancy which may lead to what is known in Arabic as "gheil", or the effect of intercourse at this stage on the new-

born child's health, as it was then believed in the Arab community.

The Islam's prophet has heard about a medical experience on which both the Byzantine Romans and the Persians relied. The prophet's opinion was, then, that the Arab theory claiming influence of the gheil on the child be discarded, if proved through consultation... He therefore subscribed to the Byzantine and Persian experience rather than uphold what was currently sustained within the Arab community.

The Prophet (PBUH) said: "I was about to prohibit the Gheil until I learnt that it was practiced harmlessly by Romans and Byzantines."¹

This means, in other words, that since the early times of the advent of Islam, there was already a dialogue on human matters.

All while talking in the medical field, we may add to this example that al-Harith Ibn Kalada, who did not belong to the Islamic family, was the favourite practitioner of the Prophet, recommending his Companions to rely on the medical prescriptions of Ibn Kalada.

There is yet a third and excellent example which demonstrates the continued dialogue among rulers, on the one hand, and the resorting to others' experiences for the sake of complementing or increasing one's knowledge, on the other. The example relates to the Caliph al-Walid bin Abdelmalik bin Marwan whom, as we know, was enthroned in 86 Hegira/705 AD. He is the Caliph who constructed the prophet's mosque in al-Medina al-Munawara in 88H/707, through his Waly (governor) on Medina, Omar Ibn Abdulaziz.

To achieve his project of building a new mosque of a worthy level, he dispatched an ambassador to the Byzantine Roman emperor, requesting the Byzantine expertise in this realm. The emperor responded to the Caliph's demand and sent to him both the man-labour and the materials required for achieving such a project; the construction of the Omayyede's mosque in Damascus is a similar case.²

We shall find out that this type of dialogue, especially for architectural purposes, is typical of what was witnessed between the kings of Morocco and France, when it concerned the construction of large bridges in Morocco, whereby the letter sent to Paris said that this complied with what Islam's prophet did before...³

There is no historic period free from similar landmarks that highlight this feature of the Islamic relations history with

other nations, especially with neighbours. The sea has never been, at any rate, a factor of separation between nations and peoples. It was, on the contrary, a focal point and a working tool...

A short glimpse on Baghdad's councils in the fourth Hegira century will reveal to us a man from Andalusia, named Abu Omar Ahmed bin Mohamed bin Saadi reporting his attendance of a council in the Abbaside capital which gathered Moslems, Jews, Christians and even atheists. Each group had their leader, who banked on this own doctrine for argumentation purposes. When any of the group leaders enters the Council meeting place, all the audience stood to their feet and sit only when he sat down. When none is expected any more to arrive, someone says among the audience: We are now meeting for this debate, let none of us find his arguments in his book or through his prophet's sayings. Let us dialogue with the reasoning of the mind and what can be conveyed by the sight and the measurement. They then agree and pursue their discussion.⁴

We must ponder on what says the Holy Quran, The Supreme book of Islam, when talking about a dialogue form to be applied when addressing the unconvinced.

The above, in my opinion, is an honest endeavour to span bridges, in order to quit obscurantism and head towards lightness.

In order to highlight the relationship that linked the different parties concerned, we inferred that this type of civilizational dialogue prevailed between religions, whether in the East or in the West. At the philosophical level, there is a conspicuous aspect of this communication process disclosed in the correspondence exchanged by historical and intellectual figures at the highest level. We hold, in this respects, some texts of this correspondence, of varying lengths, namely:

- Letter from the Caliph Harun al-Rashid to the Byzantine Emperor Constantine, written by Abu Rabii Mohamed bin al-Layth;

- Letter written by a monk in France to al-Moqtader Billah, ruler of Saragossa, in the fifth Hegira century;

- The Cyprian letter, by Ibn Taymima, addressed to Sergius;

- The document known as the Sicilian affair, by Ibn Saba'in, which was studied and published a few years ago.⁵

It is also worth mentioning the British delegation to the King of Morocco in Middle Ages which proposed British

King John's conversion to Islam against a financial assistance from the Moroccan ruler Caliph Nasser. The Moroccan king rejected the British King's quest considering him to be unfaithful to his religion. In his response, the Moroccan king said: "Christianity is a religion full of virtues. I would have embraced it, have I not been bred to my fathers religion"!

History is witness of many agreements and diplomatic messages that lapse into this direction.

I wish to note two documents in particular, namely:

The first concerns a letter from Morocco whereby this country offers in 681H/1260 its good offices between two Christian kingdoms, namely the King of France and the King of Castille (Spain) "in order that relations between both countries return to normal". As the letter says, this happened in the Middle Ages, although the Moroccan king share not the European kings' religion.

The second relates to a letter from Sultan al-Ashraf, king of Egypt, sent to D. Jaime the Second, king of Aragon, in 692 H/1293. The letter comprised a momentous provision whereby it guarantees safety to all Christians wishing to fulfil religious obligations in Jerusalem. It states in particular "... Whoever comes from your country and the countries of your brothers, brothers-in-law, and allies among the Franks with the intention to visit Jerusalem with a letter bearing the stamp of King Jaime the Second, addressed to the Vice-King of Jerusalem, will have free access to accomplish his visit and return to his homeland safely and fully secure with regards to himself and his wealth, whether he be a man or a woman..."

We may conclude from the above that the Islamic religion keeps up to its initial principles, which accord respect to others' religions, and this attitude of Islam its maintained throughout ages, the Islamic State being always respectful of its allies' customs and traditions, however and wherever they are.

Ibn Fadlullah al-Umari, Egypt's chief of Cabinet, asserted that the State used to observe the oath-taking procedures of each religious community living within the Islamic world, or linked to it by agreement or treaty. Thus, the Jewish community have their own specific oath-taking procedures, the Christian have theirs which respect to their feelings and creed... and Moslems have their own.

Relations between nations, particularly on the diplomatic level, have gone sometimes so close together that we may find Christian kings qualifying Moslem kings with the most

praiseworthy expression and offering them all sorts of assistance. Conversely, we find among Islam kings one who gives advice to a European king, telling him, according to Hoest, the Danish diplomat accredited in Morocco during king Mohamed the Third's reign: "Advice is among our duties in Islam, not only towards our brothers in religion, but also our non-Moslem friends"!

Our intention in this exposé is not merely to contemplate past scenes of inter-civilizational relations that contributed to the prosperity of humanity... We intend to show, nevertheless, that we are committed, in our present, to comprehend the means which made the reinforcement of these past relations possible... We need to establish the practical means necessary for dynamizing these principles.

If this coexistence was required in the past, in the present circumstances this coexistence is yet more than a necessity, and I think that the communication means available now do secure many opportunities to achieve this better than any time before.

Indeed, our joint heritage embodies, at all levels, many of the illustrations that strengthen our determination to pursue our move.

At the scientific level, practioners used to cooperate and exchange opinion - as mentioned earlier. Suffice it to peruse medical reference books to find out that names of scholars and scientists are stated in alphabetical order, not according to their doctrine or religion. Among them, there is no discrimination between Jews, Christians and Moslems. A doctor is therefore a gift of god, whether Jew, Christian or Moslem!

All religions were involved in this scientific field, and none could say: this is Jewish medicine, or Christian medicine, or Moslem medicine. Each contributed his share in translating from Greek to Arabic, or from Arabic to Latin. We may evoke in this respect the great ceremony witnessed in Cordoba in 336 H/1103 to welcome the Byzantine ambassador who arrive holding Dioscorides manuscripts... with all consequent translations which helped to convey knowledge...!

The Greek, Persian and Latin science would have otherwise remained unknown. Thus, some of those Moslem doctors, whose names reached celebrity, have been able to impose their names besides those of Dioscorus, of Galienus, Hippocrates, and others... To talk about this would require a very long time. Nonetheless, this shows only the

extent of scientific complementarity that commanded mutual respect among scientists. Many a time one may read scientists stating Greek, Roman and other philosophers who show, in this connexion, no inferiority or superiority complex whatsoever.⁶

And when psychologists wrote about dream interpretation, they sought not to distinguish between Moslem, Christian or Jewish dreams. Reason why books relating to the interpretation of dreams are standard books all people, whatever their religion.

Furthermore, linguists did not confine themselves to their own linguistic environment. They drew from many languages bringing to us a vocabulary of dictionaries and encyclopaedias with many words that imposed themselves. Thus hundreds of Arabic words invaded the European languages, and reciprocally, European words found their way to the Arabic language.

Dozens of examples and stories show that draw their origin from elsewhere. The story of "the miller, his son and the donkey" which we learnt from La Fontaine proceed from the book of Al-Muqarry "Nafh al-Tayeb fi Akhbar al-Andalus"....⁷

With respect to maritime cooperation, we have read in dozens of documents that all were unanimous as to security in high seas, and to granting assistance to sailors requesting help. There were even sailors of different religions operating on the same vessel, under one flag. This is why the language used by sailors is a "common" language comprising words of Latin, Greek and Arabic origin...

There is obviously a feeling among the whole population of the world that admits the complementarity among people. Thus no community whatsoever would prevent the ones from learning the language of the others. On the contrary, all nations and all religions have a positive stand in this respect. In other words, human communities are globally unanimous as to the necessity of understanding each other and reading the writings of others.

When lawmakers from different religions set forth laws for preserving human rights, they all agreed that religion should not hinder us from testifying against those who do not share our religion and citizenship, provided this testimony seeks to unveil the truth and enforce justice and peace.

We have read, in jurisprudence books, that man remains the target that religions have tended to educate, throughout ages, to make out of him a virtuous factor useful to his fellowships.

If we listen to preachers during any of their prayers, we will find out that the Moslem speech of Friday is no different from the Hebrew speech or of the Christian one... each of them asserts that injustice is illicit, perfidy and treason are illicit, telling lies is denigrating to oneself, hypocrisy is an expression of cowardice and ill-breeding, and finally, discrimination is despicable to all religions.

When we hear all these preachers, whether at the synagogue, the church or the mosque, we feel then convinced that dialogue is the easiest way for coexistence, and consequently, it is the most useful and efficient method for pursuing our edification, as long as the message is one and the same, the moral conduct language is the same, and the intellectual discourse is similar in all cases.

We wish to mention, in this very context, the role played by explorers in bringing us closer to each other, particularly those who crossed frontiers, penetrated communities and lived with various civilizations. These explorers contributed effectively in highlighting the necessity for each to know the other. When an explorer leaves Morocco, for example, to travel to the Far East, crossing the entire Middle East, then heading onwards for Uzbekistan, Khorassan, India and then China, going through all these territories, he informs us about his homeland and the lands he visited... all these testimonies are indeed a living source in the inter-civilizational dialogue which should inspire us, and lead us to know each other and come closer to each other. This is why the novels on voyages, especially large voyages, should be at the forefront of our basic references in our aim to become open to others. Examples are too many that witness all what we say.

The wars lived by nations, due to particular circumstances, represent in many a case, reflects through their catastrophic side, the civilizational aspect they imply when endeavouring to free prisoners and relieve injured. When making laws incorporating human aspects meant to promote virtue among people, none should disregard the effect of disasters in awakening people and guiding them on the right track. Disasters do, indeed, constitute a reference as to the complementarity we seek in experience and knowledge.

What we ought to have is the conviction that we live all on deck of a one and only boat, that we have to let each of us have his place and work earnestly in order that we understand each other.

I remember always, while I treat this question, the day when I flew from Hong Kong to Los Angeles, I crossed the

international dateline of 180°.

It was on the 13th of June, 1980, we left in the afternoon of Friday and arrived Los Angeles on that same Friday... Why should those who leave on that dateline add another day to their life, and those who come from the Western dateline subtract one day from their life? It is simply because the coexistence between East and West impose this sacrifice! I have written, then, an article entitled: "The Price of Coexistence - a Compromise: Dialogue between East and West on the international Dateline".⁸

I wish to say that many factors contribute to unite human beings. And what separates them is insignificant. This was what they felt in the past. This is what gave impetus to the development of science and industry, and induced the growth of people's commerce and prosperity... Their status changed only when each stood pursuing his personal goals and interest, in full disregard of others'.

Civilisation is a partnership between nations. It is the result of their common action and is, therefore, part of their past and present. All these nations must understand, together and independently, that nothing could be achieved without the combined efforts of all in the interest of the entire humanity.

Note

(1) Stated in a chapter on breast-feeding, from the book "al-Moata", related by Aicha, stating Juthma bint Wahab al-Assadiya.

(2) Ibn Batuta's voyage, authenticated by Dr Adbelhadi Tazi, printed by the Academy of the Kingdom of Morocco, 1417H/1997, V.1, p. 306. Comment 176 - Al-Kaqrizi: Al-Dhahab al-Masbuk, 1955.

(3) Dr Tazi: Diplomatic History of Morocco, V.9, pp. 84-85. Legal Deposit 25-1986. Mohammedia Press.

(4) Excerpt from "Dhkir Wulat al-Andalus", by Hamidi, p. 101. Islamic Culture Library, Cairo, 1372H/1952.

(5) Dr Tazi, Diplomatic History of Morocco, V.6, pp. 239-240.

(6) Dr Tazi, Diplomatic History of Morocco, V.4, pp. 308-310.

(7) Al-Muqarry: Nafh al-Tayeb, authenticated by Abbas, V.2, p. 317, Dar Al-Nashr, Beirut, 1388 H/1968.

(8) Cultural Annexe of the Al-Alam Newspaper, number dated 18th June 1980.

**Humanisme du Coran ^{(1)*}
Humaniser la Charia
(Lecture Vectorielle du Coran et de la
Tradition)**

Mondialisation.

Leïla Babès s'indigne: «Pouvons-nous, aujourd'hui, accepter la peine de mort réservée aux apostats, les mains coupées, le statut discriminatoire de la femme, et prétendre que nous respectons la liberté, le pluralisme et les droits de l'homme (2)?» Dans le monde de la mondialisation la Charia, la loi de Dieu est sur la sellette.

Loi de Dieu ou Loi des Hommes? L'homme-Dieu ou l'homme serviteur de Dieu? Ces questions s'étaient posées et se posent toujours pour tous les hommes. Je rappellerai que la Torah a aussi pour titre: La Loi et les Prophètes. Il y a une halakha juive qui comporte 613 commandements. Il y a un Droit canon chrétien, qui n'est pas toujours en accord avec les lois des hommes, en matière de mariage, de divorce et de sexualité par exemple, et le Pape ne manque jamais aucune occasion pour nous rappeler que la Loi de Dieu prime. Les Hindous ne mangent pas tout, ils ont leur nourriture cacher, elle est végétarienne. Le problème de la Loi, c'est le sens du mot Charia, se pose pour tous les hommes.

Or, avec la mondialisation et la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, la question prend une acuité et des proportions nouvelles, universelles. La Loi des uns a des incidences sur la vie, dans le sens littéral, des autres. Le 11 Septembre est d'une éloquence dramatique sur ce plan. Le Président Bush a parlé de «terrorisme islamique», et a proposé comme solution une nouvelle «Croisade». Le Président Berlusconi, lui emboitant le pas a parlé, a parlé de «supériorité culturelle».

Par ailleurs, l'application de la Charia, dans un coin reculé d'Afrique, au Nigeria, à une pauvre veuve condamnée à la lapidation, question qui, il y a seulement quelques décennies, n'aurait attiré l'attention de personne, a provoqué une

mobilisation mondiale, surtout occidentale, il faut le reconnaître et en savoir gré à l'Occident, qui a sauvé la malheureuse d'une mort certaine et barbare. Le drame ne risque pas seulement de se répéter, il est sur le point de se répéter. Le problème de l'applicabilité de la Charia ne se pose plus ainsi exclusivement dans le cadre restreint de l'Islam, j'ajoute heureusement. Il se pose à l'échelle universelle. Que l'on pense à la présence de fortes minorités musulmanes en Occident, qui ne sont pas indifférentes à la Charia. Une information d'Antenne 2 (France) m'apprend que l'on enseigne le Wahhabisme, la loi sur le blasphème, aux citoyens français dans les prisons (3)!

C'est ce qui explique mon engagement, et celui de beaucoup d'autres (4), à traiter désormais le problème de la Charia sur l'échelle universelle, celle de la mondialisation et des Droits de l'Homme.

Rétrospective

En effet, après plus de deux siècles et demi de réformisme salafite le problème de la Charia reste entier. Il n'a pas avancé d'un brin. Les procès récents pour adultère ou pour apostasie en sont une preuve tragiquement accablante, scandalisante et révoltante. Il ne pouvait en aller autrement. La machine du Salafisme, nous l'avons dit, était embrayée sur marche-arrière. Il faut changer résolument de vitesse. C'est à cette tâche que se sont attelés les Modernistes, ou les musulmans libéraux parmi lesquels nous nous rangeons (5).

Prospective

Dans tous nos écrits nous proposons une lecture vectorielle de la Charia. Nous inversons la vitesse du Salafisme, et nous embrayons, en toute clarté et toute résolution, la machine du Réformisme sur la marche avant. Nous ne rejetons pas en bloc le patrimoine que nous ont légué nos devanciers du passé. Nous ne les incriminons pas non plus, et nous ne jetons pas systématiquement sur eux nos déboires du présent. Nous assumons nos responsabilités entières et nous ne faisons pas mea culpa sur le dos de l'autre. Nous nous situons même en continuité avec tous les esprits créateurs de ceux qui nous ont transmis une culture et une foi qui font notre identité et notre fierté et auxquelles nous restons fermement attachés. Bref, pour lever toute

équivoque, nous disons que nous sommes musulman de l'intérieur, de foi de conviction et de pratique, et que notre réformisme ne vise pas à saper la Charia, mais à la lire avec nos yeux, ceux des vivants, qui se débattent dans cette via comme ils peuvent, souvent, comme Hussein Amin, profondément "désemparés"».

Nous refusons en particulier toute confusion entre notre démarche et celle des modernistes désislamisés qui ne gardent de l'Islam, et encore, dans le meilleure des cas, que sa culture. L'exemple le plus signifiant à ce propos, en raison de sa notoriété surtout en Occident, est celui du franco-kabyle Mohamed Arkoun. Il consacre tous ses efforts à la déconstruction du Coran, qu'il considère comme une parole humaine sacralisée par la tradition musulmane, et dont il donne une lecture anthropologique désacralisante. Sa place n'est pas parmi les musulmans-musulmans, mais à côté de John Wansbrough et de son élève Patricia Crone, qui font, avec beaucoup d'autres, dans la pure tradition orientaliste dominante, la même lecture. Son souci, et celui des nombreux intellectuels nés musulmans de même orientation, est de promouvoir la modernisation des pays musulmans en ne gardant de l'Islam que sa dimension culturelle qui, délestée et désamorcée de sa charge de foi et d'observance, a, pour eux, le double avantage, d'un côté de prévenir toute forme d'intégralisme qui fait obstacle à la modernité, et de l'autre de rendre la culture musulmane soluble en milieu occidental où vivent aujourd'hui de fortes minorités musulmanes, ou d'origine musulmane.

Mohamed Arkoun n'est pas le seul à prêcher, comme voie d'accès obligée à la modernité, la désislamisation, soit intégrante par le rejet du caractère divin du Coran, soit pour le moins pratique, par le rejet, délibéré, conscient, provoquant et ostentatoire, de toute observance culturelle et de tout interdit. C'est ce que les sociologues appellent l'athéisme pratique, et c'est cette forme de désislamisation qui est aujourd'hui dominante dans les classes dirigeantes en pays dits musulmans. Cette forme de désislamisation s'accommode des rites funéraires, de la célébration des fêtes religieuses, de la circoncision, voire à l'occasion de la participation protocolaire à une prière solennelle, autant de manifestations qui ne coûtent pas grand-chose, et qui relèvent en fait de l'identité culturelle. La plupart des intellectuels qui participent aux colloques internationaux sous l'étiquette de "musulmans" appartiennent à cette catégorie: ils pérorent sur l'Islam une coupe de vin à la main et une saucisse de

cochon dans l'assiette.

C'est leur affaire, et s'il arrive que les islamistes les inquiètent nous nous rangerons avec force et résolution de leur côté. En revanche, nous leur demandons avec autant de force et de résolution de cesser leur comédie. Qu'ils jouent la transparence, sans cafouillage ni camouflage, qu'ils cessent de se dire musulmans, de le laisser dire ou supposer. Nous leur rappelons que l'Islam se définit comme conviction par le cœur, témoignage public par la langue, et observance. Quiconque rejette délibérément, avec obstination, sans esprit de retour ni de repentance, toute observance, s'exclut de lui même, par un choix libre dont il a le droit incontestable, de la Umma, de la Communauté de ceux qui sont liés par le Coran: il n'est pas représentatif de la Umma. Il n'a pas à lui dire ce qu'elle doit faire ou penser; et elle n'a pas le droit de le juger: il n'y a pas d'excommunication en Islam, ni d'autorité excommuniant.

Il faut, en effet, distinguer, avec la plus grande netteté, appartenance nationale, citoyenne, ethnique ou culturelle; et appartenance à une confession ou à une communauté religieuse. Nous sommes dans un monde pluriel et pluraliste. On peut s'appeler Lena, être norvégienne et musulmane; on peut s'appeler Mona, être égyptienne et non musulmane. Ce n'est ni une fierté d'un côté; ni une infamie de l'autre. Il faut être soi avec transparence. C'est simple. Faut-il rappeler que l'habit ne fait pas le moine? Répétons ce que nous n'avons cessé d'écrire: les frontières de la Umma ne sont pas de pierres, mais de prière; ses frontières ne passent pas sur Terre, elles passent dans le Ciel. Personne n'est contraint d'en faire partie, ni n'est contraint d'y demeurer. Il peut y entrer librement; et en sortir aussi librement, sans masque ni camouflage. Au nom du Coran nous avons réclamé pour tous le droit à l'apostasie et au blasphème (7). Nous oeuvrons pour que la Charia, en plein accord avec le Coran, respecte intégralement la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, particulièrement l'article 18 sur le droit à la liberté de conscience, y compris celui de changer de religion ou de ne pas en avoir. En retour, nous insistons, nous exigeons des désislamisés la transparence. Car, nous les soupçonnons, et nous le disons avec franchise, de pratiquer sciemment le camouflage et la sournoiserie comme attrape nigaud pour désislamiser, d'une façon pernicieuse, tous ceux qui, mal à l'aise avec la Charia des Islamistes, se laissent abuser et piéger par leur miroir aux alouettes. Nous leur demandons d'avoir le courage de leurs opinions, et de

prêcher à visage découvert, comme solution unique pour accéder à la modernité. Pour nous, ceux qui, en toute conscience et avec obstination (isrâr), abolissent la Loi (Charia), culte et autres devoirs et interdits, et, conséquemment, ne se reconnaissent pas, au moins au niveau des principes, comme des pécheurs ('usât), par définition provisoires, sont à classer parmi les non musulmans! Car le pécheur se reconnaissant comme tel, dont la foi n'est pas morte et dont «l'âme ne cesse de se blâmer» (Coran, 75 :2), conserve l'espérance d'être sauvé par sa foi, quelle que soit l'énormité de ses péchés. Dans un hadîth, dont l'authenticité pour nous n'est pas douteuse, le Prophète dit: «Mon intercession est pour les grands pécheurs de ma Communauté(8)». Mais il n'y a pas, en Islam, de place pour un St. Paul qui, lui, au moins, a conservé le culte en abolissant la Loi.

Ainsi, notre démarche et nos soucis sont totalement différents des désislamisés désislamisant. Nous pensons que la Charia, qui est la forme la plus visible de l'Islam, ne fait pas, en elle-même et par elle-même, obstacle à la modernité. C'est sa lecture, figée depuis plus d'un millénaire, et son instrumentalisation au profit du politique, qui font obstacle. Le Réformisme, parce que salafite, et par là-même figé et passéiste; parce que politique, et par là-même asservi aux aléas de l'histoire; n'a pas réussi à lever l'obstacle et a abouti finalement à un échec total. Notre démarche rompt donc résolument avec le Salafisme, et ne se situe pas sur le plan de la politique, mais de la pensée. Nous ne réclamons rien à l'homme politique, et nous rejetons catégoriquement l'Islam politique, le plus grand fléau qui, de l'aube de l'Islam à nos jours, a faussé la religion, qui est fondamentalement relation à Dieu et voie de salut, en en faisant la servante des pouvoirs et de toutes les formes de despotisme. Nous disons que la forme du régime importe peu, pourvu qu'il respecte la dignité de l'homme et son droit à penser et à s'exprimer librement, c'est-à-dire pourvu qu'il soit authentiquement démocratique laissant à l'individu le droit de choisir son destin et ses lois. Or le Salafisme refuse le droit à l'autodétermination et à la démocratie et, via la Charia donnée faussement comme volonté divine immuable, alors qu'elle est faillible construction humaine pour des temps désormais révolus – condamne les sociétés, qui sont changeantes par nature, nature qui ne peut être que divine dans une perspective de foi, à l'immobilisme et à la stagnation. Nous voulons dire au musulman sincère et désarmé par la moder-

nité, qu'il peut être pleinement musulman, sans complexe ni culpabilité, et sans se mettre sous la tutelle des ulémas, des ulémas qui doivent se préoccuper d'abord de leur propre salut avant de dire aux autres comment assurer le leur. A ce que je sache Dieu ne leur avait pas remis la clé du Paradis. Leur condamnation de tel ou tel penseur comme kâfir (apostat ou hérétique) ferait rire, n'étaient les conséquences tragiques qui pouvaient en résulter. Je rappellerais à ce propos une boutade du président Nasser (1952-1970), qui était gauchisant et marxiste à sa façon. Il disait des ulémas, qu'il n'avait pas en grande estime: «ils échangeaient leurs fatwas contre un coq pour leur dîner(9)». Mais soyons plus sérieux et rappelons plutôt la pluie des fatwas "Bushiennes" qui avaient accompagné et légitimé la Guerre du Golfe! Le but que nous poursuivons consiste à libérer la pensée musulmane de l'emprise des ulémas, des hommes comme les autres, auxquels il n'est pas interdit de s'exprimer, mais rien de plus; surtout pas d'appel au meurtre, sinon, comme tous les hommes, ils tombent sous le coup de la loi.

Notre démarche, nous la définissons comme vectorielle parce qu'elle consiste à lire la Coran comme un Message libérateur, sans cesse ouvert, qui indique et éclaire une direction, et non comme une forteresse carcérale, qui enferme le croyant-prévenu comme un détenu dans son enceinte pour l'empêcher de bouger, de faire usage de sa raison, et d'organiser en toute liberté sa vie de la manière qui lui apparaît la plus appropriée dans le contexte où il se trouve. Si Dieu a pourvu l'homme de raison et de liberté c'est pour qu'il en fasse usage, un usage dans la direction que lui éclaire le Coran quand il est musulman. Nous joignons nos efforts à ceux de tous les penseurs musulmans qui mènent le combat pour la libération de la raison islamique. Le Coran ne se définit nulle part comme une Charia toute faite ne varietur pour l'éternité. Ce mot, dans ce sens, n'y existe pas. Le Coran se définit comme Hudan, c'est-à-dire guidance, et toute guidance est par définition mouvement dans une direction donnée, afin d'atteindre un but et de réaliser une finalité. Le Hudan, terme dont on compte dans le Coran, sous différentes formes, 326 occurrences, implique une intention, un maqsad. La lecture vectorielle du Coran est, comme nous l'avons expliqué ailleurs (10), une lecture intentionnaliste (maqâsidiyya) d'une Parole qui n'est pas morte et figée dans sa descente à un moment donné dans l'histoire dont elle serait prisonnière, mais une Parole transcendante et toujours vivante parce qu'elle vient du Transcendant éter-

nellement "Vivant et Subsistant" (Coran, 2 :255; 3 :2), et par là-même sans cesse livreuse de sens et parlante dans le hic et nunc que l'Éternel a voulu perpétuellement changeant et variant. Elle consiste à aller dans le sens d'un vecteur orienté dont l'orientation est déterminée par le point de départ, l'instant coranique de la Révélation, et le point de mire ou maqsad qui se situe dans un futur toujours mouvant et plus lointain. Le vecteur déterminé par le point de départ et le point de mire indique, pour le musulman à l'écoute du Hudan divin, une direction pour orienter ses pas, dans sa marche explorante dans la vie, d'une façon qui lui permet de ne jamais quitter le chemin de Dieu. Lorsqu'il y a un texte explicite, la lecture vectorielle part toujours de la lettre pour aller au maqsad. La lecture salafite s'y arrête.

La lecture vectorielle que nous proposons du Coran, et dont nous donnerons quelques exemples, n'est d'ailleurs pas en rupture avec notre tradition. Elle est en continuité, dynamique d'inspiration et de dépassement à la fois, avec cette tradition telle qu'elle est représentée par al-Shâtîbî (m. 1388) et par tous les intentionnalistes dont certains, comme le marocain Allâl al-Fâsî et le tunisien Tahar Ibn 'Âshûr, sont nos contemporains. Nous ne faisons qu'aller plus loin, d'une façon plus radicale et plus systématique, dans la même direction, en suivant la même guidance, c'est-à-dire le Hudan coranique et divin, en faisant le maximum d'effort pour nous maintenir dans "le droit chemin" (al-sirât-al-mustaqîm, Coran, 1 :6 etc.), et en restant constamment ouvert à l'écoute des autres et à leur critique. Personne ne détient seul la vérité absolue, et, conséquemment, personne n'a le droit de déclarer l'autre, le différent qui ne partage pas son opinion, comme apostat passible de la peine capitale, ce que les ulémas salafites font allègrement, et c'est ce qui rend tout dialogue avec eux impossible. On ne dialogue pas avec celui qui déclare apostats Nasr Hâmid Abû Zayd et Nawâl al-Sadâwî, et qui ne laisse à son interlocuteur d'autre choix que la rétractation ou le poignard. On ne dialogue pas avec les criminels.

La laïcité: une tactique et un faux problème

Nous n'approfondirons pas la question épineuse et cruciale de l'autorité parce qu'elle est trop compliquée pour être exposée en quelques lignes. Disons simplement que pour nous l'autorité est dans l'homme, c'est-à-dire dans le peuple. En Islam il n'y a pas de théocratie. Dieu ne gouver-

ne pas la terre. Il en a laissé la gouvernance à l'homme, dont il fit son khalîfa (2 : 30), son gérant, malgré sa propension à agir mal et à répandre le sang. Il lui offre sa guidance (hudan) et il le laisse libre. Le Coran est un livre de guidance, non un code fixe. En ce sens on peut dire que l'Islam est une Nomocratie, c'est-à-dire une gouvernance de la terre par l'homme – qui en a reçu, en toute liberté, la gérance et l'usufruit, mais non la propriété – à la lumière de la guidance divine qui l'assiste pour l'élaboration de la Loi. C'est à l'homme d'élaborer, en permanence, et au mieux, les lois. Comme l'a noté Ibn Khaldûn (1332-1406), la souveraineté est toujours dans le peuple, et l'élaboration des lois lui appartient:

«Lorsque les lois sont imposées par les sages, les grands dignitaires de l'Etat, et les hommes clairvoyants du régime, on aboutit à une politique basée sur la raison. Lorsqu'elles sont imposées par Dieu, par l'intermédiaire d'un législateur qui les institue et les promulgue, on aboutit à une politique d'inspiration religieuse, profitable en ce monde et dans l'au-delà (11)».

La préférence d'Ibn Khaldûn va de toute évidence vers «une politique d'inspiration religieuse». Il note cependant que cette forme de gouvernement s'est révélée, en pratique, instable: il y a toujours irrésistiblement un glissement vers ce qu'il appelle le "mulk", c'est-à-dire une forme de gouvernement qui s'écarte de plus en plus de toute "inspiration religieuse", car telle est la nature humaine. Ibn Khaldûn, rappelez le, était sociologue.

S'il avait vécu parmi nous il aurait sans doute remarqué aussi un phénomène inverse: ce qu'on a appelé "le retour de religieux". Dans les sociétés musulmanes ce retour se cristallise aujourd'hui autour du retour à l'application de la Charia. Cette revendication est incontournable.

La laïcité, à la française, c'est le refus de la guidance de Dieu, c'est-à-dire en fait le refus de Dieu, auquel il est interdit de faire référence, de prononcer son nom, sous peine d'être couvert de ridicule. Or, le musulman ne peut dire comme Prévert (1900-1977): Notre Père qui êtes aux cieux, Restez-y. Il ne peut le dire parce que pour le musulman Dieu est présence et assistance permanentes: il se met devant lui cinq fois par jour et lui adresse cette prière: Guide-nous sur la voie droite (ihdinâ alsirât almustaqîm). Il ne peut lui demander sa guidance et la refuser. Il est vain de demander au musulman d'accepter une laïcité qui est camouflage et attrape nigaud, qui est refus de Dieu, c'est-à-dire athéisme

déguisé. Dans ce piège, on a beau lui répéter, comme je l'ai entendu souvent, que la laïcité n'est pas l'athéisme, le musulman averti et conséquent avec lui-même ne tombera jamais. Si! La laïcité que nous proposent les désislamisés/désilamisant, ou les musulmans en voie de désilamisation, est un athéisme camouflé pour faire passer la pilule aux naïfs. Il est inadmissible en Islam d'expulser Dieu de son Mulk, de sa Royauté sur l'Univers.

Le problème de la laïcité ne se pose d'ailleurs pas en Islam. C'est un faux problème qui est spécifique de l'Occident et de son histoire conflictuelle avec l'Eglise. Il n'est pas transposable en Islam. Il n'y a pas en Islam une Eglise à séparer de l'Etat. Il n'y a jamais eu en Islam de querelle des deux glaives: celui de l'Empereur et celui de Saint Pierre, pour la raison toute simple qu'il n'y a pas en Islam de Saint Pierre. A sa mort, le Prophète, pour le Sunnisme du moins, n'a désigné aucun successeur. Il n'a pas de successeur. C'est la Umma dans son ensemble qui devait prendre en charge ses affaires. Le Prophète n'avait pas constitué une "église"; pas plus que Jésus d'ailleurs. Il dit tout simplement à ses compagnons: «Je vous laisse le Coran et ma Tradition». Or sa Tradition était, en tout ce qui est temporel, de consulter ses compagnons, et de se ranger, souvent contre son gré, à leur avis. L'égyptien Ali Abderrazik (1888-1966) avait été mal compris (12).

Muhammad n'avait rien d'un dictateur. A Yathrib, divisée par les querelles des tribus rivales, on préparait le couronnement d'un roi, Ibn Abî Ubay, lorsque le Prophète y fut invité. Il n'y joua jamais le rôle d'un roi, et jusqu'à la fin de sa vie il vécut dans la pauvreté. Il dota la ville, devenue Médine, peuplée à égalité de Polythéistes et de Juifs, auxquels vinrent s'ajouter les musulmans nouvellement convertis dont la plupart venaient de la Mecque, après quelques mois de consultations, d'une constitution écrite, négociée entre toutes les parties et agréé par elles: la Sahîfa (13). La Sahîfa souleva beaucoup de discussions. Pour nous elle est la première constitution écrite qui vit le jour à l'échelle universelle. Nous retiendrons particulièrement son caractère négocié et pluraliste: elle n'a pas créé un état islamiste uniconfessionnel, et l'application de la Charia n'y était pas mentionnée. Au Prophète, elle confiait un rôle d'arbitre pour tous les litiges auxquels les parties contractantes ne trouvaient pas d'elles-mêmes une solution, et elle insistait surtout sur les devoirs de solidarité, et de défense commune de la Cité-Etat contre toute menace extérieure. Plus de quatorze siècles après sa

promulgation, la Constitution de Médine, par sa souplesse, son esprit libéral de tolérance et son pragmatisme, peut toujours servir de source d'inspiration. Elle me rappelle la Constitution américaine, compromis équilibré entre états constitués.

La Charia pose problème, et ce n'est pas par le piège d'une laïcité athéisme camouflé que l'on peut le résoudre. On ne peut le résoudre non plus, comme pensent les Islamistes de la nouvelle génération, par la tromperie d'une fiction démocratique tactique. On ne peut le résoudre que dans la clarté sans tricherie ni camouflage, ni bricolage ni arrière-pensée. On ne peut le résoudre que par une démocratie vraie et authentique, qui pose crûment les problèmes et les soumet à un large débat. Si donc les Islamistes, changeant de tactique après l'échec de prise du pouvoir par la violence, pensent y arriver par une démocratie piégée, pour tordre ensuite la cou à toutes les libertés et mettre en place un état islamique à la Taliban, ils se trompent lourdement. Leur handicap principal pour se faire admettre aujourd'hui sur la scène politique est la méfiance unanime qu'ils inspirent et qui ligue contre eux toutes les forces démocratiques, toutes idéologies et toutes tendances confondues. Ils se trompent fort s'ils pensent avoir une majorité dans les sociétés actuelles, et encore moins à l'avenir. Le temps, l'expansion de l'enseignement, leurs faillites économiques et les scènes odieuses de barbarie auxquelles ils se livrent, tout joue contre eux. Ils font peur comme des épouvantails, et les peuples aujourd'hui avertis ne se laisseront plus prendre par surprise. Le barbu est devenu l'équivalent de croque mitaine.

Ils ont surtout perdu définitivement l'appui de l'impérialisme américain qui les avait soutenus, presque créés dans les années cinquante, dans le cadre de sa géopolitique anti-soviétique, et les a joués diaboliquement et ponctuellement contre les libertés, qu'il jugeait préjudiciables à ses intérêts dans les pays pétroliers surtout, et les autres dans la foulée, ce qui n'est pas faux d'ailleurs. Un bon dictateur est plus docile qu'un peuple libre. Mais les Américains sont en train de découvrir que l'équation n'est pas si simple, et que le machiavélisme, naïvement interprété n'est pas toujours payant. La plus grosse bêtise que l'Islamisme fit, fut l'attaque du 11 Septembre: ce jour, il s'était aliéné son allié naturel! Il n'a plus d'avenir. Son temps est terminé.

Si le laïcisme/athéisme camouflé n'est pas la solution; si l'Islamisme/obscurantisme violent n'a pas d'avenir; il faut résoudre le problème de la Charia, qui dans sa forme

actuelle n'a aucune chance d'être appliquée, car dans sa forme actuelle elle n'est rien d'autre que l'Islamisme qui empoisonne l'ambiance et paralyse tout progrès. L'Islamisme dit modéré n'existe pas; c'est une fiction entretenue pour des raisons politiques: elle joue le rôle d'un calmant en temps de crise aiguë. Toutes les Institutions Religieuses sans exception enseignent en effet la même Charia. La seule différence est que les ulémas, poltrons par nature, et soumis au pouvoir par tradition, se contentent de l'enseigner, laissant Dieu se débrouiller tout seul pour la faire appliquer s'il en a envie, et le priant tout juste dans les mosquées pour qu'il guide le gouvernant en place afin qu'il y fasse retour; tandis que les Islamistes, assoiffés de martyre et ne comptant que sur eux-mêmes, ne reculent devant aucune violence pour la faire appliquer. La Charia continuera à empoisonner la vie dans tous les pays musulmans et à paralyser tout progrès tant que le problème qu'elle pose n'est pas résolu sur le fond. La solution unique est dans la rénovation de la pensée musulmane pour qu'elle se convainque de la nécessité de repenser la Charia, dans le sens de son humanisation et de sa modernisation, et de la légitimité de sa reformulation qui, loin de s'éloigner de la volonté de Dieu ou de la trahir, permet de mieux la respecter en étroite accordance avec l'esprit du Coran et sa guidance. C'est à cette tâche de rénovation de la pensée musulmane et de reformulation de la Charia que nous consacrons nos efforts avec tous ceux qui sont animés du même souci et qui ont les mêmes préoccupations. Nous sommes convaincus que pour les musulmans de cœur et de pratique qui refusent la schizophrénie du monde moderne il n'y a pas d'autre solution.

La Chaira embrasse deux domaines qui, sans être totalement étanches l'un à l'autre, sont néanmoins nettement distincts: celui des relations de l'homme à Dieu ('ibâdât); et celui des relations de l'homme à l'homme y compris son environnement (mu'âmalât). Les difficultés de l'Islam dans ses connexions avec la modernité ne relèvent pas du premier domaine: elles ne sont pas de nature théologique. L'Islam est une religion sans mystère qui se marie fort bien avec la rationalité. Elles relèvent du second domaine: elles sont de nature législative et juridique. «Je vous laisse le Coran et ma Tradition», dit le Prophète. Un musulman conséquent avec lui-même peut-il les ignorer? Peut-il les honorer à la mosquée, et les ignorer partout ailleurs? Les nés musulmans désislamisés et désislamisant veulent

rompre ouvertement avec la Charia et l'abolir, résoudre le problème par la désislamisation, par «le tarissement des sources» selon l'expression d'un ancien ministre de l'enseignement qui en fit son programme, et le combat cessera de lui-même faute de combattants. Je leur reproche justement leur duplicité; de ne pas dire franchement qu'ils mènent un combat de désislamisation concertée et militante des sociétés musulmanes. Ils peuvent le faire, c'est leur droit, mais qu'ils le disent. La laïcité qu'ils préconisent n'est pas neutralité de l'Etat arbitre, dont le rôle est d'assurer pour tous un ordre de paix. Ils se servent de l'Etat pour mener à couvert, surtout par l'école, une politique de désislamisation parfaitement planifiée.

Hudûd: peines limites. La lecture vectorielle et critique va dans le sens de leur abolition

Pour permettre au musulman de vivre pleinement la modernité et en être, sans schizophrénie, non le contempteur, mais en permanence le moteur et le concepteur, il n'y a pas deux solutions mais une: repenser et actualiser constamment la Charia à la lumière du Hudûd, de la Guidance divine sans cesse interrogée. Cela ne peut être réalisé que par la lecture vectorielle du Coran et de la Tradition préalablement filtrée au filtre coranique, pour mieux découvrir à chaque instant le maqsad, l'intention du Créateur dans son Plan sur l'homme et y adhérer en parfaite intelligence.

Aujourd'hui l'actualité se focalise sur les hudûd: peines mutilantes et dégradantes; et peine capitale. Dans les deux cas il s'agit de leur application tels qu'ils ont été codifiés par les faqîhs, c'est-à-dire par les juristes, des IXe-Xe siècles une fois pour toute et ne varietur. On connaît l'émotion soulevée, pratiquement exclusivement en Occident d'ailleurs, ce qui en dit long sur la mentalité régnante encore en pays musulmans, par l'horreur des scènes de lapidation, de décapitation et de mutilation en tout genre. Au nom de la Charia, l'Islamisme a fait de l'application de ces peines son cheval de bataille, l'emblème de l'Islam, et sa revendication principale.

Le terme hudûd intervient dans le Coran 13 fois, où, bizarrement, il ne concerne jamais les sanctions pénales ou autres. Il concerne, grosso modo, toujours la protection de l'épouse contre les abus de l'époux. C'est la Charia, élaborée par les faqîhs, c'est-à-dire par les spécialistes du droit,

qui en a fait un terme juridique technique désignant certaines peines répressives, dont particulièrement les peines du droit pénal. Le terme, en lui-même, désigne une limite, une frontière à ne pas dépasser. Ce sens est clair dans les deux versets suivants:

1° «*Telles sont les limites (hudûd) de Dieu. Ne vous en rapprochez pas*» (Coran, 2 : 187). Il est clair que cet ordre signifie, non seulement qu'il est interdit de transgresser les limites fixées par Dieu, mais qu'il faut rester en deçà.

2° «*Telles sont les limites (hudûd) de Dieu. Ne les dépassez pas. Ceux qui dépassent les limites (hudûd) de Dieu, ceux-là sont les injustes*» (Coran, 2 : 229).

Nous concluons que les hudûd sont des limites à ne pas dépasser. Lorsqu'il s'agit de peines, ces peines sont maximales, des bornes limites au-delà desquels il est interdit de s'aventurer. Il est même recommandé de rester en deçà. Or, les faqîhs, non seulement ils n'ont pas tenu compte des sages recommandations divines, ils en ont même rajouté, allant, comme dans le cas de l'adultère et de la fornication d'une manière générale, jusqu'à inventer un verset que par pudeur ils n'ont pas osé inclure dans le texte de la vulgate, et qu'ils ont déclaré, comble de l'absurde, abrogé dans son texte et maintenu dans sa norme (hukm) (14).

Il est vrai, une foule de hadîths (15) nous laissent penser que l'on appliquait les hudûd du temps du Prophète, que les compagnons y tenaient particulièrement, et poussaient à leur application, surtout 'Umar. Un hadîth, mainte fois répété, stipule même: «Un hadd appliqué sur terre, est préférable pour les habitants de la terre qu'ils ne soient arrosés de pluie trente matinées de suite (16)».

De la foule des hadîths contradictoires on peut retenir qu'on y avait recours, mais toujours avec une aversion manifeste du Prophète. On nous le montre une fois prendre part à une lapidation, manifestement excédé par l'insistance de ses compagnons, en jetant une «pierre de la grosseur d'un pois chiche», puis tourner immédiatement les talons avec l'aversion lisible sur son visage. Certains cependant insistaient auprès de lui pour être lapidé, et se faire ainsi valoir, comme les premiers chrétiens recherchaient le martyr (17). Dans tous ces cas le Prophète faisait tout pour les dissuader. «Etes-vous fou? (18)», dit-il à un candidat au martyr ou au suicide par lapidation.

Les hadîths qui interprètent donc le mieux la pensée du Prophète sont ceux où s'exprime son aversion pour ce type de châtiment, et ils sont nombreux. D'abord celui-ci:

«Chaque fois que vous le pouvez, ne recourez pas au hudûd». C'est très clair. C'est la règle. Les quelques cas de recours aux hudûd sont l'exception avec une évidente répulsion du Prophète. Citons encore: «Évitez de recourir aux hudûd (19).» La suite de hadîth: «Chaque fois cependant qu'on porte un cas à ma connaissance, l'application du hadd devient obligatoire», est certainement un ajout pour justifier la solution médiane retenue par les faqîhs, et qui consiste à s'abstenir de prendre l'initiative d'une enquête en la matière, en vertu du principe général du sitr, de la discrétion tant qu'il n'y a pas divulgation, et d'appliquer la loi exclusivement lorsque la justice est saisie.

Le principe est de ne pas recourir aux hudûd, et de tout faire pour éviter les erreurs judiciaires en faisant bénéficier le prévenu du doute: mieux vaut relaxer un coupable que de condamner un innocent. «Autant que vous pouvez, n'ayez pas recours aux hudûd entre musulmans. Si le prévenu peut avoir une issue, relâchez-le. Il est préférable que le chef se trompe par excès de clémence que de rigueur (20)».

La conclusion à laquelle nous aboutissons est la suivante: dépenalisation de l'adultère et de toutes les fautes sexuelles; abandon des peines mutilantes et dégradantes; le tout au nom d'une lecture vectorielle et critique du Coran et de la Tradition, pour y adhérer plus fermement en les lisant dans leur maqsad, c'est-à-dire dans leur intentionnalité. En effet, c'est l'intentionnalité de la Loi qui compte, plus que sa lettre.

Peine capitale (21): Le Coran est égalitaire et abolitionniste.

«Vous qui croyez! Le talion (qisâs) vous est prescrit pour meurtre: homme libre pour homme libre; esclave pour esclave; femme pour femme. Quiconque cependant bénéficie du pardon de son frère en quelque matière, celui-là doit se plier aux convenances, et payer des dammages de bonne grâce. Ceci est allègement de votre Seigneur et miséricorde. Quiconque outrepasse, après cela, encourt un châtiment douloureux.

Le but du talion est la préservation de la vie (wa lakum fil-qasâsi hayât). Ô gens de bon sens! Ainsi, peut-être, trouverez-vous la voie de la piété». (Coran, 2 : 178-179).

La lecture littérale de ces versets indique nettement d'abord un souci d'égalité devant la justice. Tous les commentateurs (22) avaient par ailleurs bien saisi, et avaient souligné que le verbe "prescrire" (kutiba) dans ce verset n'implique pas l'obligation d'appliquer la peine capitale

pour meurtre.

Seul Rashîd Ridha fait, d'une certaine manière, exception. Il s'en prend à un article abolitionniste paru dans al-Liwa' (L'Etendard, n° 1499, du 15 Mai 1914), et il écrit: «Voyez donc comment pareils propos puissent être tenus par un musulman et être publiés parmi les musulmans! Il s'agit d'un outrage au Livre de leur Seigneur, et d'une abomination perpétrée contre l'un des fondements de leur Charia, qui n'a d'autre motif que les passions de la politique, puisse Dieu – le Très Haut! – nous en préserver (23)»! Ainsi, dès le début du siècle passé, l'abolitionnisme était l'objet, comme en Occident à la même époque, d'un vif débat dans les pays musulmans. En fin de la page suivante, R. Ridha se reprend cependant. Il écrit: «Plusieurs cas d'espèce toutefois nous obligent de ne pas faire de l'exécution du meurtrier une obligation inéluctable en toute situation. La peine capitale restera le principe fondamental. Mais son abandon peut être toutefois autorisé, cela, cependant, seulement avec le consentement de la partie civile et son pardon. En effet, si le sentiment de compassion s'accroît dans un peuple, un groupe ou un pays de telle sorte que la partie civile elle-même abhorre l'exécution du criminel, et considère que le pardon est préférable et plus profitable, la décision leur appartient, et la Charia non seulement ne le leur interdit pas, mais elle les encourage en ce sens. Car cette réforme totale en matière de talion (qisâs) est justement celle qu'a opérée le Coran. La science humaine n'aurait pu y accéder par elle-même».

Finalement, on retiendra que Rashîd Ridha n'est pas contre l'abolitionnisme, il est plutôt pour, pourvu que la peine capitale soit en principe maintenue, non condamnée en elle-même et en tant que telle comme inhumaine, ce qui fait «outrage» au Livre du Seigneur; et pourvu que la maturité sociale qui porte l'abolitionnisme soit suffisante, et qu'il y ait consensus à son sujet. Si ces conditions sont réunies, l'abolitionnisme peut, non seulement être autorisé, mais il peut même trouver son fondement dans le Coran lui-même. La démarche de R. Ridha est très typique de celle du fiqh, de la méthodologie législative classique d'une façon générale: fermeté sur les principes; et souplesse dans la pratique. La fermeté sur les principes peut aller jusqu'à l'intransigeance chez les faqîhs les plus rigoristes, et finir même dans l'absurde, le ridicule et la cruauté, voire dans le crime et le terrorisme chez les Islamistes les plus incultes. La souplesse peut, chez les faqîhs les plus réalistes et les plus ouverts sur

les nécessités de la vie, aller jusqu'à composer des ouvrages de hiyal (24), d'astuces juridiques pour contourner les lois qu'eux-mêmes, ou leurs collègues, ont élaborées. Les exemples les plus frappants et les plus répandus concernent les mariages fictifs, et le ribâ', le prêt à intérêt, ce qui a donné lieu, pour contourner l'interdiction de ce dernier par la Bible, puis par le Coran, à la création, depuis reateración un quart de siècle environ, des banques islamiques qui ont recours, pour camoufler l'intérêt en dividendes ou en produits de ventes fictives, à toutes sortes de stratagèmes qui avaient plus ou moins déjà leurs équivalents dans des solutions inventées par les anciens faqîhs (25). C'est à ce genre d'artifices que l'on aboutit toujours lorsqu'on considère les textes, de toute nature d'ailleurs, dans leur littéralité on oblitérant leur intentionnalité, ou maqsad.

Sur les difficultés, divergences et contradictions, dans lesquelles s'étaient enlisés les commentateurs du Coran et les anciens faqîhs, tous pratiquement littéralistes, on se reportera à la thèse de Néila Sellini, Ta 'rîkhiyyat al-Tafsîr al-Qur'ânî wa-l-'Alâqât al-Ijtimâ'iyya (26). On consultera également 'Abd al-Salâm Muhammad al-Sharîf, al-Mabâdî' al-Shar'iyya fî Ahkâm al-'Uqûbât fî-l-Fiqh al-Islâmî (27), ou l'auteur, en abordant la peine capitale, passe très brièvement sur la question, en deux pages, certainement pour éviter les difficultés que la question soulève, et qui risquent de lui nuire auprès d'une Faculté de théologie particulièrement conservatrice, se limitant à souligner le souci sécuritaire de la Charia, souci qui prime toute autre considération (28), affirme-t-il.

Le verset 2 :178 est, sans aucun doute, volontairement très concis pour mettre en relief d'une façon stylistiquement saisissante, dans le cas où la peine capitale est retenue, deux principes fondamentaux: l'égalité et la responsabilité individuelle dans l'application de cette peine: un pour un. Il était, en effet, de coutume, dans les relations tribales marquées par les rapports de force, de considérer que les vies humaines n'étaient pas d'égale valeur, et que pour un tué dans une tribu noble et puissante, on tue, non forcément le coupable s'il ne fait pas socialement le poids, ou en plus du coupable le cas échéant, bon nombre d'autres membres de la tribu à laquelle appartient le meurtrier si elle est d'un rang inférieur, faible et impuissante. C'est ce qu'on appelait: «al-takâyul fî-l-dam (29)» (l'équivalence des mesures en matière de sang). Tous les "sangs" répandus n'avaient pas en effet la même valeur, et la réparation par vengeance devait

être équitable, c'est-à-dire tenir compte du préjudice subi par la tribu lésée par la perte de l'un des siens, selon la place que celui-ci tenait en son sein durant la période qui avait précédé l'Islam.

Tabari, dans son commentaire du verset 2:178 note, d'après Qatâda (680-736), l'un des meilleurs connaisseurs du Coran et très proche de l'époque de sa descente: «Les gens de l'époque pré-islamique avaient des mœurs barbares et étaient habités par Satan. Lorsque les membres d'un clan avaient le nombre et la force de leur côté, et qu'un esclave d'un autre clan leur tue un esclave des leurs, ils disent: «en compensation nous tuerons un homme libre, point d'autre arrangement», cela par arrogance et par esprit de supériorité vis à vis des autres. Si on leur tuait une femme, mise à mort par une femme d'un autre clan, ils disent: «en compensation, nous tuerons un homme (30)». Il arrivait que pour un tué, on réclamait plusieurs têtes. Ce comportement est profondément enraciné dans la nature humaine. La Bible fait dire à Lamek: «Oui, j'ai tué un homme pour une blessure, un enfant pour une meurtrissure. Oui, Caïn sera vengé sept fois, mais Lamek soixante-dix-sept fois» (Gn. 4 : 23-24).

Le clan était comme essaim d'abeilles agglutiné autour de son chef: il vivait en groupe, avait sa ruche qui était son territoire qu'il défendait ou cherchait à étendre, se déplaçait en groupe, était fort ou faible selon le nombre de ses mâles, d'où l'importance des hommes au détriment des femmes, et avait son honneur à défendre. L'individu, n'était pas en effet un sujet de droit et une personne, c'est la tribu qui l'était. Le Prophète n'avait échappé à la mort que grâce à la protection de son clan, celui des Banû Hâshim. Quand cette protection vint à lui manquer, il dut fuir et émigrer à Yathrib, devenue Médine. La poésie pré-islamique chante les gloires du clan, ses prouesses de guerre, et pleure ses déboires surtout lorsque ses guerriers sont restés non vengés. Elle nous renseigne, par le menu, sur les us et coutumes. Zuhayr déclamaient: Quiconque ne défend pas son abreuvoir, les armes à la mains; le voit démoli. Et quiconque n'agresse pas, est agressé.

C'était l'esprit de vengeance et de compensation au quintuple du préjudice subi qui dominait, non celui de justice et d'équité. C'est le Coran, non sans farouche résistance qui demeurera sensible dans maints hadîths inventés, et certains comportements attribués aux compagnons, qui allait révolutionner les mentalités, mettre en valeur l'individu,

et introduire les notions de justice et d'égalité. Le terme "justice" ("adl) revient dans le Coran 19 fois; et celui "d'équité" (qist) 23. Citons quelques versets:

Justice:

- Dieu vous ordonne de rendre les dépôts à leurs ayants-droit. Si vous jugez entre les gens, jugez en toute justice. Voilà la meilleure exhortation que Dieu vous adresse. Dieu entend et voit tout (*Coran, 4 :58*).

Justice et charité:

- Dieu ordonne la justice, la charité et la bienfaisance envers les proches. Il décommande la turpitude, la malveillance et l'injustice. De cette exhortation, puissiez-vous vous en souvenir! (*Coran, 16 :90*).

Justice pour tous dans le respect des différences et des confessions:

- A cela appelle! Sois droit, comme tu en as reçu l'ordre! Ne suis pas leurs passions! Et dis: Je crois à tout Livre que Dieu a fait descendre. J'ai reçu l'ordre d'être juste envers vous. Dieu est notre Seigneur et votre Seigneur. Nous avons nos actes, et vous avez les vôtres. Point d'argumentation entre nous et vous. Dieu nous rassemblera tous. Et à Lui le devenir! (*Coran, 42 :15*).

Justice et équité, même envers les injustes:

- Croyants! Assumez Dieu! Témoignez de l'équité! Que la rancune contre un peuple ne vous fasse pas donner dans l'injustice! Soyez justes! Ainsi vous serez au plus près de piété. Soyez pieux envers Dieu! Dieu est parfaitement connaisseur de ce que vous faites (*Coran, 5 :8*).

Il n'y a pas de pur service de Dieu sans équité entre hommes:

- Dis: Dieu ordonne l'équité. Dressez vos visages en tout temple! Et invoquez-Le, Lui vouant une religion pure! Comme Il vous a commencés, vous reviendrez (*Coran, 7 :29*).

Entre Juifs, s'ils le désirent, jugez en toute équité; mais on ne leur impose pas la Charia:

- S'ils viennent à vous, jugez entre eux. Ou abstenez-vous. Si vous vous abstenez, ils ne vous causeront aucun tort. Si cependant vous jugez, jugez en toute équité. Dieu aime les gens équitables (*Coran, 5 :42*).

Bienveillance et équité pour tous, sauf pour les agresseurs:

- Dieu ne vous défend pas, envers ceux qui ne vous ont combattus en religion et ne vous ont pas expulsés de vos demeures, d'être bienveillants et équitables. Dieu aime les

équitables (Coran, 60 : 8).

Équité en toute circonstance, même contre soi ou les proches:

– Croyants! Soyez les défenseurs de l'équité! Les Témoins de Dieu! Même contre vous-mêmes; ou contre vos deux géniteurs; ou vos proches. Que ce soit un riche ou un pauvre, Dieu est plus à même pour pourvoir pour les deux. Ne suivez pas vos passions pour dévier de la justice. Si vous louvoyez, ou vous vous dérobez, sachez que Dieu est bien informé de ce que vous faites (Coran, 4 :135).

Le verset 2 : 178 que nous avons cité dénonce ce comportement et introduit le principe d'égalité: un pour un, comme nous l'avons indiqué. C'est ce souci d'égalité que nous devons retenir en premier lieu et en toute priorité. Il inspire et oriente tout le texte.

Il faudrait ensuite, dans une étude exhaustive, faire de ce texte une approche historique et anthropologique en le situant dans le contexte de son époque, une époque où l'esclave et la femme n'avaient que peu de droit sinon pas du tout. Il faudrait, pour cela, dans un examen approfondi, ce qui ne peut être le cas ici, se reporter aux anciens commentateurs, et à tous les traités de droit, médiévaux et contemporains – on s'apercevra que les différences sont minimales – pour dégager leur approche du texte avec des mentalités et des exigences qui ne sont plus les nôtres, je pense à la modernité qui n'est pas également partagée par tous, et souligner les différences et leurs conséquences.

On remarquera alors que le texte, par rapport à la période de la descente du Coran dans l'histoire, constitue un énorme pas en avant, dans une direction orientée vers l'égalité qui s'y exprime d'une manière non équivoque, un peu abrupte, par statut social ou genre, pour être plus tranchée, plus visible par tous, et surtout totalement incontestable par des sociétés patriarcales et agnatiques où l'esclave et la femme n'étaient pratiquement pas "sujets de droit", à égalité, dans leur cadre social. Nous retiendrons donc que ce qui anime le texte est l'esprit d'égalité. C'est le souci d'égalité qui en constitue le fond et en oriente le vecteur porteur.

Cette égalité englobe-t-elle toutes les catégories sociales, les deux sexes, toutes les confessions, et toutes les formes de croyances ou d'incroyances? Ou est elle une égalité à l'intérieur de chaque "caste"? Dans ce dernier cas comment trancher lorsque dans un crime sont impliquées des personnes d'appartenances différentes? Le texte que nous avons cité est silencieux et prête donc à des interprétations

multiples. Ces interprétations s'étalent sur de nombreuses pages dans toutes les œuvres d'exégèse et de droit. Elles sont longues, touffues et contradictoires, avec force citations de hadîths non moins opposés. S'il est important de les connaître et de les signaler, nous ne voyons, pour notre propos, aucun intérêt à les rapporter. Elles ne nous engagent pas. Pour nous, seul le Coran oblige, ainsi que la Sunna lorsqu'elle est authentique, et pour cette dernière nos critères sont très différents de ceux retenus par les auteurs des corpus classiques. Il ne suffit pas, pour nous, qu'un hadîth figure dans les corpus dits Sahîhs, authentiques, pour qu'il soit sahîh. Il faut qu'il soit conforme au Coran dans sa lettre et dans son esprit. Nous rejetons catégoriquement tout hadîth qui ne répond pas à ce critère.

Les auteurs des Sahîhs ont fait un premier débroussail-lage, un criblage très louable, mais insuffisant. On y trouve des hadîths contradictoires, voire franchement irrationnels ou tout simplement ridicules. Pour s'en sortir les faqîhs les étiquettent comme faibles, interrompus, rapportés par voie unique, etc. Mais, les ayant sacralisés, ils n'osent jamais les rejeter comme forgés, car ils sont censés être transmis par des Compagnons tous irréprochables. Voici comment raisonne un uléma contemporain, Tareq Oubrou, un imam rési-dant en France, qui se dit pourtant «un homme libre de ses pensées et de ses avis (31)» : «Discréditer la moralité d'un compagnon, c'est toucher à la crédibilité du Prophète lui-même. Car dans une certaine mesure, tel élève tel maître. Tous les savant sunnites considèrent que les compagnons, lorsqu'ils rapportent un hadîth du Prophète, ne peuvent mentir (32)». En suivant ce raisonnement, un hadîth peut être folklorique, pure invention des conteurs publics en mal de sensationnel, s'il est attribué à un compagnon, il ne peut être rejeté, et, en dépit de tout bon sens, il faut faire avec. Tant que les penseurs musulmans n'auront pas désacralisé les corpus de hadîths, pour les soumettre à la critique, non seulement du sanad, de la chaîne de transmission, mais aussi du matn, c'est-à-dire du contenu, aucune rénovation de la pensée musulmane n'est possible.

Nous ne ferons donc appel aux hadîths que d'une manière limitée et en opérant un choix dont le critère est l'adéquation avec le Coran lu d'une façon vectorielle.

Que nous dit le Coran pour éclairer les versets 2 : 178-179? Il nous dit, se référant à la Torah et aux Juifs, ceci:

«Nous leur y avons prescrit: vie pour vie; œil pour œil; nez pour nez; oreille pour oreille; dent pour dent. Quant aux

blessures, on aura recours au talion. Quiconque cependant y renonce par charité, cela lui sera compté comme expiation. Et ceux qui ne jugent pas en conformité avec ce que Dieu a fait descendre, ceux-là sont les injustes» (*Coran*, 5 : 45).

On ne peut comprendre les versets 2 : 178-179 que dans l'éclairage du verset 5 : 45. Dans ce dernier verset il n'est plus question de: «homme libre pour homme libre; esclave pour esclave; femme pour femme», mais, exactement comme dans la Torah, de: «vie pour vie», en arabe: «al-nafsa bi-l-nafsi». Le verset 5 : 45 est dans la sourate 112 dans l'ordre chronologique de la descente du Coran, qui n'est pas celui du Mushaf (Vulgate), c'est-à-dire de la lecture liturgique. Il est ultérieur, chronologiquement, aux versets 2 : 178-179, qui se trouvent dans la sourate 87 qui avait précédé dans l'ordre de la descente du Coran. Le verset 5 : 45 vient donc préciser et expliciter le sens des versets précédents : 2 : 178-179. L'égalité n'est donc pas à l'intérieur de chaque catégorie humaine prise à part: homme libre; esclave; femme. L'égalité devant la justice, en cas de crime, est entre tous les êtres humains sans distinction de caste, de clan, de statut juridique ou de sexe: «vie pour vie».

*Par ailleurs on ne peut pleinement comprendre les trois versets 2 : 178-179, et 5 : 45 que dans l'éclairage de la Torah à laquelle il est fait explicitement référence. Cela pourrait surprendre le non spécialiste. Disons à son intention que le Coran ne se situe pas en rupture avec les Anciennes Ecritures, mais en solution de continuité: il en est l'aboutissement et le parachèvement (*Coran*, 5 : 48). Les Ecritures judéo-chrétiennes sont aussi les nôtres. Nous n'en avons pas la même lecture, certes, mais pour nous musulmans elles viennent du même Dieu qui a fait descendre le Coran, où elles sont si souvent citées que les Juifs et les Chrétiens n'y voient qu'une mauvaise copie de la Bible, «un Judaïsme rebouilli» disent certains. Il est donc non seulement utile, mais nécessaire, de rappeler les textes bibliques auxquels il est fait allusion dans le verset 5 : 45. Les voici:*

«Mais s'il y a dommage, tu donneras vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure» (*Ex. 21 : 23-25*).

«Si quelqu'un frappe à mort un homme quel qu'il soit, il sera mis à mort. Qui frappe à mort une bête la remplacera: vie pour vie. Si quelqu'un cause une lésion à son prochain, comme il a fait, ainsi lui sera-t-il fait: fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent, la lésion qu'il aura faite à un

homme, on la lui fera. Qui frappe une bête la remplacera, qui frappe un homme sera mis à mort. Il n'y aura pour vous qu'un droit, qu'il s'agisse du résident ou de l'indigène; car je suis Yahvé, votre Dieu!» Lv. 24 : 17-22).

«Ton œil sera sans merci: vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied» (Dt. 19 :21).

On remarquera que les textes bibliques sont plus rigoureux et plus détaillés. Ils ne concernent pas seulement les hommes. «Vie pour vie» également pour «une bête» frappée à mort. Cela étonne. Il s'agit, bien entendu, de dédommager le propriétaire de la bête du préjudice subi. N'empêche qu'on est en droit de trouver bizarre, dans des textes qui traitent de justice entre justiciables, la confusion entre vie humaine et vie animale. Y a-t-il aussi talion entre animaux? «Vie pour vie» pour tous, hommes et animaux mis sur un même plan. Par ailleurs les loi prescrites ne sont pas motivées. Il en sera ainsi «car je suis Yahvé, votre Dieu», le Dieu personnel d'Israël, un point à la ligne. Le ton est celui de l'arbitraire.

Le texte coranique, tout en référant à la Bible, dont il serait, dit-on, une mauvaise copie, est très différent. Les prescriptions énoncées ne sont pas présentées comme une émanation de l'arbitraire de Yahvé, autrement dit Dieu. La Parole y apostrophe des «gens de bon sens», et fait appel à leur raison pour les convaincre du bien fondé des mesures édictées. La Loi est fondée en raison. Fondée en raison, elle doit, par un ijtihâd, un effort permanent de réflexion et d'interprétation, être actualisée et contextualisée dans l'axe qui l'a inspiré au départ. C'est ce que nous appelons la lecture vectorielle des textes. Dieu dans le Coran ne nous dit pas, comme dans la Torah, il en est ainsi «car je suis Yahvé, votre Dieu». Il nous dit: il en est ainsi parce que «le but du talion est la préservation de la vie», la vie des hommes, non des bêtes, dont il nous est recommandé par ailleurs de prendre soin, mais sans confusion de plan. Toute mesure donc qui permet, au mieux, «la préservation de la vie» est conforme à la volonté divine, à la vraie Charia, même si elle ne figure pas textuellement dans le Coran, car le Coran, comme nous l'avons souligné, est fondamentalement Hudan, une guidance et une orientation, un vecteur fléché par une intention. Si nous pouvons donc préserver la vie sans supprimer des vies, c'est ce que nous devons impérativement faire, et là est la vraie Charia de Dieu.

Notons par ailleurs une autre différence fondamentale entre la Torah et le Coran. Dans la Torah Yahvé s'adresse

exclusivement à son peuple: les Juifs. La Bible, de bout en bout, est en fait l'histoire de ce peuple et de son élection depuis Adam jusqu'à Jérémie. Le Coran, lui, s'adresse de bout en bout à l'homme, le gérant de Dieu sur terre (Coran, 2 :30), depuis Adam jusqu'à l'accomplissement final sans cesse en devenir du plan et du pari de Dieu sur l'homme. Le Message coranique, parce qu'il s'adresse à l'homme en tout temps et tout espace, est humaniste et universel, mais non universaliste en raison du principe de liberté qui exclut toute contrainte de quelque nature soit-elle. Le Coran n'est ni une histoire d'un peuple, ni la biographie hagiographique d'un homme: le Christ de la foi chrétienne. Il est donc normal que la Bible soit un Livre clos, avec des lois achevées. Et il est naturel que le Coran soit un Livre ouvert, qui offre une Guidance, des phares qui éclairent une Voie, «la Voie la plus rectiligne» (Coran, 17 : 9) pour assurer à l'homme le plein succès dans le là et dans l'au-delà. Le sens littéral du terme Charia n'est pas Loi, mais Voie. Or une voie n'est pas une impasse. Tous les efforts des penseurs musulmans modernes doivent se conjuguer donc pour lever les obstacles qui obstruent cette voie, et la rendre de nouveau passante. Les Réformistes salafites n'avaient pas réussi à mener à bien ce travail de voirie salulaire, parce qu'ils avaient emboîté le pas des faqîhs qui avaient fait une lecture rabbinique du Coran. Il faut rompre avec cette lecture, et lui substituer une lecture vectorielle tournée vers l'avenir. Le Coran nous y invite.

Le Coran expurge la justice du principe de vengeance (tha'r) qui la viciait et qui prévalait en Arabie au moment de sa descente, pour lui substituer celui d'équité et de solidarité dans la fraternité. Il met l'esprit du pardon des offenses, entre frères appartenant à la même famille humaine, au-dessus de celui de représailles. La justice ne cherche pas à assouvir les haines et les rancunes générées par l'offense. Elle a un double but: réparation équitable et dissuasion. Tout le verset 2 :178 tourne autour de cette mutation qualitative dans les esprits et dans l'esprit des lois comme dirait Montesquieu (1689-1755). Ladiyya, la réparation pécuniaire d'un meurtre existait bien chez les Arabes. Mais c'est le Coran qui en a extrait et formulé le sens en en faisant un substitut de la peine de mort, dans un esprit de pardon et de fraternité, sans perdre de vue l'équité qui exige dédommagement et réparation du tort subi par la partie lésée. Le bénéficiaire du «pardon de son frère», ainsi désigné en dehors de toute autre considération de tribu ou de clan, d'appartenance raciale ou confessionnelle – ainsi le verset

a été compris à l'unanimité des exégètes – prend conscience de la fraternité humaine et de la primauté du pardon sur la vengeance comme valeur morale et comme régulateur des relations sociales. Mais pour que le “pardon” puisse jouer ce rôle régulateur il faut impérativement qu’il s’accompagne de mesures complémentaires réparatrices du tort causé au “frère”, et dissuasives pour contenir et réprimer les pulsions de violence en frappant l’agresseur dans ses biens. Il ne faut pas que le crime paye. Le Coran ne précône aucun autre châtement supplémentaire. Il ne l’interdit pas non plus. Il laisse cela à la discrétion de la société. Le vecteur de l’enseignement coranique est fléché vers le non recours à la peine de mort en vertu du principe de base: la primauté absolue de “la préservation de la vie”. La lecture vectorielle du Coran n’a pas pour but de contourner son sens, au besoin par une astuce juridique (hïla) formelle et absurde, ce à quoi les faqïhs avaient et ont souvent recours. Elle est une herméneutique qui nous permet de mieux saisir la volonté de Dieu et de la faire. Elle vise à en saisir pleinement le sens, et à aller toujours plus loin dans ce sens. Or, plus nous creusons, plus le Coran se révèle à nous clairement comme fléché vers l’abolitionnisme. Le reste est affaire de mielieu, d’époque et de circonstance qui ne peuvent être circonscrites une fois pour toute.

En insistant sur le “pardon” dans la fraternité, et en ajoutant que le dédommagement doit se faire “de bonne grâce”, le Coran vide la sanction de son contenu punitif, excessif et vexatoire, pour mettre plutôt le coupable, qui n’est pas exclu, humilié et désigné à la vindicte sociale, sur la voie de l’amendement intérieur sans rancœur, en intériorisant en lui-même la justesse de la mesure. Le Coran est plus éducatif que coercitif. La sanction n’y est jamais un but en soi, elle y est toujours un moyen de réinsertion sociale en tournant la page sur le passé. Le Coran précise le sens de la sanction, “l’allègement”, et son esprit, “la miséricorde”. Il est nettement humaniste.

Notas

(1) * Chapitre d'un ouvrage en cours de rédaction.

(2) Leïla Babès et Tareq Oubrou, Loi d'Allah, loi des hommes... p. 19.

(3) A ce propos j'ai reçu la lettre suivante du célèbre Carlos: «Lecteur attentif des articles de Mohamed Talbi, j'admire sa grande érudition, même si nos points de vue diffèrent, sans doute pour des raisons idéologiques. Dans son article «La charia est-elle soluble dans le dialogue?» (J.A.I. n° 2155-2156), monsieur Talbi fait référence à une information erronée de France 2 sur le prétendu enseignement du wahhabisme dans les prisons françaises.

Les cultes chrétien et juif sont bien organisés dans les prisons, et on peut même entendre les beaux hymnes des Gitans évangéliques, qui ont leur propre aumônerie. Seul, l'islam, auquel appartient 60% de la population carcérale, est interdit de pratique collective. Vers 1993, par intervention du ministre de l'Intérieur, Charles Pasqua, un nombre très restreint d'imams est autorisé à assister les prisonniers. La prière en commun est proscrite. Les livres religieux distribués sont tous en vente libre en France.

L'imam de la Santé, à titre d'exemple, est l'ancien procureur de la République d'Oran; il ne fait pas de politique ou de prédication salafite, et il ne cache pas ses relations normales avec le consulat d'Algérie.

Même obtenir un tapis de prière est devenu une épreuve, spécialement pour les prisonniers politiques. En fait, en tant que musulmans, nous sommes découragés de pratiquer notre religion en prison, et encouragés à des pratiques sexuelles déviantes ou à la consommation de drogues.

Quant au cas Rushdie, il a été instrumentalisé à des fins anti-islamiques. Il est vrai que les autorités islamiques ont traité cette affaire de justice, devenue un enjeu de politique internationale, de manière maladroite. Cela dit la fatwa contre Rushdie n'a certainement pas été prononcée par «une barbe surmontée d'un turban...», mais par l'imam Khomeyni en personne». (*Ilich Ramirez Sanchez, dit Carlos, Prison de la Santé, écrou 274630, Q.I. 2, Paris.*

Ce témoignage vécu ne saurait être mis en doute, et nous avons déjà dénoncé la partialité des médias d'Occident lorsqu'il s'agit de l'Islam (Les Grans médias d'Occident et l'Islamophobie: Analyse d'un reportage, dans Revue des Etudes Andalouses, N° 24, Tunis, Juillet 2000, p. 7-22). N'empêche que l'enseignement salafite est partout prépondérant, y compris en Europe, et qu'il a souvent des conséquences tragiques. Nous sommes fermement opposés au Salafisme, et tous nos efforts ont pour but la rénovation de la pensée musulmane, y compris, et surtout, dans le domaine de la Charia.

(4) *Je renvoie particulièrement à deux ouvrages récents écrits par des musulmans: Jacques Neiryck et Tariq Tamadan, Peut-on vivre avec l'Islam? Le choc de la religion musulmane et des sociétés chrétiennes, éd. Favre, Lausanne, 1999; ainsi que Leïla Babès et Tareq Oubrou, Loi d'Allah, loi des hommes. Liberté, égalité et femmes en islam, éd. Albin Michel, Paris, 2002.*

(5) *On consultera Charles Kurzman (edited by), Liberal Islam. A Sourcebook, Oxford Uni. Press, 1998. Les auteurs mentionnés ne sont pas tous également engagés dans la révision de la Charia.*

(6) *Hussein Amin, Da'if al-Muslim al-Hazîn, trad. fr. Le Livre du Musulman Désespéré... éd. La Découverte, Paris, 1992.*

(7) *Voir Mohamed Taïbi: Religious Liberty: A Muslim Perspective, dans Muslims in Dialogue, edited by Leonard Swidler, The Edwin Mellen Press, Lewiston, 1992, p. 465-482; Plaidoyer pour un Islam Moderne, Cérés (Tunis) et DDB (Paris), 1998; 'Iyâl Allah, Cérés, Tunis, 1992; et al-Islâm hurriyatun wa Hiwâr, Dâr al-Nahâr, Beyrouth, 1999, p. 77-93.*

(8) *Voir Wensinck et continuateurs, Concordance du Hadîth, III, 151, avec renvoi à Abû Dâwud, Tirmidhî, Ibn Mâja, et Ahmad b. Hanbal.*

(9) *Cité par Malika Zeghal, Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine, éd. Presses de Science Po, Paris, 1996, p. 145.*

(10) *'Iyâl Allâh, et Plaidoyer pour un Islam Moderne.*

(11) *Ibn knaldûn, Muqaddîma, Beyrouth, 1956, p. 341. Voir aussi Mohamed Talbi, Ibn Khaldûn et l'histoire, Tunis, 1973, p. 38-52.*

(12) *Ali Abderrazik, L'Islam et les Fondements du Pouvoir, Nouvelle tradition et introduction par Abdou Filiali-Ansary, La Découverte, Paris 1994. La Littérature sur la Laïcité est trop abondante pour que nous puissions proposer une bibliographie. Nous nous limitons à renvoyer à un seul ouvrage: Olivier Carré, L'Islam Laïque, ou la retour à la Grande Tradition, Armand Colin, Paris 1993.*

(13) *La Sahîfa fut l'objet d'une multitude d'études divergentes. Signalons: L. Caetani, Annali dell'Islam, Milan, 1905, 1, 391-408; Wensinck, Mohammed en de Jodente Medina, Leyde, 1908, p. 65-81; J. Wellhausen, Skizzen und*

Vorarbeiten, IV/2, p. 65-83; Muhammad Hamidullah, Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des Khalifes Orthodoxes, Paris 1935; Corpus des documents, Paris, 1935; Majmû'at al-wathâ'iq al-siyâsiyya li-l-'ahd al-nabawî wa-l-khilâfa al-râshida, Le Caire, 2^e éd. 1956; Beyrouth 1969, p. 39-47; Le Prophète de l'Islam, I, Sa vie, éd. J. Vrin, Paris, 1959, p. 120-137; R. Rubin, The «Constitution of Medina», some notes, dans Studia Islamica, LII, 5-23; R.B. Serjeant, The «Constitution of Medina», dans Islamic Quarterly, VIII/1-2 (1964), p. 3-16; The Sunnah Jâmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the tahrîm of Yathrib: analysis and translation of the documents comprised in the so-called «Constitution of Medina», dans Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. XLI, part I (1978), p. 1-42; Fazlur Rahman, Pre-foundations of the Muslim Community in Mecca, dans Studia Islamica, XLIII (1976), p. 5-24; W. M. Watt, Muhammad at Medina, Oxford, 1956, p. 221-228; article Madîna, dans Encyclopédie de l'Islam, V, 989-993; Gulzar Ahmad, Muhammad (pbuh), and his Constitutional Charter, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1993.

(14) Voir M. Talbi, Au nom de Dieu, ne lapidez pas Safiya, dans Jeune Afrique/L'Intelligent, n° 2148, Paris, 11-17 Mars 2002, p. 132-134.

(15) Voir *Bashshâr 'Awwâd*, Al-Musnad al-Jâmi', Beyrouth et Kuwait, 1993, II, 58-76; III, 120-121, 209-214; IV, 183-192; V, 383-392; VII, 139-141, 343, 366-368, 421; VIII, 24, 170-171, 297; IX, 350-357; et XX, 40-45.

(16) Op. cit., XVII, 343-344.

(17) Tradition a retenu particulièrement le cas de Mâ'iz, Op. cit. III, 120-121, 209-214; IX, 266-267, 632; XV, 635; XVII, 352. Un autre cas, XVII, 350-351.

(18) Op. Cit. XVII, 350.

(19) Op. Cit. XI, 136.

(20) Op. Cit. XX, 41-42.

(21) En matière de peine capitale on compte dans le Coran six versets: 2 : 178-179; 4 : 92-93; 5 : 45 et 17 : 33.

(22) Tabari (839-922), Tafsîr, Beyrouth, 1988, 2 : 102-115; Ibn al-'Arabî (1076-1148), Ankâm, 1 : 60-69; Râzî (1150-1210), Tafsîr, Le Caire, s.d., 5 : 46-58; al-Qurtubî (m., 1272), Ahkâm, Le Caire, 1987, 2 : 244-257; Ibn Kathîr, Tafsîr, Beyrouth, 1988, 1 : 215-217; al-'Alûsî (1802-1854), Rûh al-M'âni, Beyrouth, 1985, 2 : 48-52; Rshîd Ridha (m. 1935), al-Manâr, Beyrouth, s. d., 2 : 122-133, et Tahar Ibn 'Ashûr (m. 1973), Tafsîr, Tunis, 1984, 2 : 134-145.

(23) Rashîd Ridha, op. cit., 2 : 124, en note.

(24) Sur les hiyal, à part l'article de l'Encyclopédie de l'Islam, on consultera Maxime Rodinson, Islam et Capitalisme, Seuil, Paris, 1966.

(25) A titre d'exemple, voir M. Talbi, Opérations bancaires en Ifrîqiya à l'époque de d'al-Mâzarî (1061-1141)... dans Etudes d'Histoire Ifrîqiyenne, Tunis, 1982, p., 420-435.

(26) Historicité de l'Exégèse Ceranique et les Relations sociales, en cours d'impression à Beyrouth, Texte sur Microsoft Word, Faculté des Lettres Manouba, Tunis, p. 351-374.

(27) Principes de la Charia concernant le Droit Pénal dans la Législation Musulmane, thèse soutenue auprès de la Faculté de Théologie de Tunis (al-Zaytûna), Beyrouth, 1986, p. 297-368. Consulter également Jamâl 'Atiyah et Wahbah al-Zuhaylî, Tajdîd al-Fiqh al-Islâmî (Rénover le Fiqh Musulman), Damas, 2000, où en réalité les deux auteurs refusent toute rénovation, et exposent les positions salafites les plus classiques et les plus rétrogrades.

(28) Op. Cit., p. 366-367.

(29) T. Ibn 'Ashûr, Op. cit., 2 : 135.

(30) Op. cit., 2 : 103.

(31) Leïla Babès et Tareq Oubrou, op. cit. p. 38.

(32) Ibidem, p. 286.

Averroes as a bridge

I do think that the title of my paper implies not only a negative aspect, that is, the absence of a platform that goes over and across the other side, but also as a positive aspect, that is, the endeavour of adopting the spirit of Averroes' philosophy the include, once more, the Islamic culture into the European culture.

Now, the question is: Why Averroes, in particular and not any other Islamic philosopher?

In order to answer this question one has to dig deeper into the history of Islam from its beginning up to the end of the eleventh century. One has to give a brief account of a long history of atheism in the Islamic culture to find out the reason for that accusation. And this means that you cannot understand that culture without the concept of atheism. This concept, in its long history, has been used to abort any innovative idea which can go against the orthodox thought, or strictly speaking, against the fundamentalist trend that prevails all over the Islamic community.

First, it was used against those who believed in Manicheism which was influential from the third to the seventh century. Its defect lies in its belief that the cosmos is controlled by two powers: the power of darkness and the power of light and this belief goes against the strict sense of monotheism in Islam.

Second, it was used by the Mu'tazilites who made the official doctrine of Islam with the corresponding persecution of Muslims who refused to accept their doctrine. But the paradox of the adherents of their doctrine is that they were divided into twenty sects and each sect accuses the other sects of being atheists. And by time the concept of "zindiq" was imbued in the Islamic dogma meaning the refusal of any dogmatic element coming from outside.

Third, by the second half of the twelfth century Ghazali published his famous book entitled "The Incoherence of Philosophers" in which he declared the Greek philosophers should be discarded because they are atheists. And this statement became a trend and prevailed not only over the

East Arab but also over the Arab West. Consequently, there was widespread hostility against philosophy.

By the twelfth century Averroes appeared. It was by accident that he was a friend of Ibn Tufyl who was one of the advisors of the prince Abu Y'cub. Ibn Tufyl told Averroes that the prince took a decision to seek someone who can summarize Aristotele's books and expound them for the people to grasp them. Averroes accepted to do the job. From this anecdote it has been assumed that Averroes is a mere commentator. And this assumption has been confirmed due to the fact that most of Averroes' books had a title of either "brief" or "long" or "middle" commentary. But I disagree with this claim propagated by Gauthier and Gilson. As a proof of my disagreement I refer to four concepts implied in Averroes' logic and not in Aristotle's, that is, apostasy and interpretation, on one hand, and "the well grounded in science" and the "multitude" on the other.

Concerning the first two concepts Averroes introduced a new definition for the term interpretation, in his book entitled "The Decisive Discourse on the Continuity between the Law and Wisdom". He says that interpretation means "the extension of the significance of an expression from the real to metaphorical". According to this definition the sacred texts may have double meaning: apparent and inner. The reason for that lies in the diversity of people's natal capacities and the difference of their innate dispositions with regard to assent. Thus, unanimity is never determined with certainty. As a result we ought not to call a man unbeliever for violating unanimity in cases of allegorical interpretation.

Concerning the other two concepts it could be stated that Averroes has two logics: the logic of the multitude and the logic of men of science. The first is the logic of induction and the second is the logic of syllogism. He says: "Induction is more convincing than syllogism for it is based on the sensible, consequently, it is beneficial to the multitude and easier in argumentation. On the contrary, syllogism is less beneficial to the multitude and is more difficult in argumentation.

Therefore, its use is more beneficial to those who are expert in this art." By those he means men of science.

Despite this dichotomy between induction and syllogism Averroes does not consider it a dichotomy that is based on the discontinuity of both ends but on the continuity between both on the grounds that if the multitude are not governed by sensual pleasures they can reach the well grounded in

science, and in this case they will be able to use the concept of interpretation in grounded in science, and in this case they will be able to use the concept of interpretation in dealing with the sacred texts on condition that the theologians should be eliminated because they are hindrance against enlightening the multitude.

Now, the question is: Was Averroes able to achieve this task?

In other words: Was he able to convince the multitude?

My answer is in the negative because he was unaware of the necessity of a sequel to his book "The Decisive Discourse on the Continuity between the Multitude and the Well Grounded in Science".

The importance of such a book is due to the fact that apostasy will always be practised by the theologians against the multitude as long as the multitude continue to be under the control of the theologians.

Anyhow, Averroes was accused by the theologians of being atheist. Consequently, his books burnt. And from this incident Averroes became marginal in the Islamic history.

Here, Averroes' philosophy helped in pushing this secular culture to confront the religious authority which, in its turn, ordered Albert the Great and Thomas Aquinas to attack Latin Averroism, headed by Siger de Brabant, which emerged from Averroes' philosophy.

In December 1270, the Bishop of Paris Etienne Tempier condemned fifteen theories, thirteen of which were Averroist inspiration. Three of these were the most important.

Unity of active intellect Mortality of the soul.

Double truth.

Now, the question is: What does this condemnation mean?

Averroes, who is the cause of Latin Averroism, is not a mere commentator of Aristotele; his comments are different from Aristotle's ideas, and in this sense, we could claim that Averroes liberated the European spirit in the Renaissance from Aristotle as a frame of reference of religious thinking and transformed the Renaissance into Enlightenment. If you read Luther and Galileo you will grasp Averroes' spirit. Luther's motto: *sola scriptura* & free inquiry of the Bible, this motto means that Luther like Averroes, refers only to the holy book with the intention of using his reason to interpret the text without any other aid.

Concerning Galileo, if you read his letters to the grand Duchess Christine, you will see that he has been influenced

by Averroes' concept of interpretation when he says that "under the surface meaning of the words of biblical passages may contain a different sense. He is against those who stick to the literal meaning of the words of the Bible without the help of interpretation. Further on, he says "who would positively declare that the Bible has confined itself rigorously to the bare and restricted sense of its words. As for theory of truth Galileo uses the same words of Averroes: two truths cannot contradict one another.

You will find this same statement in "The Decisive Treatise". He criticizes the theologians à la même manière d'Averroes. He says: "It is the custom of the biblical scribes to deliver their judgements according to the commonly received opinions of their times".

In this context; "The Averroes & Enlightenment International Association" organized an international conference in Cairo in 1994 under the theme of "Averroes & Enlightenment". The same controversy which happened in Europe was repeated. From that conference on, the controversial dialogue continued stressing the political and ideological background against the different points of view.

In the year 1998 there was a rush of different gatherings in the Arab world to mark the eight-hundredth anniversary of Averroes' death and these celebrations took place in Tunis, Morocco, Syria and Lebanon but I was not invited to any of them.

Now, the question is: What remains of Averroes' philosophy to be adopted?

After Sept. 11th, 2001 with its drastic results in deepening the gap between the West and the Islamic community Averroes could be adopted as a bridge.

Moments et enjeux dans la vision de l'Islam dans l'Europe latine

Le monde arabo-musulman ne semble pas avoir vécu dans la mémoire et l'imaginaire occidentaux sur un mode univoque, constant ou homogène, mais sous des catégories plurales et des images variées et différenciées, toutes commandées par la nature des relations politiques et les épreuves des contextes historiques, comme nous essayerons de le montrer à travers un bref rappel des principaux moments et des enjeux dans la vision européenne de l'Orient et de l'Islam en général.

Antérieure à la formation de l'orientalisme "scientifique", ladite vision, présente dans les sensibilités et les perceptions, remonte déjà aux différentes périodes du Moyen Âge. En son sein surgissent deux événements décisifs: d'une part les guerres de croisades contre les lieux saints et les terres musulmanes en Orient, et d'autre part la Reconquista espagnole exacerbée par l'échec des croisés et la fin de leurs campagnes.

1 - Ayant renforcé l'Eglise et la Papauté dans les pays de la chrétienté latine aux dépens du pouvoir carolingien de l'Europe continentale, ces deux événements léguèrent aux chrétiens de tout bord -comme le reflète la chanson de Roland- une image fort négative des sarrasins ou mohométans, selon les appellations d'alors, ceux qui ont humilié la religion de la croix, occupé ses terres orientales, le sud de l'Espagne, des îles italiennes, ainsi qu'ils ont tenté auparavant de soumettre le sud de la Gaule. "L'Islam s'était introduit par la violence en Occident et cette constatation primitive imprégna résolument les mentalités médiévales à la manière d'une faute originelle" ⁽¹⁾.

Cependant, bien que cette image fût pétrie de rumeurs déformantes, incitant à la haine et au mépris de l'ennemi (Gentem perfidam Sarracenorum) ses émetteurs, en vertu de la logique de l'affrontement, du combat et de la quête de l'intérêt et du triomphe, étaient amenés à compenser l'ignorance par la pratique d'une connaissance plus proche de la réalité et du vrai. C'est cette connaissance qui donna lieu

progressivement à quelques rectifications positives, dont la plus poussée est la renonciation à jeter l'anathème sur l'Islam en le diabolisant, et ce au profit d'une image le présentant comme une hérésie chrétienne que les chrétiens eux-mêmes perçurent comme étant le moindre mal en regard de leurs propres scissions et de l'apparition de nouveaux pouvoirs spirituels concurrençant le Saint siège à Rome. Les musulmans, bien que demeurant en général des ennemis religieux et politiques, apparurent alors à la classe intellectuelle comme des gens utiles tant sur le plan scientifique que philosophique, puisque c'est grâce à ceux que l'Europe put connaître les legs des anciens, notamment les sciences et la philosophie grecques; comme ils sont par ailleurs utiles au plan commercial et matériel. Aussi est-il nécessaire de savoir cohabiter avec eux afin de sauvegarder les intérêts communs et un certain équilibre dans les relations politico-religieuses.

Ce tournant fut certes facilité par l'échec des croisades, attesté par la perte d'Acre en 1291 et nullement compensé par la victoire des espagnols sur les marocains à la même année, à Gibraltar, puisque cette victoire fut d'une part spécialement limitée et qu'elle annonça d'autre part l'émergence de conflits nationaux au sein du monde chrétien.

C'est ainsi que naquit la tendance à substituer à la guerre contre l'Islam l'effort missionnaire et à la peur de la "contagion du mahométisme" l'apprentissage de la langue arabe. Les deux figures de proue de ce tournant sont le philosophe anglais Roger Bacon (m. 1294) et le théologien catalan Raymond Lulle (m. 1316), dont les idées furent adoptées par le concile de Vienne en 1312 ⁽²⁾. Mais déjà dans la première moitié du XIIe siècle, l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable se plaignait, comme le rapporte G. Dugat, de la paresse de ceux qui ne connaissent que leur langue ⁽³⁾.

Les effets de cette tendance continuaient à ce faire sentir jusqu'au bas Moyen Age, à telle enseigne que Dante (m. 1312) dispense dans sa Comédie Divine Avicenne, Averroès et Saladin de l'enfer et les loge dans les limbes aux côtés des sages de l'antiquité. D'autre part, la baisse de tension dans l'affrontement avec l'Islam et l'exacerbation des conflits inter-chrétiens poussèrent un penseur anglais comme J. Wycliffe (m. 1384) à mettre l'accent sur la nécessité d'une réforme de l'Eglise elle-même comme condition sine qua non à toute lutte efficace contre les fidèles de l'Islam. Mais en tout état de cause, jusqu'au bas Moyen Age

l'intérêt pour la science des musulmans et leur héritage resta toujours vivace et s'accompagna d'une vulgarisation de la connaissance de l'Orient aux plans religieux, culturel et historique (4).

"Jusqu'au XIIIe siècle, l'Occident latin, comme le souligne Alain de Libera, est philosophiquement sous-développé" (5). "Quand ils parlent d'eux-mêmes, les médiévaux se désignent souvent du nom de Latini, les latins, à quoi ils opposent en général les Arabi, les gentes – les "gens" ou les "gentils" – et philosophi, les philosophes. L'identification entre Arabi et philosophi, qui rend quasi redondante l'expression de "philosophes arabes", doit retenir notre attention. Pour un théologien chrétien du XIIIe siècle, les philosophes par excellence ne sont pas les Grecs, mais les Arabes, ou plutôt les Grecs et les Arabes" (6). D'ailleurs pour s'en convaincre il suffit d'évoquer la présence dans le monde latin de philosophes et savants musulmans dont les noms ou parfois seulement les prénoms ont été formellement latinisés; en voici un échantillon fort représentatif (du IXe au XIIe siècles): Rhazès (ar-Razi), médecin et libre-penseur; Alhazen (Abû al-Hasan ibn al-Haytham), à qui l'optique médiévale doit beaucoup; Avicenna (Ibn Sina, voir ci-dessous); Avempace (Ibn Bajja) de Saragosse, auteur du fameux Régime du solitaire; Abubacer (Abû Bakr ibn Tofayl) de Cadix, dont le roman philosophique Hay ibn Yaqdhan (Le Vivant fils du Vigilant) aurait influencé Daniel Defoe, l'auteur de Robinson Crusoé; enfin Averroès de Cordoue (Ibn Roshd, voir ci-dessous).

Certes le temps ne nous autorise pas à examiner les œuvres de ces noms latinisés, mais aussi cette observation du savant Ernest Renan qui nous paraît historiquement juste: "Avempace et Abubacer ne sont cités (dans le monde latin) que d'après Averroès. Al-Kindi, Alfarabi, Avicenne, Kosta ben Luca, Maimonide, ne semblent guère avoir été lus qu'au XIIIe siècle. Au XIVe, Avicenne et surtout Averroès tiennent lieu de tous les autres; au XVe enfin, Averroès reste le seul interprète de la philosophie arabe" (7).

Que dire de ces deux finalistes dans le monde latin: Avicenne et Averroès?

"C'est Avicenne, non Aristote, note A. de Libera, qui a initié l'Occident latin à philosophie" (8). Quant à la traduction d'Avicenne en latin, c'est à Tolède du XIIe siècle qu'elle fut menée par Dominique Gondisali (un chrétien) qui réalisa sa tâche à partir de la traduction castillane faite par le juif Ibn Dâwûd. De son côté, E. Renan avait reconnu auparavant

que "Albert le Grand doit presque tout à Avicenne (et) Saint Thomas d'Aquin doit presque tout à Averroès" ⁽⁹⁾. "Le premier introducteur d'Averroès chez les Latins, au dire de cet érudit, paraît avoir été Michel Scot, attaché à la maison de l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen.

Dans le monde musulman ou même dans son milieu maroco-andalou, Averroès ne fit pas école. En revanche, en Europe, il eut une destinée curieuse et par endroits paradoxale: les archevêques de Paris, Canterbury et Oxford du XIIIe siècle interdirent- comme les juristes musulmans andalous avant eux- la lecture de l'œuvre d'Averroès. Au Languedoc, l'hérétique Breuil fut brûlé vif pour avoir traduit quelques textes du philosophe cordouan. Cependant, cela n'empêchera pas ce dernier, à titre posthume, de faire école dans le monde latin, et c'est ce qu'on baptisa du nom "averroïsme". C'est ainsi que ladite œuvre- tout en ayant fait l'objet d'attaques virulentes de la part de R. Lulle et des dominicains – eut une influence notable sur des disciples dévoués ainsi que sur des continuateurs critiques, et ce depuis Maïmonide jusqu'au milieu du XVIIe siècle avec l'Ecole de Padou (dont le dernier représentant est Cremonini) en passant par Roger Bacon, Albert le Grand, Saint Thomas d'Aquin. Celui-ci, par exemple, est largement redevable à notre philosophe-commentateur pour son appropriation de l'aristotélisme, bien qu'il n'utilisât ce système que comme référence rationnelle qui n'a comme légitimité ou raison d'être qu'en se mettant au service de la foi évangélique chrétienne. Et en cela, Saint Thomas se montra d'une fidélité sans faille aux fondements de cette foi, c'est-à-dire la création ex-nihilo, l'unité de l'âme et du corps, l'éternité des âmes individuelles. Fondements dont l'analyse se trouve confinée dans l'œuvre de notre théologien: Sur l'unité de l'Intellect ou contre Averroès (lequel sur ce thème et bien d'autres serait resté aristotélien). C'est ainsi que naquit le thomisme comme école dont la doctrine fut adoptée par l'Eglise officielle dès le début du XVIe siècle.

Sur Avicenna: jeune prodige qui put, grâce à son immense curiosité intellectuelle, assimiler l'essentiel du savoir encyclopédique de son temps, où Galien, Ptolémée, Platon et Aristote servaient de guides incontournables. Travailleur acharné, il partageait son temps hors-loisirs entre ses recherches scientifiques et philosophiques et son activité de ministre et de médecin au service de quelques princes persans de l'époque.

Dans sa biographie, riche en couleurs, on ne relève

jamais assez des traits pathétiques qui sont, à mon sens, dignes de méditation attentive. En voici, peut-être, les plus touchants:

- Pour comprendre l'Organon d'Aristote, comme pour composer ou réviser ses écrits, il n'hésitait pas, seul ou avec ses disciples, à boire du vin pour "aiguiser, dit-il, les ressorts de mon esprit..." Et la musique aussi, pour ce mélomane patenté, était souvent de la partie.

- Ayant eu avec la Métaphysique d'Aristote des difficultés de compréhension que moult lectures n'ont pu résoudre, il ne parvint à pénétrer son univers conceptuel et mental que grâce à un commentaire de Fârâbî qu'un crieur au marché du livre lui avait vendu à bas prix. Grande alors fut sa joie et tout autant sa charité envers les pauvres.

- Boulimique, il le fut aussi de la vie et de ses plaisirs. Son hédonisme dépassa en variété et certainement en intensité celui du prophète de l'Islam, en cela qu'il ajoutait à son palmarès, outre les parfums et les femmes, l'amour de la poésie, de la musique et du vin. Certes, sa religion interdisait la consommation d'alcool, mais il pensait qu'un sage comme lui en sera tout excusé au Jour du Jugement, vu que, contrairement au commun des mortels, il n'en usait que pour la bonne cause... Quant à la prière, il en faisait aussi son affaire, mais souvent pour des raisons peu ordinaires: appeler Dieu dans ses mosquées à la rescousse pour comprendre ou résoudre des questions de logique, comme trouver le moyen terme d'un syllogisme; ou bien pour le remercier d'avoir répondu à ses doléances et suppliques émanant de sa volonté de savoir.

- Parmi les péripatéticiens musulmans, Avicenne fut le seul à vouloir, dans sa phase de maturité, s'affranchir de la tutelle aristotélicienne. L'immense projet auquel il s'attacha désormais consistait dans l'élaboration d'une philosophie personnelle adaptée aux problèmes nouveaux de son monde. Il la baptisa "La philosophie orientale" et lui consacra vingt volumes du nom Le livre du jugement impartial. Malheureusement cette somme encyclopédique disparut lors d'une expédition punitive de l'émir de Hamadan (son ancien protecteur) contre l'émir d'Ispahan. Nous n'en gardons aujourd'hui que quelques fragments, telle La logique des Orientaux où l'on peut lire en introduction: "Toute sa vie, le péripatéticien musulman fut occupé de ce qui a été dit, sans se donner un répit pour réfléchir; et s'il en trouvant l'occasion, il ne se permit pas à lui-même de considérer ce que les anciens Grecs avaient dit comme quelque chose qui

pourrait être augmenté, réformé ou révisé."

- A la perte tragique de son Livre, Avicenne ne survivra pas plus de sept ans. L'état de son ancien ulcère d'estomac, causé par ses excès de bon vivant, connut une aggravation qui réduisit toute sa pharmacopée à néant. En proie à une crise d'épilepsie aiguë suivie de souffrances intenses, il mourut en 1037 dans la force de l'âge, à 53 ans. Son œuvre philosophique, Le livre de la guérison, nourrira la pensée latine jusqu'au bas Moyen-Age; quant à son œuvre en médecine (Le Canon), elle connaîtra un vif intérêt parmi les philosophes et les médecins latins, jusqu'à la Renaissance européenne et au-delà.

Sur Averroès: passionné par la connaissance, il pratiquait la recherche philosophique comme ascèse continue dont il n'interrompt momentanément le cours qu'à deux occasions: le jour de son mariage et le jour du décès de son père. Répondant à une requête du sultan marocain Abû Ya'qûb, il s'employa à faire le point, par l'abrégé et le commentaire, sur l'état des lieux du savoir humain incarné par l'aristotélisme. Vaste programme qu'il mena tant bien que mal sous le signe d'une période de mélancolie et de trouble! Le sentiment vif qu'il avait de vivre la fin d'une époque l'amena à parer au plus pressé, à sauver ce qui pouvait l'être, comme s'il y avait le feu à la maison. Son activité philosophique fut alors orientée vers ce qu'il pensait être une connaissance démonstrative (c'est-à-dire ni rhétorique ni dialectique) dont le premier Maître, Aristote, est le grand initiateur attrité. Cette connaissance, nourrie chez notre commentateur-philosophe de l'idéal d'essentialité et de rigueur, était de nature à balayer dans son exercice les discours de bon nombre de théologiens et de juristes maroco-andalous de son temps. La Reconquista ibérique se faisant de plus en plus pressante, ces derniers n'eurent aucune peine à comploter contre leur pourfendeur auprès du sultan marocain al- Mansour qui, peut-être à contre-cœur, ordonna de l'exiler pour un temps à Lucena et de brûler ses livres exceptés les écrits "utiles" d'arithmétique et de médecine.

Jusqu'au soir de sa vie, Averroès rêvait encore d'avoir un temps à lui, libéré de tout lien et de tout engagement, fussent-ils avec Aristote, et ce pour enfin accoucher de ce livre profond qui hantait souvent ses rares moments de recueillement et de répit, et que la mort est venue lui en interdire l'accès.

2 - Le désintéressement de l'Europe à l'égard des arabes et de leur religion vers la fin du Moyen Age fut un indi-

ce de l'attitude de dénégation qu'elle adopta au siècle de la renaissance envers eux et notamment envers leur rôle traditionnel dans la transmission de l'héritage grec ancien. Chez les intellectuels de ce siècle, les arabes n'occuperont plus le passage obligé vers la philosophie et les sciences grecques, surtout après qu'ils eurent toute latitude d'accéder directement aux textes originaux existants et donc de pourfendre l'authenticité des traductions arabes à travers le syriaque. Hormis donc la maintenance de l'Orient comme source d'inspiration dans des œuvres littéraires, il ya lieu de dire que la principale caractéristique du XVIe siècle européen est l'indifférence sinon le dénigrement à l'égard de l'Islam et des apports arabes spécifiques. Attitude qui serait explicable par la prise de conscience de l'inanité de l'évangélisation en Andalousie dès la chute de Grenade entre les mains des chrétiens en 1492. Il s'ensuivit un déclin de l'image des arabes, exprimé par le retrait progressif du mot "sarrasin" au profit de l'image du turc devenant synonyme de l'essence islamique.

Tel était donc l'orientation générale au siècle de la renaissance, cependant il est à noter que l'humanisme de l'époque permit, surtout vers le milieu du XVIe siècle, à quelques férus de culture universelle (sans rapport aucun avec les missionnaires) de réactiver les études islamiques, études auxquelles on consacra une chaire au collège de France en 1539. Parmi eux, outre quelques noms Hollandais, allemands et autrichiens, signalons deux encyclopédistes français, G. Postel (m. 1581) le premier titulaire de ladite chaire, et son disciple J. Scaliger (m. 1609). D'autre part, vers la fin du siècle, l'œuvre médicale d'Avicenne connut un regain d'intérêt, ainsi que les travaux des mathématiciens et géographes arabes édités en caractères arabes par l'imprimerie de Ferdinand de Médicis, cardinal et grand duc de Toscane.

3- Au XVIIe siècle l'Europe s'intéressa de nouveau aux choses de l'Orient et de l'Islam, non seulement au plan de la création littéraire avec Molière, Corneille, Racine et avant eu Shakespeare, mais aussi dans le domaine des projets de connaissance spécialisée, répondant d'une part à l'émergence des états européens centralisés et leurs besoins de développement économique, et d'autre part au nouveau péril islamique incarné tout particulièrement par l'empire ottoman. Ainsi furent créées, à l'instar du collège de France, des chaires d'études orientales et turques dans les universités de Leyde, Rome et Oxford...

Le trait dominant du XVII^e siècle, surtout dans sa deuxième moitié présageant la mentalité des Lumières, réside grosso modo dans l'affaiblissement de la hantise religieuse, qu'explique à coup sûr la prise de conscience chez les savants et intellectuels de la relativité des croyances et des doctrines et donc de l'absurdité des guerres de religions. C'est dans ce climat propice que B. d'Herbelot (m. 1695) eut à rédiger sa Bibliothèque orientale et A. Gall (m. 1717) sa fameuse traduction des Mille et une nuits qui véhiculera sur l'Orient des images exotiques alléchantes dont les effets persistent jusqu'à nos jours.

4 - Au siècle des Lumières, celui du laïcisme et du rationalisme et donc de l'anti-cléricalisme et de la lutte contre l'obscurantisme moyenâgeux, apparurent des tentatives chez des essayistes et philosophes de revaloriser l'Islam et de l'étudier en dehors de tout fanatisme doctrinal et tout préjugé déformant. Mieux encore, certains d'entre eux vouèrent à l'Islam une admiration particulière en le présentant comme une religion "naturelle" fondée sur la raison et la tolérance, autrement dit sur le déisme, maître mot de l'idéologie des Lumières en France et de l'Aufklärung en Allemagne. La raison de cette orientation, au dire de certains historiens, réside dans le fait que la Turquie était devenue une terre d'asile des minorités pourchassées par la chrétienté catholique et orthodoxe. Cette tendance était lisible dès la fin du siècle précédent et le début du XVIII^e chez deux français comme Richard Simon⁽¹⁰⁾, Lierre Bayle⁽¹¹⁾ et chez l'arabisant hollandais Adriaan Reland⁽¹²⁾, comme elle prévaudra après non seulement chez des penseurs et écrivains, tels Leibniz, Henri de Boulainvilliers⁽¹³⁾ et en sens Voltaire,⁽¹⁴⁾ mais même au sein des cercles des spécialistes de la traduction du Coran, de l'histoire de l'Islam et de la littérature arabe, tels les deux anglais Georges Sale (m. 1736) et Simon Ockley (m. 1720), l'allemand Reiske (m. 1774) et le français Edouard Gibbon (m. 1794).

Supériorité de l'Orient musulman sur l'Occident chrétien, "Mahomet" un législateur tolérant et sage: ce sont les deux éléments constitutifs de la nouvelle image en vogue dans les milieux du XVIII^e siècle, à telle enseigne que des particularités orientales négatives, principalement le fanatisme et le despotisme, n'étaient plus l'objet de critiques vigoureuses et sévères comme par le passé, mais trouvaient même des explications qui en atténuaient ou relativisaient la portée, tels les facteurs géographiques et sociaux chez un Montesquieu par exemple...

Soulignons aussi au compte du siècle en question que la perception européenne de l'Islam principalement turc s'étend également dans une certaine mesure à l'élément persan, décourant ainsi "l'érotisme oriental" tant apprécié par la culture de l'époque et annonçant l'engouement romantique pour la vie et les choses des orientaux. En outre, au cours du même siècle, l'encyclopédisme s'ancra davantage en donnant naissance aux travaux de Volney (m. 1820) dont le principal, *Voyage en Syrie et en Egypte* (1787), est considéré comme une source de premier plan quant à l'ampleur de ses informations et sa valeur sociologique utilitaire. Bien que l'auteur le construisît sur une logique dualiste "eux et nous", il tend cependant, critiquant Montesquieu, à minimiser l'influence du climat sur les coutumes et les comportements, comme il se montre très conscient du but de sa description qui n'est autre que la connaissance ab-intra des peuples et des facteurs agissant sur leur existence ⁽¹⁵⁾. L'ouvrage de Volney, faut-il le signaler, a beaucoup servi aux préparatifs de la campagne napoléonienne en Egypte (1798), et puis à la rédaction de la grande encyclopédie *Description de l'Egypte* (1809-1822).

5 - Au XIXe siècle, qu'on considère à juste titre comme le siècle de l'orientalisme spécialisé, dès le cadre de l'Europe latine, l'intérêt romantique pour l'Orient s'accrut avec des écrivains illustres comme Goethe, Nerval, Hugo, Chateaubriand, Flaubert et d'autres. Ce genre d'orientalisme littéraire, bien que se situant en deçà de la connaissance rigoureuse et objective, eut à exercer – à cause de son exotisme florissant- une forte influence sur la production d'images spécifiques de l'Orient et leur diffusion parmi un large public de lecteurs et de lettrés. Quant à l'orientalisme proprement dit - pour lequel le gouvernement de la Convention Nationale, mû par des motifs politiques et commerciaux, a construit l'Ecole des langues orientales vivantes à Paris en 1795 - il prit une forme institutionnelle, concrétisée par la pluralité des sociétés et des publications dont on peut citer à titre d'exemples: la Société asiatique fondée à Paris en 1822 et son périodique *Journal asiatique*; le Journal of the royal asiatic society of Great Britain and Ireland publié en 1834 par ladite société (fondée en 1823); *American Oriental Society* (1842); etc. Tout ce mouvement fut accompagné de congrès orientalistes dont le premier se tint à Paris en 1873, suivi de seize autres jusqu'à la première guerre mondiale.

Les deux noms les plus représentatifs des tendances de

l'orientalisme de l'époque sont sans conteste Silvestre de Sacy (m. 1838) et J. von Hammer Purgstall (m. 1856). Le premier, un français, est considéré comme le maître de l'orientalisme des hauts postes qu'il occupa sous Napoléon ou sous le roi Louis-Philippe, et surtout en raison des efforts soutenus qu'il fournit dans l'édition de textes arabes et persans, littéraires et historiques, ainsi que dans l'enseignement didactique comme le teste son ouvrage pionnier, grammaire arabe à l'usage des élèves de l'Ecole spéciale. Le second orientaliste, diplômé de l'Académie orientale de Vienne, bien que moins rigoureux que de Sacy, eut cependant à jouer en Autiche et dans les pays germanophones un rôle actif dans la diffusion des connaissances orientales à travers ses multiples traductions et éditions critiques et ses contributions dans Mines de l'Orient (Fundgruben des orientis, 1809 - 1818) considérées comme la première tribune orientaliste spécialisée en Europe. Il eut à son actif deux ouvrages monumentaux: Histoire de l'Empire ottoman (en dix volumes) et Histoire de la littérature arabe (en sept volumes).

L'orientalisme du XIXe siècle, au sens strict, se distingue certes par son érudition et sa rupture avec les présupposés théologiques d'antan; cependant, sur le plan de la pensée, il ne put se départir d'une certaine étroitesse d'esprit, puisque ses sujets de prédilection ne sortent pas du cadre des époques "classiques, et ses méthodes du positivisme historique et de la philologie. Nous n'en voulons pour preuve que l'ouvrage en deux volumes de J. Mohl, Vingt sept ans d'histoire des études orientales, qui est un ensemble de rapports annuels présentés devant la société asiatique à Paris sur les travaux des orientalistes entre 1840 et 1867.

Dans ces rapports apparaît l'esprit de cette période, qui est celui de l'orientalisme traditionnel hanté par le fétiche du détail et empêtré dans des tâches monographiques infinies dans lesquelles les synthèses et les résultats généraux semblent dépendre de fins constamment ajournées ⁽¹⁶⁾.

Rien d'étonnant à ce que les orientalistes du siècle passé demeurent prisonniers d'une méthodologie positiviste et d'une théorie de la connaissance spontanée et non-pensée. Ceci non seulement parce que les sciences humaines étaient encore à leurs débuts, mais aussi parce que l'Europe, surtout depuis le milieu du siècle, prenait conscience dans ce qu'on baptisa la question orientale de la faiblesse de l'Orient, incarnée dans ce qu'on surnomma, selon le mot très célèbre de Nicolas I, "l'homme malade, très

malade”, c’est à dire le pouvoir ottoman décadent. En effet, celui commençait à être amputé même de certaines possessions centrales après avoir perdu sa domination sur les Balkans et la Grèce, entrant ainsi, tout comme l’Iran, sous les protectorats européens ascendants et compétitifs... D’autre part, la supériorité décisive de l’Europe occidentale s’est confirmée par la conquête d’Alger par les Français en 1830, l’occupation d’Aden par les anglais et par la colonisation dès 1881 de l’Egypte par ces derniers et celle de la Tunisie par les premiers. Face à ce nouveau flux impérialiste, comme le souligne à juste titre M. Rodinson: “L’Orient voué de toute évidence à la suprématie européenne, peut-être même à l’européanisation à plus ou moins longue échéance, attendrit par sa faiblesse même. Sa férocité ne vaut même plus l’indignation. Il est facile et agréable d’accorder les honneurs de la guerre l’ennemi qui capitule. La barbarie devient un trait de moeurs devant laquelle on peut sans danger s’extasier”⁽¹⁷⁾.

En conclusion, comme s’accordent à le dire plusieurs chercheurs contemporains, l’arabo-musulman que l’Europe médiévale considérait comme un ennemi redoutable avec lequel il fallait compter, est apparu jusqu’au siècle des Lumières et de la Révolution française comme un homme à part entière, en dépit de ses cotés négatifs, alors qu’avec l’orientalisme du XIXe siècle il se transforma en un objet spécifique, figé dans l’image de l’home-islamicus. Ce tournant s’explique en partie par l’impact de l’histoire des religions et des langues, l’évolutionnisme biologique et l’anthropologie physique sur les orientalistes qui ont ainsi élaboré leurs études de l’héritage oriental en fonction d’une primauté religieuse, linguistique ou ethnique, ne pouvant par là-même intervenir dans les questions du présent que d’une façon maladroite ou nuisible. L’exemple sur ce plan en a été donné par E. Renan (m. 1892), le tenant de la supériorité culturelle des aryeens sur les sémites, ainsi que par le hollandais C. Snouck Hurgronje (m. 1936) et l’allemand K.H. Becker (M. 1933), tous deux ayant servi dans l’administration coloniale de leur pays et lutté contre les mouvements “fondamentalistes” au nom d’un certain refus de l’omniprésence du passé et de l’Etat théocratique.

Note additive:

Au XXe siècle, durant ses trois ou quatre premières décénies, l’orientalisme est resté empreint d’eurocentrisme, c’est à dire de cette idéologie

fondée sur l'exemplarité et l'universalité du modèle culturel européen, ainsi que sur la marginalisation ou le mépris de tout autre modèle. Idéologie à laquelle adhéraient - comme l'ont montré N. Daniel et A. Hourani - tant les chercheurs laïcs que les missionnaires chrétiens. Ceux-ci trouvaient dans l'eurocentrisme une occasion rêvée de reprendre du service, réfutant l'Islam par des arguments médiévaux et préparant l'évangélisation des colonisés et leur entrée salutaire dans la religion de l'Eglise; quant aux autres, ils tenaient à ce même eurocentrisme, considérant ouvertement ou implicitement que son origine remonte à la civilisation grecque et à la race aryenne, et donc ne doit rien aux religions monothéistes de l'Orient, ni à la pensée sémitique en général.

Les orientalistes ne commencèrent à se dessaisir de ces images et préjugés scientifiquement non-fondés que sous les effets conjugués de facteurs dont on peut citer les plus marquants:

a - L'une des conséquences des deux guerres mondiales est la mise à rude épreuve de la confiance de l'homme occidental en sa supériorité culturelle et rationnelle, suivie d'une prise de conscience de la relativité de ses positions et valeurs; relativité d'ailleurs illustrée par les scissions et contradictions de ses ordres, social, économique et même militaire...

b - Le développement des mouvements de libération nationale, dont les succès contre les poussés colonialistes conduisirent au bouleversement de l'objet de la connaissance orientaliste et firent que: "depuis 1945, ce n'est pas seulement le "terrain" qui lui échappe, mais aussi les "hommes", hier encore "objet" d'étude et, désormais, "sujets" souverains" (19).

c - Les progrès des sciences humaines (sociologie, psychologie, démographie, économie et linguistique) supprimèrent l'hégémonie des méthodes orientalistes traditionnelles, inspirées de l'histoire textuelle et de la philologie et ouvrirent les yeux des nouveaux chercheurs sur des problématiques et questions interpellant la culture et la société dans leurs dimensions historiques et totales.

Depuis le milieu de ce siècle, il est apparu clairement que la maintenance de l'orientalisme sous une forme ou une autre dépendait de la prise en compte des facteurs suscités et du renouvellement de ses capacités cognitives et imageantes dans des cadres coopératifs et interdisciplinaires. Bien que la lenteur et l'hésitation marquent encore le recyclage d'un certain nombre de nouveaux orientalistes, il est des indices qui montrent que l'orientalisme traditionnel est en passe de perdre presque tout ses cartes et positions, et ce au profit d'un autre genre d'orientalisme, embrassant des problématiques et méthodes nouvelles et renvoyant contre vents et marées (racisme, xénophobie, etc.) des images d'un autre, sujet et non plus objet, différent sans être sauvage, semblable, sans être double ou anodin.

Notes

(1) Philippe Sénac, *L'Image de l'autre. Histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Flammarion, 1983, p. 36. Roland Clame: "Le tort aux païens (les Sarrasins), aux chrétiens le droit"

(2) Voir R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard. Univ. Press, 1962.

(3) G. Dugat, *Histoire des Orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle*, éd. Adrien-Maisonneuve 1868-1870, E. I. p. XV.

(4) Pour plus de détails, voir notamment A. Ducellier, *Le Miroir de l'Islam, musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Age (VIIe-XIe siècles)*, Paris, Julliard 1971; D.C. Munro, "The Western Attitude toward Islam during the period of the Crusades" (in *Speculum*, 6, 1931).

(5) A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, éd. Seuil, Paris, 1991, p. 103.

(6) *Ibid.*, p. 110-111.

(7) E. Renan, Averroès et l'averroïsme, éd. Maisonneuve-Larose, Paris, 1997, p. 154.

(8) A. de Libera, Penser au Moyen Age, op. cit., p. 112.

(9) E. Renan, Averroès et l'averroïsme, op. cit., p. 171.

(10) Auteur de Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant, Francfort, 1684.

(11) Auteur de Dictionnaire historique et critique ... éd. 1697, où on peut lire un article descriptif soucieux d'objectivité sur "Mahomet".

(12) Auteur de De religione mohammedica..., Utrecht, 1705.

(13) Auteur de Vie de Mahomet, éd. 1730.

(14) La position de Voltaire oscillait entre l'éloge du prophète de l'Islam dans Essai sur les Moeurs (chap. VI, XXVII, XLIV) ou dans l'article "Mohétans de son Dictionnaire philosophique et le procès d'imposture comme c'est dans la pièce Mohomet, Première oeuvre en la matière qu'il présente par une lettre au pape Benoit XIV disant de l'Islam, "una falsa et barbara setta" (in Oeuvres complètes, t. IV, Paris 1877, p. 101).

(15) Voir Volney, Voyage en Syrie et en Egypte, in Oeuvres complètes, Paris 1821, t. III, p. 291.

(16) F. Muhl, Ving-sept ans d'histoire des études orientales, éd. Renwald, Paris 1879-1880, t. I, p. 5-6.

(17) M. Rodinson, La fascination de l'Islam, éd. Maspero, Paris 1980, p. 84.

(18) A. Abdel-Malek, "La crise de l'orientalisme", in La dialectique sociale, Le Seuil, Paris 1972 p. 79.

Una perspectiva histórica sobre las relaciones entre el mundo islámico y el mundo latino: el derecho de los tratados y los Impius Foedus en el Alto Medievo

Introducción

El objetivo de esta intervención es ofrecer una breve panorámica sobre las relaciones entre el mundo islámico y el mundo latino en los siglos IX y X, dedicando una particular atención al fenómeno de las invasiones de los "sarracenos" en el Sur de Italia. En esta perspectiva, al análisis se desarrollará a la luz de los preceptos coránicos sobre el derecho de los pueblos y el derecho de los tratados vigentes en aquella época en la Republica Christiana. Se examinarán, en concreto, las alianzas llevadas a cabo entre sultanos árabes y reinos cristianos en el periodo del Alto Medievo, así como la reacción del papado a tales iniciativas, denominadas por éste "Impius Foedus".

La primera parte de esta intervención se dedica al estudio de la génesis del derecho internacional en el mundo islámico. Como se podrá constatar en este análisis éste, está ampliamente influido por diferentes citas del Corán y de la tradición jurisprudencial de las escuelas islámicas. Es posible afirmar, en este sentido que materias tales como la consecución de tratados internacionales, la condición jurídica y el trato de los extranjeros, el derecho de la paz y de la guerra, están directamente concebidos y textualizados por el texto sagrado islámico.

El proceso de expansión musulmana iniciado justo después de la muerte del Profeta Mahoma, llevó a que estos principios coránicos sobre los derechos de los pueblos, fueran aplicados en las relaciones entre el mundo islámico y las sociedades con las que el propio proceso de expansión musulmana mantenía contactos, tanto de carácter pacífico como bélico. En el proceso de la arriba citada expansión, los territorios pertenecientes al Imperio Romano, en el Norte de Africa y en el Sur de Europa y al Imperio Bizantino se vuelven objetivo de un proceso de continuas invasiones.

En el caso específico itálico, examinado en la segunda parte de esta intervención, la presencia ocasional de los “sarracenos” se hace sentir ya desde el siglo IX, mientras que el verdadero proceso de invasión de la península y de las islas sicilianas, se inicia solamente en la segunda mitad del mismo siglo. Es entonces cuando los “sarracenos” llevan a cabo unas importantes alianzas bélicas con los estados cristianos de Nápoles, Salerno, Capua, Gaeta y Amalfi. Alianzas que tienen particulares efectos en el frágil contexto del Alto Medioevo itálico. Los musulmanes, gracias al importante apoyo de los italianos, logran potenciar no sólo su poder estratégico-militar, sino también el político. En ese escenario, estas alianzas pasan a ser una grave amenaza tanto para los pueblos que habitaban en el sur de la península⁽¹⁾, como para el equilibrio político de toda la región⁽²⁾.

1. Los Preceptos Coránicos sobre el Derecho de los Pueblos⁽³⁾

Antes de entrar en el análisis histórico-jurídico de estos verdaderos tratados internacionales, se tratará de examinar algunos aspectos del derecho islámico de los pueblos.

Como todas las grandes doctrinas religiosas monoteístas, la doctrina islámica ha generado a lo largo de su historia, numerosas normas dirigidas a normalizar la vida en sociedad. En esta perspectiva, una de las particularidades que caracteriza la doctrina islámica es su universalismo original, presente en buena parte del Corán. Un universalismo que prevé normas de interacción no solamente entre fieles, sino también entre fieles e infieles.⁽⁴⁾

La misma concepción universalista ha condicionado profundamente el derecho musulmán⁽⁵⁾. En este sentido, es posible afirmar que toda la shari'at⁽⁶⁾ es considerada como una especie de ley universal, de la que el derecho de los pueblos⁽⁷⁾ constituiría tan sólo una de las componentes. En esta perspectiva, las normas de esta rama del derecho, se las considera parte de una construcción jurídica históricamente consolidada por la tradición profética.

a) El derecho de los tratados

Un primer punto importante que ha de ser subrayado al hablar de tratados es, que tanto la doctrina como la tradición islámica, consideran como fundamentos jurídicos las

referencias en materia presentes en el Corán. En este ámbito, como afirma Sobhi Mahmassi⁽⁸⁾, se recuperan varios tratados⁽⁹⁾ que ya en su tiempo el Profeta Mahoma había estipulado para celebrar la paz y para normalizar el trato de individuos no musulmanes en territorios islámicos⁽¹⁰⁾. La tradición histórica musulmana ya indica que los sucesores directos del Profeta – los califas – han seguido el ejemplo, dando continuidad a la tradición de establecer tratados⁽¹¹⁾. En este contexto es significativa la afirmación de Ahmed Rechid, que cita entre las motivaciones para la aceptación del dominio musulmán por parte de las poblaciones del Medio Oriente, la buena fama de la que gozaban los árabes para mantener los compromisos que asumían⁽¹²⁾.

Es significativo además, el hecho de que el respeto de las obligaciones asumidas en el ámbito del derecho de los tratados haya sido subrayado en varios versículos del Corán que, directa o indirectamente, vienen mencionadas. El primer versículo donde se refleja esto, se encuentra en el capítulo V del Corán, en el que se expresa la necesidad del respeto de las obligaciones que conlleva un pacto de ayuda recíproca entre musulmanes en caso de violación de la ley divina: “Ayudaos unos a otros a practicar la piedad y el temor de Alá, no el pecado y la violación de la ley. ¡Y temed a Alá! Alá castiga severamente (...)”.

El respeto de las alianzas se prevé de manera más amplia en el versículo 91 del capítulo XVI: “Cuando concertéis una alianza con Alá, sed fieles a ella. No violéis los juramentos después de haberlos ratificado. Habéis puesto a Alá como garante contra vosotros. Alá sabe lo que hacéis”. Este principio es enfatizado en un párrafo del versículo 34 del capítulo XVII: “¡Cumplid todo compromiso, porque se pedir cuenta de él!”.

Vienen a refozar estas interpretaciones los versículos 58⁽¹³⁾ y 72⁽¹⁴⁾ del capítulo VIII y el versículo cuarto⁽¹⁵⁾ del capítulo IX del Corán.

b) El jus ad bellum

También el derecho de la guerra y de la paz, es regulado por los textos sagrados islámicos. Esto es así, porque en la doctrina islámica la guerra puede ser condiderada un instrumento para el establecimiento de la paz(16). Principalmente tratándose de guerras indumentadas con significados religiosos⁽¹⁷⁾.

En esta perspectiva, es posible afirmar que las corrien-

tes que trajeron las tropas musulmanas en la Europa mediterránea durante el Alto Medievo, se referían ideológicamente a esta búsqueda de la paz universal por medio de la imposición a los infieles de los preceptos del Corán, como religión y como sistema de organización socio-política⁽¹⁸⁾.

Esta concepción religiosa de la guerra está prevista en varios fragmentos del Corán. Las referencias a la *jihad*, o guerra santa, están presentes en los versículos 216(19) y 244 del capítulo II. En este último se afirma claramente: “¡Combatid por Alá y sabed que Alá todo lo oye, todo lo sabe!”.

En el versículo 78 del capítulo XXII se encuentra otra significativa previsión en materia: “¡Luchad por Alá como Él se merece! Él os eligió y no os ha impuesto ninguna carga en la religión! ¡La religión de vuestro padre Abraham! Él os llamó ‘musulmanes’ anteriormente y aquí, para que el Enviado sea testigo se vosostros y que vosotros seáis testigos de los hombres. ¡Haced la *azalá* y, dad el *azaque*! ¡Y aferraos a Alá! ¡Él es vuestro Protector! ¡Es un protector excelente, un auxiliar excelente!”.

Otras menciones acerca de la *jihad* se hallan en el versículo 167⁽²⁰⁾ del capítulo III y en los versículos del 41 al 45⁽²¹⁾ del capítulo IX del libro sagrado de la religión islámica.

Un análisis más ampliado y exhaustivo de la doctrina islámica del derecho de los pueblos nos permite llegar a tres principios importantes⁽²³⁾ que la regían en la época de la Edad Media. Estos son: la “concesión de seguridad”, “la incorporación en el Islam” y el “tratado”. El primer principio se refiere a la posibilidad de que se concediera a los infieles, la suspensión de la “guerra santa”, permitiéndoles mantener relaciones comerciales con las poblaciones musulmanas⁽²⁴⁾. El segundo principio permitía a los demás “pueblos del Libro”, es decir, judíos y cristianos, de incorporarse al Islam (una especie de ciudadanía limitada). El tercero y último principio relativo al tratado, permitía se estipulasen tratados entre pueblos musulmanes e infieles. Las bases de este principio estaban ligadas a la tradición según la cual el Profeta⁽²⁵⁾ habría permitido tales tratados, solamente si se estipulaban por tiempo determinado y si eran motivados por una real necesidad o utilidad. Las consecuencia de la utilización con fines bélicos de este último

principio, será el tema del próximo capítulo de este trabajo.

2. La Republica Christiana y los Impius Foedus

Como se ha mencionado anteriormente, durante el siglo IX las tropas sarracenas llegan a las costas itálicas. De las primeras rápidas incursiones, a principio del siglo, se pasa a un verdadero proceso de invasión⁽²⁶⁾, con el posterior establecimiento de comunidades musulmanes y la imposición de un nuevo orden político⁽²⁷⁾ en los territorios invadidos⁽²⁸⁾. En este mismo ámbito, surgen también las alianzas con algunos estados cristianos, con el fin de hacer la guerra con otros estados cristianos⁽²⁹⁾.

La comprensión del contexto en el cual, en la Edad Media han sido establecidos estos tratados con finalidades bélicas entre mundo latino y mundo islámico, pasa necesariamente por la postura asumida por la Iglesia Católica en esta materia. Esto sucedía gracias a la fuerza del poder temporal del papado sobre la política de los Estados pequeños, que en el primer periodo del Alto Medievo, han ocupado los territorios dejados por el Antiguo Imperio.

Es importante subrayar en este sentido, que la agregación de estos pequeños Estados feudales bajo la autoridad del pontífice, ha llevado al origen y formación de un marco fundamental para el nacimiento de una verdadera comunidad jurídica internacional, reconocida como Republica Christiana⁽³⁰⁾. El hecho de que estos Estados se hayan encontrado y relacionado entre ellos a través de una sola religión, el cristianismo, y por un solo elemento de cohesión política, la Iglesia, ha creado los fundamentos necesarios para la parcial unificación del particularismo, surgido con el nacimiento de estos Estados y el universalismo transmitido por la cultura romana⁽³¹⁾.

Es así como la Iglesia Católica, a través del control que ejerce en la vida política de la República Christiana, toma posición frente a las peligrosas consecuencias políticas de las alianzas entre musulmanes y cristianos.

En este panorama, la primera iniciativa importante viene impuesta por el Papa Juan VIII⁽³²⁾, con la prohibición total de la aplicación de las alianzas realizadas entre musulmanes y cristianos, introduciendo la excomunión para todos aquellos soberanos que no los hubiesen abandonado inmediatamente. Constituyen ejemplos de soberanos que en aquel período estipularon alianzas para finalidades bélicas con reinos musulmanes – para combatir a otros estados cristia-

nos enemigos de ellos – y que posteriormente han sido excomulgados por la Iglesia, el duque Nápoles, Sergio II⁽³³⁾; el obispo y conde de Capua, Landolfo⁽³⁴⁾; y el conde Liutfredo⁽³⁵⁾.

Como afirma Giulio Vismara⁽³⁶⁾, el problema de la diversidad de religiones, el cual, impedía el establecimiento de relaciones de “amistad” entre pueblos cristianos y pueblos paganos, había sido analizado por el representante del rey Dagoberto a los winidos, en ocasión del conflicto entre el pueblo eslavo y los francos. En este sentido cobra validez la expresión latina: “Non est possebelem, ut christiani et Dei servi cum canebus amicicias concludere possint”.

Para poner en marcha esta política, el pontífice utilizó como fundamentos doctrinales, varias fuentes bíblicas, en particular, las epístolas Paulinas. De esta manera pudo articular un conjunto de preceptos del Nuevo y del Viejo Testamento con el fin de condenar los tratados con finalidades bélicas entre cristianos y sarracenos⁽³⁷⁾ y de excomulgar a los soberanos implicados en los mismos. Han sido mencionadas, en primer lugar, las palabras de San Pablo en el capítulo seis, versículos del 12 al 16, de la Segunda Carta a los Corintios, en la que se afirma: “En mí no falta lugar para acorgelos, pero en ustedes todo es estrecho. Páguenlos con la misma moneda. Les hablo como a hijos; sean más abiertos. No se unan con los que rechazan la fe: es cosa absurda. ¿Podrían mezclarse la justicia y la maldad? ¿Podrían convivir la luz y las tinieblas? ¿Podrían haber armonía entre Cristo y Satanás? ¿Qué unión puede haber entre el que cree y el que ya no cree?”.

Es conocido el hecho de que en aquel momento San Pablo se refería a los paganos y no a los musulmanes que ni siquiera existían en aquel período (según la tradición islámica, Mahoma habría nacido a finales del siglo VI d.C.). Pero la combinación de este precepto con el período en el que se encontraba la Iglesia en aquella época, ha sido suficiente para que el pontífice, sobre la base de la analogía, dictara la prohibición para los tratados entre reinos cristianos y sultanos árabes, declarándolos todos “Impius Foedus”⁽³⁸⁾.

Cabe señalar que, la validez de esta prohibición se basaba fundamentalmente en fragmentos de la historia de la Sagrada Escritura. Pero, para hacerla efectiva y viable, era necesario reforzarla con un segundo elemento teórico importante es decir, con la doctrina sobre el Cuerpo Místico de Cristo⁽³⁹⁾.

Según esta doctrina, recuperada por Juan VIII, el hombre bautizado goza de la personalidad de la Iglesia y participa en la gran universalidad de la casa de Dios. Este ideal de cosmopolitismo tiene como base la comunión de los fieles que se realiza a través de la "Iglesia que vive en Cristo".

Además de su dimensión eminentemente religiosa, esta doctrina había ya sido utilizada como elemento de fuerza política por los Padres de la Iglesia. Inicialmente elaborada por San Pablo⁽⁴⁰⁾, fué posteriormente desarrollada con esos mismos fines, por San Agustín⁽⁴¹⁾ y por Gelasio⁽⁴²⁾, en un momento que se anticipaba la gran fragmentación política del período sucesivo al final de Imperio Romano de Occidente. En esta perspectiva, la utilización de esta doctrina en el ámbito político, ha reforzado la República Christiana, creando el vínculo de conexión entre los varios pequeños estados surgidos después de la caída de Roma⁽⁴³⁾. Este vínculo se ha perpetuado durante todo el período relativo al Alto Medievo.

Basado en las afirmaciones de San Pablo en las Cartas a los Efesios⁽⁴⁴⁾ y a los Coliseos⁽⁴⁵⁾, Juan VIII inició un proceso de adecuación de esta doctrina al problema "sarraceno". En este contexto, aseguraba que la Iglesia era el Cuerpo Místico de Cristo y, por esa razón, todos tenían que adecuarse a las normas por ella emanadas. A continuación, se mencionaba el hecho de que esta doctrina se basaba sobre una concepción de sociedad cristiana, lo que suponía principios y valores fundamentales, que tenían que ser respetados como el concepto de lo social⁽⁴⁶⁾ y el de solidaridad⁽⁴⁷⁾.

Con esto, Juan VIII trató de realizar una obra de "transfiguración" de los miembros del Cuerpo, haciendo una comparación entre la sociedad de individuos cristianos y la sociedad de estados cristianos sobre la base de una interpretación aún más amplia de la doctrina⁽⁴⁸⁾. En este contexto afirmó que además de los individuos, también sus agregaciones políticas tenían que ser consideradas parte del Cuerpo Místico. Es por esto, que la sociedad de estados cristianos sería una derivación directa de las sociedades de individuos cristianos, pudiendo ser configurada como representativa de la primera. Como afirma Giulio Vismaraⁱ, el pontífice ha articulado esta interpretación por medio de un proceso en que las normas de la Iglesia, surgidas para una comunidad – el Cuerpo Místico – de la que en principio son miembros sólo los individuos, se aplican a otra comunidad, la comunidad internacional cristiana compuesta por sociedades políticas⁽⁵⁰⁾.

Con la “transfiguración” de tal doctrina católica, las relaciones internacionales pasaban a ser directamente condicionadas por la natural adhesión de los estados cristianos al Cuerpo Místico. En virtud del principio de solidaridad hacia otros estados cristianos, que se ya había proclamado en el ámbito de esta doctrina, quedaba definitivamente prohibida la estipulación de tratados con los estados infieles⁽⁵¹⁾.

La doctrina de la Iglesia Católica de esta manera logró desarrollar y consolidar una nueva dimensión en las relaciones entre sus miembros, por un principio de reciprocidad y de colaboración para un mismo fin, que se derivaba del mencionado vínculo de solidaridad⁽⁵²⁾.

Por medio de esta construcción teórico-doctrinal, Juan VIII logró imponer el principio de colaboración para un mismo fin, que se derivaba del mencionado vínculo de solidaridad⁽⁵³⁾. Es significativo a este respecto, lo afirmado por Vismara, es decir, el hecho de que este principio no haya sido determinado por consideraciones políticas o simplemente relacionado con casos concretos transitorios y medidos en términos de oportunidad o de peligrosidad. En lugar de ello, se debe considerar que éste tenía su preciso fundamento ideológico, en la doctrina del Cuerpo Místico que se aplicaba a las relaciones entre comunidades políticas sobre la base de la consideración de que una única norma debía regir todas las acciones humanas, tanto si se referían a una comunidad⁽⁵⁴⁾.

Durante toda la Edad Media, en el Sur de Italia y en España, las alianzas con los sarracenos continuaron de manera más o menos frecuente⁽⁵⁵⁾, aunque se encontraron ante la dura posición tomada al respecto a finales del ochocientos, por la Iglesia católica. En el mismo período, otros Papas como Estéban V y Juan X aplicaron severamente las sanciones previstas por la doctrina de Juan VIII con el fin de obligar a los soberanos católicos aliados de los musulmanes, de volver al seno de la Republica Chrisiana.

Tan sólo 600 años más tarde, llegó la legitimación de las alianzas con los sarracenos. La descanonización del derecho realizada por el holandés Hugo Grotius(56) en la obra De Jure Belli ac Pacis Libri Tres. Quitò los impedimentos formales aún existentes hasta que establecían las alianzas entre estados soberanos en el ámbito del jus gentium,

dejando un gran espacio a las teorías que se referían a los tratados estipulados entre estados cristianos y musulmanes. En esta perspectiva, rechazó las teorías desarrolladas durante la Edad Media que consideraban tales tratados, contrarios al orden natural y elaboró un razonamiento según el cual, partiendo del análisis de las fuentes bíblicas – en particular los escritos atribuidos a Moisés en el Pentateuco y en los Evangelios – se reconocía que nada los prohibía, ni la ley natural, ni la ley divina⁽⁵⁷⁾. En este contexto, Hugo Grotius representa el momento histórico en el cual el derecho internacional, abandonó definitivamente, los antiguos esquemas medievales⁽⁵⁸⁾.

Notas

(1) En lo que concierne a los pueblos, era común por parte de los sarracenos devastar los cultivos, incendiar los pueblos y llevar como esclavos a sus habitantes, por los puertos del Norte de África y del Medio Oriente.

(2) Este equilibrio era puesto en peligro por las invasiones y la apropiación de territorios pertenecientes a estados cristianos, entrando a formar parte del mundo islámico. Esta situación geopolítica se agrava, en el año 870, con la consecución de las alianzas entre los soberanos de Nápoles y los sarracenos. Esto representaba un serio peligro también para Roma y para la Iglesia Católica, ya que posibilitaba al aparato bélico musulmán acercarse a las puertas de la ciudad eterna.

(3) Sobre la historia y la sociedad islámica en general, véase Gardet, Louis. *La Cité Musulmane*. Paris: Vrin, 1981; del mismo autor *Gli uomini dell'Islam*. Milano: Jaca Book, 2002. Sobre la Edad Media en el mundo musulmán, véase, en particular, Scarcia Amoretti, Biancamaria. *Un altro Medioevo. Il quotidiano nell'Islam*. Roma: Laterza, 2001.

(4) Es significativo el hecho de que el proceso de expansión en Medio Oriente y en Norte de África, haya implicado además por la sucesiva imposición cultural por parte de los conquistadores que ha acentuado aún más el carácter universalista, reforzado además por la sucesiva imposición de la religión y del orden político-social.

(5) Sobre el derecho musulmán, véase Schacht, Joseph. *Introduzione al diritto musulmano*. Torino: Fondazione Agnelli, 1995; Pansier, Frédéric-Jérôme et Guellaty, Karim. *Le droit musulman*. Paris: PUF, 2000; Milliot, Louis et Blanc, François-Paul. *Introduction à l'étude du droit musulman*. Paris: Dalloz, 2001.

(6) "La loi islamique (Charia) découle du Coran, élément de base de l'Islam qui énonce (verset VII. 157) qu'il n'y a d'autre qu'Allah et que Mohamed est son prophète. Il s'agit pas d'un simple acte de foi, mais d'une soumission complète aux règles de vie de la communauté islamique – vie publique, statut personal et patrimonial, vie courante aussi bien que pratique religieuse – adhésion sans réserve ni discussion, définitive, non rétractable, sous peine de devenir un renégat". In: Pansier, Frédéric-Jérôme et Guellaty, Karim. *Opus cit.*, p. 23. *La traducción al francés de buena parte de la shari'at se encuentra en Sabiq, Sayed. La Règles de la Législation Islamique Eclairées par la Tradition Prophetique*. Beyrouth: Dar el Aker, 1997 (en tres volúmenes).

(7) Sobre la concepción del derecho internacional en el mundo islámico, véase Mahmassi, Sobhi. *The Principles of International Law in the Light of Islamic Doctrine*. Recueil des Courts de l'Academie de Droit International de

l'Haye. 1966(I), p. 200 ss; Rechid, Ahmed. Recueil des Courts de l'Academie de Droit International de l'Haye. 1937 (II), p. 375 ss; Cardahi, Choucri. *La Conception et la Pratique du Droit International Privé dans l'Islam. Etude Juridique et Historique*. Recueil des Courts de l'Academie de Droit International de l'Haye. 1937 (II), p. 510 ss.

(8) Mahmassi, Sobhi. *Opus cit.*, p. 235 ss.

(9) Como afirma Sobhi Mahmassi, ya era común la consecución de tratados entre tribus, antes del nacimiento del islám: "Arabian tribes concluded various alliances and treaties of mutual assistance (mussanadah) or of peace and non-aggression (muwâda'ah). Such practice was a generalization between tribes of another practice known between individuals, by which an individual could become a member of another tribe by concluding with a member of that tribe, called patron or protector, an agreement of alliance, clientela or brotherhood (hilf, muwâlât or mu'akhât). This agreement gave the client the tribal relationship with the other members, together with all the rights anâd duties attached to it". In: *Idem*, p. 267 ss.

(10) "The first and foremost was the treaty in the City of Medina in the early days of the Prophet's flight from Mecca to that city. It constitutes a covenant between the various Muslim tribes, namely the Mecca emigrants (muhajirûm) and the Medinan partisans (ansâr), of the one part, and the Jewish tribes of the other. It lays down the unity of the nation based on Islamic brotherhood, and underscores freedom of religion, toleration and cooperation, personal liberty, protection of private property, proscription of crime, and similar fundamental principles. Another important treaty made by the Prophet was the peace treaty of Hudaibiyah, which was concluded between the him and the tribe of Koreish in Mecca in 628 A.D. This consist of an alliance of non-aggression between the Muslim of Medina and the polytheists of Mecca. It lays down the precedent of the Meccans of Muhammad's religión and state in Medina. Concluded for a period of ten years, it was violated by the Koreishites after only two years". En: Mahmassi, Sobhi. *Opus cit.*, p. 269 ss. El mismo fragmento de la historia de la sagrada escritura islámica es citada por Rechid, Ahmed. *Opus cit.*, p. 426.

(11) "(...) after the Prophet's death, many treaties were concluded by the Caliphs. Among these treaties, one of thez most famous was the concluded by the Caliph Umar Ibn al-Khattab with the people of Jerusalem, after the territory of Islam". En: Mahmassi, Sobhi. *Opus cit.*, p. 269 ss. Tiene la misma opinión Ahmed Rechid, que recuerda las instrucciones sobre la lealtad y la fidelidad durante la batalla, indicadas por los califas a sus tropas: "Quand vous accordez un traité ou une capitulation, disait Ebou-Bekr à ses généraux, ayez soin d'en remplir les clauses". En: Rechid, Ahmed. *Opus cit.*, p. 425.

(12) *Idem*, p. 426

(13) "Si temes una traición por parte de una persona, denuncia, con equidad, la alianza con ella. Alá no ama a los traidores".

(14) "Los creyentes que emigraron y combatieron con sus pertenencias y sus personas por la causa de Alá y los que les dieron refugio y auxilio, éstos son amigos unos de otros. Los creyentes que no emigraron no serán amigos hasta que emigren. Si os piden que les auxiliéis en nombre de la religión, debéis auxiliarles, a menos que se trate de ir contra las personas con las que os una un pacto. Alá ve bien lo que hacéis".

(15) "Se exceptúan los asociados con quienes habéis concertado una alianza y no os han fallado en nada, ni han ayudado a nadie contra vosotros. Respetad vuestra alianza con ellos durante el plazo convenido. Alá ama a quienes Le temen".

(16) Como afirma Ahmed rachid: "La conquête musulmane est une expansion dont le principe et la fin sont uniquement l'exaltation du Verbe de Dieu (...) l'Islam ne vise, dans la conquête, que l'union et la moralisation des hommes". En: Rechid, Ahmed. *Opus cit.*, p. 485 ss.

(17) Sobre la dimensión religiosa del derecho de la guerra en el islamismo, véase, Truyol y Serra, Antonio. *Historia del Derecho Internacional Público*. Madrid: Tecnos, p. 46. Véase, además Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1955.

(18) Como considera Truyol y Serra, la filosofía y doctrina islámicas parten del presupuesto según el cual, la superioridad de un pueblo puede darle a este el derecho a la conquista: "Cabe mencionar aquí, después de Alfarabí, a Avicenna y a Averroes. Ambos conectan, en este aspecto como en otros, con las concepciones de Aristóteles, no siempre favorables desde la perspectiva de las relaciones internacionales. Así, Avicenna (Ibn-Sina, 980-1037) admite una superioridad natural de determinados pueblos sobre otros, lo que les otorga un derecho de conquista: la guerra justa es una guerra santa en cuanto es el instrumento para que la ciudad más perfecta, en posesión de la verdad, corrija a la que se halle en el error. Análoga, aunque menos tajante, es la postura de Averroes (Ibn-Rochd, 1126-1198), para quien el gobierno de los mejores es un postulado ético-jurídico no sólo para los individuos, sino también para los pueblos: la guerra justa cumple, en definitiva, la función de asegurar el predominio de los más aptos". En: Truyol y Serra Antonio. *Opus cit.*, p. 45.

(19) "Se os ha prescrito que combatáis, aunque os disguste. Puede que os disguste algo que os conviene y améis algo que no os conviene. Alá sabe, mientras que vosotros no sabéis".

(20) "(...) y quiénes los hipócritas. Se les dijo ¡Vamos! ¡Combatid por Alá o rechazad al enemigo!" Dijeron: 'Si supiéramos combatir, os seguiríamos'. A quel día estaban más cerca de la incredulidad que de la fé. Dicen con la boca, lo que no tienen el corazón. pero Alá sabe bien lo que ocultan".

(21) "¡Id a la guerra, tanto si os es fácil como si os difícil! ¡Luchad por Alá con vuestras pertenencias y vuestras personas! Es mejor para vosotros. Si supiérais... Si se hubiérais tratado de una ventaja inmediata o de un viaje corto, te habrían seguido, pero el objetivo les ha aparecido lejano? Jurarán por Alá: 'Si hubiéramos podido, os habríamos acompañado a la guerra'. Se pierden a sí mismos. Alá sabe que mentiem. ¡Que Alá te perdone! ¿Por qué les has dispensado antes de haber distinguido a los sinceros de los mentient? Quienes creen en Alá y en el último Día, aquéllos cuyos corazones están llenos de dudas y que, por dudar, vacilan".

(22) "Alá ha comprado a los creyentes sus personas y sus pertenencias, ofreciéndoles, a cambio, el Jardín. Combaten por Alá: matan o les matan. Es una promesa que Le obliga, verdad, contenida en la Tora, en el Evangelio y en el Corán. Y ¿quién respeta mejor su alianza que Alá? ¡Regocijaoos por el trato que habéis cerrado con Él! ¡Ése es el éxito grandioso!".

(23) Truyol y Serra, Antonio. *Opus cit.*, p. 46

(24) Es el caso, como cita Mario Giuliano, del tratado de paz y de comercio, concluido en Tunisi el 5 de octubre de 12231 entre los soberanos de Venecia y el soberano del regnum Barbarie. Véase, al respecto Giuliano, Mario. *La Cooperazione degli Stati e il Commercio Internazionale*. Milano: Giuffrè, 1978, p. 133.

(25) Sobre la teología islámica véase, Boubakeur, Hamza. *Traité Moderne de Theologie Islamique*. Paris: Maisonneuve & Larose, 1993;

(26) Es interesante en este contexto, la manera en la que Papa Juan VIII, al pedirle ayuda militar al Emperador Carlo el Calvo, narra los acontecimientos: "No hemos podido, querido hermano, mandarle nuestros mensajeros ni por tierra ni por mar: todas las vías nos han sido cerradas por los infieles y por los malos cristianos. Nosotros estamos turbados por una profunda amargura y por una terrible angustia. La provincia de Campagna ha sido destrozada por los abominables sarracenos: éstos, ya han ocupado los pasos de Aniene desde Tivoli hasta Roma y continuamente pasan el rio y entran, a hacer botín en las Sabinas y en las zonas cercanas. Han destruido las muerte y a otros muchos, conducidos a la esclavitud y otros tipos de violencia. Las poblaciones de las regiones cercanas a nosotros, han sido exterminadas. ¿Qué diré yo? Mi corazón está dolido como si hubiese sido atravesado por un hierro agudísimo y escucho la voz de los hijos míos que grita desde la tierra e invoca a Dios la venganza". En: Joannis VIII. *Carolo Calvo imperatori*, Ep. 30.

(27) En este caso concreto, el interés de los sarracenos no se limitaba tan sólo a los saqueos, sino a la institución de verdaderos estados islámicos

en la península itálica, como ya estaba sucediendo en la Ibérica. En este caso, cambiaba la actitud de los musulmanes hacia las poblaciones residentes en los territorios invadidos. Se trataba de una nueva actitud influida por el ejemplo ofrecido por Mahoma en la invasión a la Meca, en la que fueron perdonados todos los enemigos vencidos en la batalla. Cabe señalar en este contexto, la afirmación de Viardot: "Ils imitèrent la tolérance religieuse et civile des Romains de l'Empire sans avoir imité l'exces militaires des Romains de la République". En: Viardot, Louis. *Histoire des Arabes et des Mores d'Espagne*. Volumen II. Paris: s/n, 1831, p. 20. Véase además Rechid, Ahmed. *Opus cit.*, p. 486.

(28) Sobre las principales conquistas musulmanas en Europa es interesante lo que afirma François Ganshof: "Les conquêtes les plus importantes et les plus durables effectuées au XI^e siècle par l'Islam furent, d'ailleurs, le fait de chefs ou de groupement autonomes: la conquête de la Sicile fut entreprise à partir de 827 par l'émirat d'Afrique; la Crète fut conquise entre 823 et 828 par un groupe d'Arabes opérant avec l'Egypte pour base; l'occupation d'une position sur la côte de Provence près de Fréjus, à la fin du siècle, fut effectuée par une bande de Sarrasins d'Espagne". In: Ganshof, François. *Opus cit.*, p. 41. Véase, además, Norman, Daniel. *Gli Arabi e l'Europa nel Medio Evo*. Bologna: Il Mulino, 1998.

(29) Véase, al respecto, Berto, Luigi A. *I musulmani nelle cronache alto-medievali dell'Italia meridionale*. En: Meschini, Marco. *Mediterraneo medievale*. Cristiani, musulmani ed eretici tra Europa e oltremare (secoli IX-XIII). Milano: Vita e Pensiero, 2002, p. 3 ss.

(30) Véase, al respecto, Cavanna, Adriano. *Storia del diritto moderno in Europa*. Le fonti e il pensiero giuridico. Milano: Giuffrè, 192, p. 26 s.

(31) Las bases de esta comunidad jurídica se encuentran principalmente en la obra filosófica "De Civitate Dei" (Augustinus. *De Civitate Dei*. Roma: Città Nuova, 1978) escrita por Agustino da Immona. Según lo afirmado por Francesco Calasso, la "Respublica Christiana" ha sido pensada por el Papa Gelasio I (491-496) teniendo como base la obra de Agustino: "Il 'mundus hic' al quale Gelasio aveva alluso era l'unità del genere umano credente nel Cristo, la respublica christiana, potenzialmente universale: universalis Ecclesia. E questa idea di universalità era scaturita, nel pensiero del grande pontefice, da una realtà concreta, e cioè, ancora, da un'altra universalità: da quella dell'Impero di Roma, il quale, nella concezione enfatica di quell'età, si concepiva come abbracciante il mondo: orbis romanus". En Calasso, Francesco. *Medio Evo del Diritto*. Milano: Giuffrè, 1954, p. 140 ss.

(32) Las preocupaciones del pontífice con las consecuencias de la invasión sarracena, están presentes en una parte de la carta escrita por el mismo Papa al emperador Carlo el Calvo: "¿Cuántas y cuáles angustias nosotros sufrimos por causa de los ultrajes de la impía banda de los sarracenos, ¿cómo podré yo decirle? Ninguna pluma sería suficiente ni todas las hojas de la selva, si se convirtieran en lenguas, se podrían contarlas (...) Yo vivo sumergido en el dolor y no tengo ante mí más que el perverso gozo por el cual se exaltan los enemigos de Cristo, cuando matan a los fieles en medio de los tormentos. La sangre de los cristianos corre en los alrededores, las almas fieles a Dios se consumen, cada lugar está lleno de asaltos y de estragos. El que se escapa de la espada cae en el medio de la llamas y el que se escapa del fuego es hecho prisionero y el que se vuelve prisionero, es condenado a la esclavitud perpetua. Las ciudades, los castillos, los campos están desiertos de habitantes y se han vuelto antros de ferias; las gentes desamparadas ya no encuentran otro refugio que en las murallas de Roma. la tribulación y del dolor. (...) Triste está asediada la ciudad, ya señora de las provincias, y más bien está muy cercana a la ruina. (...) ¿quién le dará a mis ojos, río de lágrimas, para que yo pueda llorar día y noche por los males de mi patria? En: *Iohannis VIII. Epistolae ad Carolum imperatorem*, Ep. 21.

(33) Excomulgado por el Papa Juan VIII en el año 876. También el hermano de Sergio, el obispo Atanasio II, ha sido excomulgado, esta vez por el Papa Stefano V. En: *Vismara, Giulio*. *Scritti di Storia Giuridica*. Comunità e Diritto Internazionale. Milano: Giuffrè, 1989, p. 45 ss.

(34) Excomulgado por Juan VIII nel 875.

(36) Vismara, Giulio. *Opus cit.*, p. 15.

(37) Es importante subrayar además el hecho de que los soberanos musulmanes han tratado también de estipular alianzas bélicas con estados cristianos para combatir sus hermanos islámicos. En este sentido, como afirma François Ganshof: "Entre les diverses entités politiques qui se partageaient le monde de l'Islam, califat et émirats autonomes, les conflits furent fréquents. Le puissant calife Harun al Rachid (786-809) paraît même s'être rapproché de Charlemagne à raison de leur hostilité commune à l'égard des émirats omayyades d'Espagne". En: Ganshof, François. *Opus cit.*, p. 41.

(38) Con el fin de reforzar la prohibición, el pontifice utilizó también otros fragmentos del Viejo Testamento como el que viene en el segundo libro de las Crónicas (18, 3) en el que el rey de Israel estipula una alianza con los impíos: "Ajab, rey de Israel, dijo a Josafat, rey de Judá: '¿Quieres marchar conmigo contra Ramot de Galaad?' Le contestó: 'Somos uno solo yo y tú. tanto mi pueblo como el tuyo estaremos contigo en la batalla'". Y seguidamente fué maldecido por Dios (19, 2): "(...) le salió al encuentro Jehú, hijo de Jananí, el evidente, y le dijo al rey: '¿Debías tú ayudar al malo y favorecer a los que aborrecen a Yavé? Por esto ha caído sobre ti la cólera de Yavé'".

(39) Véase al respecto Blumenkranz, Bernhard. *Juifs et chrétiens, patristique et Moyen Age*. London: Variorum Reprints, 1977.

(40) Los escritos de San Pablo que tratan el argumento se refieren a él como expresión cristiana que indica la unión de los fieles con Jesús, la participación a su misma vida donada a los hombres. (Rm 8, 29s; Gal 3, 14; Ef 1, 4-11; Col 1, 18.23s; Ap 21, 3); de esta forma surge por medio del bautizo (1Cor 12, 13); y la eucaristía. (1Cor 10, 16s). El cuerpo místico es unión real, como cuerpo y miembro (1Cor 6, 15; 12, 12s; Ef 5, 30; Col 3, 15); en Cristo cada uno es miembro del otro (Rm 12, 4s); con los carismas para el bien común (1Cor 12, 17-30); Cuerpo de Cristo es la Iglesia (Ef 1, 22s; Col 1, 18-24; Col, 2, 19); y los vreyentes un solo hombre nuevo (Ef 2, 14-22).

(41) Blumenkranz, Bernhard. *Opus cit.*, p. 70 ss.

(42) Véase nota 33.

(43) La utilización de esta doctrina en el ámbito político, según lo afirmado por Calasso, ha hecho de ello que los dos universalismos, Imperio e Iglesia, se yuxtaponiesen logrando que la cristianidad tuviera: "(...) due vite, spirituale e temporale, e perciò due organismi, la Chiesa e l'Impero: ma un unico capo, il Cristo, che ne è il fine supremo. Tutta l'umanità, dunque, è un'ecclesia, ed è concepita come unità, unum corpus, che è misticamente il corpus Christi: in essa due persone eccellono, quella del sommo sacerdote, il Pontefice romano, e del sommo rex, l'Imperatore". En: Calasso, Francesco. *Opus cit.*, p. 149.

(44) Ef 1, 22-23: "Dios, colocó todo bajo sus pies, y lo constituyó cabeza de la Iglesia. Ella es su cuerpo y en ella despliega su plenitud lo cual, lo llena todo en todos".

(45) Col 1, 18-24: "Y él es la cabeza del cuerpo, es decir, de la Iglesia, él que renació primero de entre los muertos, para que estuviera en primer lugar en todo. Así quiso Dios que «el todo» se encontrara en él y gracias a él fuera reconciliado con Dios, porque la sangre de su cruz ha restablecido la paz tanto sobre la tierra como en el mundo de arriba. Ustedes mismos en otro tiempo se quedaron aparte, y con sus obras malas actuaron como rebeldes, pero sin culpa ni mancha ante él. Pero por supuesto, perseveren en la fe; muéstranse firmes, cimentados en ella; no se desvien de su esperanza; tengan siempre presente el Evangelio que han oído, que ha sido predicado a toda criatura en este mundo, y del que yo Pablo, me han dado su encargo. Ahora me alegro cuando tengo que sufrir por ustedes, pues así completo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo para bien de su cuerpo, que es la Iglesia. Esta me ha sido encargada por cuanto recibí de Dios la misión de llevar a efecto entre ustedes, su proyecto".

(46) "Un intimo vincolo di socialità lega infatti nella comunità internazionale cristiana tra loro tutti gli stati, per dare vita ad una società politica internazionale fondata sulla solidarietà, sulla reciproca interdipendenza. La

Respublica Christiana esiste per il bene comune; gli stati, che ne sono membri, non possono perseguire interessi particolari in contrasto con il bene comune; gli stati, che ne sono membri, non possono perseguire interessi particolari in contrasto con il bene comune, tanto meno quindi possono allearsi con gli infedeli, nemici comuni, per combattere altri stati cristiani". En: Vismara, Giulio. Opus cit., p. 30 ss.

(47) *Ségun lo que afirma Giulio Vismara, este principio de solidaridad se entendía de la siguiente manera: "La solidarietà, che è il principio fondamentale della comunità internazionale, non solo dunque è sancita da una norma morale fondata sulla concezione di una società umana incorporata al Cristo, ma è imposta da una norma di diritto divino. Si tratta di una solidarietà tanto più vincolante, in quanto non dipende da una adesione individuale, soggettiva, alla comunità. L'organismo internazionale, la comunità delle nazioni, è concepito come un organismo naturale al quale appartiene qualsiasi popolo per il fatto stesso di essere cristiano". L'autore conclude il suo ragionamento collegando tale dimensione del principio della solidarietà alle origini del diritto internazionale moderno: "L'idea stessa di diritto internazionale si presenta pertanto come un prodotto della civiltà europea, che ha le sue radici in un ordine spirituale trascendente, in una legge naturale e divina, alla quale sono soggetti i popoli e gli organismi politici non meno che gli individui". En: Idem, p. 23.*

(48) *Es significativo el hecho de que, en el año 877, el pontífice en persona haya combatido en la batalla contra los sarracenos, como él mismo cuenta en su carta al Emperador: "Cuando nosotros volvíamos de Nápoles, vimos en la calle principal las señales dolorosas del reciente saqueo, incluso vimos nosotros mismos las ciudades de Fondi y de Terracina ocupadas por los enemigos que se habían alojado en ellas como si fueran sus propias casas. Entonces, después de una breve morada de tan sólo cinco días en Roma, aunque amargados en alma y enfermo en el cuerpo, salimos a combatir a la cabeza de nuestros fieles romanos y, con la ayuda de Dios, le hemos quitado a los sarracenos 18 embarcaciones, hemos masacrado a muchos de ellos y hemos liberado de la esclavitud a casi 600 cristianos". En: Joannis VIII. Epistole imperatori ed imperatrici.*

(49) *Vismara continúa su razonamiento considerando que la interpretación hecha por Juan VIII será utilizada a menudo en los sucesivos siglos. En particular, el papa Callisto II la proclama en el Concilio de Reims del 1119, llamando "miembros de Jesucristo a los pueblos cristianos que El ha rescatado con el precio de su sangre". En: Vismara: Mursia, 1998, p. 113 s.*

(51) *Es interesante el comentario de Vismara acerca de la estrategia de Juan VIII y la cuestión conceptual que de ella deriva: "Il procedimento seguito da Giovanni VIII consiste, in definitiva, nel trasferire ed applicare alle relazioni internazionali come che erano state originariamente poste a disciplinare la condotta dei fedeli, membri del corpo mistico. I 'regna', soggetti alla comunità internazionale cristiana, sono considerati come facenti parte di un tutto, la 'Christianitas', che è modellata sulla concezione del corpo mistico, con l'affermazione di corrispondenti strettissimi vincoli di socialità e di solidarietà tra i membri. Di questa derivazione e di questo parallelismo è indizio l'uso dell'unico termine 'Christianitas' presso Giovanni VIII a designare tanto il corpo mistico, quanto la 'respublica christiana', comunità degli stati. Né ciò costituisce una confusione concettuale; infatti, per la dottrina cattolica, gli stati, ancorché distinti dalla Chiesa, rientrano nel corpo del Cristo attraverso tutti loro membri. Storicamente la Christianitas occidentale è la forma concreta e necessaria del Cristianesimo in un'epoca che appartiene alla Chiesa visibile di Cristo". En: Vismara, Giulio. Opus cit., p. 24-25.*

(52) *"Gli stati membri della Respublica Christiana nelle relazioni con gli stati ad essa estranei devono sempre rispettare quei doveri, che conseguono loro dai vincoli sociali e solidali, con i quali sono legati alla comunità internazionale cristiana. È quindi logico corollario che non sia lecito stringere alleanze con potenze estranee e nemiche della Cristianità, tanto meno poi ricorrere al loro aiuto militare per combattere con guerra fraterna un altro soggetto della comunità cristiana". En: Idem, p. 31.*

(53) *Esta doctrina hace que los estados que no observan este precepto que establecen alianzas con los musulmanes, no sean más considerados como miembros del Cuerpo Místico. De esta manera, se vuelven también ellos enemigos de la 'Christianitàs', porque combaten junto con los infieles, contra otros estados cristianos. En esta perspectiva, podrán volver a adquirir su condición de miembros del Cuerpo Místico sólo si abandonan la alianza impia.*

(54) *Vismara, Giulio. Opus cit., p. 31.*

(55) *Esto principalmente después de la abolición del califato en España en el año 1030 y la consiguiente fragmentación del poder político entre numerosos principados musulmanes. Véase, al respecto, Lapidus, Ira. Storia delle società islamiche. Volúmen II: La diffusione dell'Islam. Torino: Einaudi, 2000, p. 150.*

(56) *En este ámbito es célebre la frase: "Jus naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali". Véase al respecto, Malaurie, Philippe. Anthologie de la Pensée Juridique. Paris: Cujas, 1996, p. 76. Véase, también MacDonnel, John et Manson, Edward. Great Jurists of the World. Boston: Little, Brown and Co., 1914, p. 169 ss; Morris, Vlerence. The Great Legal Philosophers. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995, p. 80 ss.*

(57) *En el capítulo II del primer libro de la obra De Jure Belli ac Pacis, sin embargo, el autor holandés afirma que en el caso de agresión de un estado infiel a un estado cristiano, es deber de los demás estados cristianos ayudar al estado agredido. Véase Grotius, Hugo. De Iure Belli ac Pacis Libri Tres, In quibus Ius Naturae e Gentium, item Iuri Publicis praecipua explicantur. Aalen: Scientia Verlag, 1993, p. 402.*

(58) *Estos esquemas han sido propuestos, en su mayoría, por Augustín que ha elaborado una doctrina compleja sobre el "jus gentium" destinada principalmente a reglamentar las guerras según el principio de la "justa guerra". Las bases teóricas de esta doctrina se encuentran sobre todo en las obras de carácter político del autor africano, como "Contra Faustum manichaeum", escrita en el año 398, y "De Civitate Dei", escrita entre los años 413 y 423 de la era cristiana. Para darle validez a su "justa guerra", el obispo de Ipona utilizó en concreto, varios fragmentos del Pentateuco. Principalmente aquellos en los que se narra las hazañas militares promovidas por Moisés y por Josué en contra de los enemigos de Dios. Esta doctrina reconoce en Tomás de Aquino la persona que ha organizado su visión clásica y que se ha prolongado hasta el siglo XVI por medio de los escritos de Francisco de Vitória y de Francisco Suarez. Al respecto, véase Haggemacher, Peter. Grotius et la doctrine de la Guerre Juste. Paris: PUF, 1983, p. 14 ss.; Bringuier, Pierre. La Guerre Juste. Cours de Philosophie du Droit et Doctrines du Droit International. Montpellier: Université de Montpellier I, 2000, p. 2.*

De un humanismo a otro: puentes y fronteras

"El hombre se ha vuelto un problema para el hombre".
Tawhidi (siglo XI)

"El hombre no nace hombre, se hace hombre".
Erasmus (siglos XV-XVI)

Mis primeras palabras quiero que sean de agradecimiento y felicitaciones al Comité Organizador de este encuentro, al Rectorado de la Universidad de Alcalá de Henares, a los profesores del Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes y a la Fundación Cassamarca, por esta iniciativa y por su acogida. Entre todos ellos, un especial reconocimiento y mi gratitud a mi entrañable amigo el Doctor Jaime Contreras, incansable artífice de los encuentros interculturales. Su inquietud intelectual siempre alerta y su tenaz voluntad de acercarnos y conocernos mejor, son las que impulsan estos debates. Es significativo además que sea la Universidad de Alcalá, prestigioso establecimiento de enseñanza, fiel a la tradición humanista que prevalece desde su nacimiento y al espíritu de diálogo de la España de las Tres Culturas y Religiones, la que nos reúne hoy en torno al diálogo entre la cultura humanista latina y el Islam.

La necesidad de un diálogo, llamémoslo interétnico, intercultural o interreligioso, se ha vuelto apremiante desde la tragedia del 11 de septiembre, que hace vacilar el equilibrio ya frágil y precario de las relaciones internacionales y agita las conciencias de todos, menos las de inconscientes –valga la perogrullada– para los cuales el triunfo consiste en sembrar la discordia y el terror. El diálogo con el Otro, desde la perspectiva de la alteridad religiosa, étnica, cultural o genérica, supone una voluntad de escucha, cierta dosis de humildad y una capacidad de autocrítica. Para que no se convierta en monólogo o en diálogo de sordos, la comunicación con el Otro requiere una reflexión previa y crítica sobre quién soy y quiénes somos. Dialogar con el Otro supone primero haber dialogado consigo mismo –con el

yo– luego con el otro yo –el alter ego–o sea con el mismo, o el nosotros.

El choque emocional de los últimos acontecimientos ha cegado no pocos espíritus; en otros afortunadamente ha despertado la conciencia de comprender las raíces de los trágicos malentendidos, y en el mejor de los casos esta conciencia se acompaña por el deseo de curar la fractura, o por lo menos de buscar el camino que nos lleve a la reparación. Como todos los que estamos reunidos aquí, me preocupa el porvenir de la humanidad, y en especial el porvenir del mundo musulmán. Más allá de los millares de muertos, víctimas inocentes de los atentados, millones de musulmanes son víctimas de retardo, por así decirlo, del terrorismo ciego. Pero ¿ todos son víctimas inocentes?

Por aquí empezaré mi reflexión, de la que les presentaré algunas convicciones pero también muchos interrogantes.

Mi primer cuestionamiento se refiere al contraste de amplitud semántica entre los dos elementos conceptuales del tema de nuestro coloquio:

- *el humanismo latino, por un lado;*
- *el Islam, por otro.*

El humanismo latino todos sabemos lo que es. Designa un movimiento del pensamiento que nace en Italia en el siglo XIV, poniendo fin a la Edad Media, y luego se difunde por Europa. Aunque tiene un componente religioso que constituye su vertiente cristiana, el humanismo es un fenómeno ético, estético y social que reanuda con el pensamiento griego. Se considera que del humanismo latino surgen los valores de modernidad que sustentan la civilización occidental actual (secularización, derechos humanos, democracia, libertad, justicia, etc.)

En cuanto al Islam ¿qué designa el término? Básicamente una religión, pero también una civilización, una historia. El Islam es una entidad que abarca catorce siglos de historia y un área geográfica extensa (esencialmente al sur del planeta) de profunda diversidad cultural y étnica, donde viven más de mil millones de personas. El concepto no admite la esquematización que he usado hablando del humanismo latino. El Islam, si no se precisa lo que designa es de definición imposible. O podemos decir parafraseando a San Agustín cuando habla del tiempo: "¿Qué es el Islam? Si no me lo preguntan, yo sé lo que es, pero si me preguntan, no lo sé".

¿Qué es el Islam? Para satisfacer la curiosidad repenti-

na que suscita hoy en día la pregunta, nunca en los países occidentales hubo tanta literatura acerca del Islam, tantas reediciones del Corán. Y quizás desde los remotos siglos medievales, no se había desatado tanta islamofobia difícilmente solapada, o expresada a veces con una inaceptable y demagógica provocación. ¿Cómo entender, si no, el éxito del –polémico– libro de Oriana Fallaci?

Está fuera de mi propósito definirles lo que es el Islam. Sólo podría decir lo que no es para despejar algunos tópicos. No es un bloque monolítico, no es una religión fanática, no es sinónimo de árabe. El Islam se conjuga en plural. Tiene múltiples declinaciones, según sus escuelas dogmáticas y sus prácticas culturales. No existe un "Islam eterno", es una falacia inventada por los integristas supuestamente musulmanes con el objetivo de petrificar la religión y sus prácticas. La idea del "Islam eterno"–a semejanza del famoso "eterno femenino" desde una perspectiva masculina– es también producto de la imaginación de algunos no-musulmanes, con cierta dosis de exotismo e incluso una pizca de hostilidad. En todos los casos, la imagen del Islam monolítico, unido o unitario procede de una manipulación ideológica.

Por consiguiente, el Islam es como el Cristianismo o el Judaísmo: unos dogmas, unas escisiones, unas prácticas, una civilización, una historia, unas gentes, con sus convergencias y sus divergencias, sus especificidades y sus analogías con las otras dos religiones monoteístas. A semejanza de estas últimas y más allá de las diferencias de escuelas dogmáticas y de las prácticas que de ellas se derivan, el Islam tiene dos facetas: una ilustrada y conciliadora, y otra fanática y oscurantista. Es entre las dos donde pasa realmente la línea de fractura, y no entre el Islam y Occidente.

Cada cual con su religión y cada musulmán con su Islam. El mío es un Islam abierto y moderado. He sido educada en un ambiente familiar de libertad y tolerancia sin sujeción ni coacción religiosa, de respeto al otro, en su diferencia cultural y religiosa, y de responsabilidad individual en las prácticas religiosas. Estudié en una escuela multiétnica, compartiendo los pupitres con cristianos, judíos y musulmanes. Con los no-musulmanes yo no hacía ningún esfuerzo para dialogar. El diálogo era natural. De aquellos años de infancia, he conservado un bien inconmensurable: lazos de indefectible y entrañable amistad con una judía, a pesar de la distancia geográfica.

Mi educación latinista, "clásica" (de estudios clásicos

según la terminología del sistema francés equivalentes a las humanidades en el sistema educativo español) hacia dialogar la cultura árabe-islámica con la cultura humanista latina. Durante años, las traducciones de los textos latinos eran para mí un ejercicio lúdico y placentero, que además de hacerme descubrir el fascinante mundo clásico, me permitía ejercitar mi capacidad de racionalidad. Las *Metamorfosis* de Ovidio hacían eco con la poesía sumamente erótica de Abu Nuwas (1). La brillante oratoria de Cicerón con la genial prosa de Montaigne. La irreverencia de Omar el Khayam (2) con el ético estoicismo de Séneca o con lo carnavalesco de Pantagruel de Rabelais.

Empapada en estas múltiples culturas, he tenido una educación casi laica que me hace identificar con el Mediterráneo. Me siento mediterránea, aunque soy de la costa Atlántica. Pero por el Atlántico, me siento también próxima al mundo ibero-americano, por su componente latina en cierta medida. Me podría definir como una "latinoára-be". Mi mundo es el sur, un mundo abierto, mestizo de disolución de las fronteras.

Para mí la identidad religiosa (si existe) o étnica no es fundamental en las relaciones humanas. Lo fundamental son los valores de libertad, concordia y respeto al Otro que pueda compartir con quienquiera. Nunca el Otro, por pertenecer a otra cultura, religión o etnia es el enemigo. Tampoco me solidarizo de forma absoluta y sistemática con todos mis correligionarios, en el sentido estricto de la palabra. Me identifico con los que creen o practican el Islam o cualquier otra religión, o ninguna, de forma respetuosa. Estuve últimamente en el Extremo-Oriente, en Malasia, y me sentí a gusto porque es una sociedad abierta, cosa que no me ha pasado en Arabia Saudita, presa de los demonios del fanatismo. Hago mías estas palabras del místico murciano Ibn 'Arabi:

*"¡Cuántos santos queridos en las sinagogas y las iglesias!
¡Cuántos enemigos odiosos en las filas de las mezquitas!"* (3)

Entonces ¿porqué no hacer dialogar el humanismo latino con el humanismo árabe y musulmán?

Dominique Urvoy, profesor de islamología (autor de un interesantísimo estudio sobre Los Pensadores libres en el Islam clásico (4)) explica cómo el Islam, en contraste con la imagen de retroceso que da hoy en día, ha conocido de forma precoz la emergencia de un espíritu crítico. Ya en el

segundo siglo de la hégira, o sea desde el siglo VIII hasta el XIII, han surgido espíritus libres que se han dedicado al análisis interno crítico del fenómeno religioso. Asimismo, el pensador argelino Arkoun ha revelado la presencia de premisas de un humanismo árabe en unos filósofos judíos, cristianos o musulmanes en sus múltiples facetas: estética, ética y social, sin olvidar la religiosa (5).

El humanismo literario tiene en la cultura árabe una variante que es el adab (término polisémico que designa la literatura en general, pero también los buenos modales, una ética social, en suma, un ideal humano). En el ámbito literario, el adab se refiere a un movimiento que se dio en la Edad Media con obras de contenido social, ético o práctico sustentadas por una visión humanista. Sus autores se alimentaban de las humanidades, del pensamiento griego, incluso en el sentido profano. Cabe citar los ejemplos significativos de Al-Jahiz, autor del sorprendente El libro de los avaros (del siglo IX), y el cordobés Ibn Hazm, autor del famoso El collar de la paloma (1022).

La vertiente humanista filosófica es la llamada falsafa, con ilustres filósofos que rehabilitaron el pensamiento griego: Al-Fârâbi (S. X), Ibn Sina (Avicenas en lengua latina, S. XI), Ibn Rushd (Averroes, S.XII) o el escritor iraquí Tawhidi (citado en epígrafe al presente texto), para mencionar sólo a algunos de los más destacados defensores de la libertad, la justicia y los derechos humanos.

La efervescencia intelectual, científica y estética es tal en el mundo musulmán y árabe durante los siglos IX y X que un famoso islamólogo, Alain Mez, habla de "Renacimiento del Islam", trazando el paralelo con el Quattrocento.

Sin embargo, el caso de estos escritores y pensadores libres y audaces suscita múltiples interrogantes. ¿Qué impacto han dejado en las conciencias árabe-musulmanas? ¿Cuáles son las proyecciones de su humanismo en la cultura árabe? ¿La falsafa no sería más que una "excrecencia efímera del pensamiento griego" ⁽⁶⁾ ? En definitiva ¿qué hacen los árabes con el legado griego?

Se queda letra casi muerta, hasta finales del siglo XIX, principios del XX, cuando surge en el mundo árabe e islámico una nueva conciencia, un movimiento estético y ético, llamado an-nahda, literalmente el renacimiento, con el deseo de renovar y modernizar los valores culturales y sociales, reanudando con una tradición ilustrada. El escritor Taha Husein, el novelista Naguib Mahfud y el poeta Adonis son el producto de este renacimiento literario árabe, gracias

en parte a los orientalistas. En el registro del pensamiento religioso, la voz de Ali Abderrazik, teólogo egipcio ilustrado, autor de *El Islam y los fundamentos del poder* ⁽⁷⁾ es significativa de un gran movimiento reformista, que surge desde el interior del Islam y que preconiza el laicismo en nombre de los preceptos islámicos. Pero tanto el humanismo del primer "Renacimiento" del Islam, como el movimiento reformista de la nahda del siglo pasado han sobrevivido de forma precaria.

¿Por qué se ha apagado la llama de dicho humanismo de inspiración griega? ¿A qué se debe la frustración del advenimiento de un profundo y auténtico humanismo árabe?

Algunos pensadores orientalistas como G. Von Grunebaum piensan equivocadamente que la religión musulmana no teniendo en mucho al hombre, sería la causa de "la ineficacia relativa de la herencia griega" (8), del fracaso del ideal humanista y racionalista griego en el marco islámico, inteligentemente recogido por el Occidente cristiano. Los árabes serían simples transmisores del pensamiento griego porque no se apoderaron de la audacia crítica y conquistadora de la inteligencia, de la exaltación del hombre que lo arranca de los fantasmas de la imaginación de los mitos, de las supersticiones religiosas.

En realidad, el fracaso o la frustración de las tendencias modernistas no se deben a una incompatibilidad con la religión islámica en su esencia, sino a condiciones socio-políticas. Apenas afirmadas, estas tendencias humanistas fueron combatidas y cortadas de raíz por fuerzas interiores, haciendo abortar el proyecto de modernidad humanista, desde los siglos XI-XII. Los casos de Averroes y Maimónides son significativos por ser voces disonantes que claman en el desierto árabe. De ahí la paradoja de que el destino del averroísmo fue hebreo o latino, pero no árabe ni musulmán. En el ámbito del Islam, "la reflexión filosófica parece más solidaria de un pensamiento mítico que de un racionalismo positivo", dice Arkoun (9). Hasta hoy no se libera del dominio del mito, de las mitologías, concientes o inconscientes, de orden religioso o ideológico como son el arabismo y el nacionalismo a partir del siglo XX. A medida que va perdiendo el protagonismo político y económico en la región mediterránea, el mundo árabe-islámico se recoge en sí mismo, se encierra en el resentimiento, conoce un retroceso. Las distintas tragedias y fracturas alimentan el sentimiento de humillación; tal es el caso de la colonización. La respuesta a las tragedias es la negación y el encerramiento.

Ya en el siglo XI empieza a producirse lo que Arkoun llama "la clôtüre idéologique", "la cerrazón ideológica" que rompe con la tradición del *iythad*, esfuerzo de reflexión o sea de interpretación coránica. Por consiguiente, la mentalidad científica, racional no ha sustituido a la mentalidad religiosa. Así se pone fin al diálogo interno y externo, al debate intrarreligioso e interreligioso. En esta ruptura, el Oriente árabe e islámico no tiene la responsabilidad exclusiva.

En efecto, desde la Edad Media, la construcción de Occidente se hace sobre la exclusión geográfica, cultural, religiosa y étnica de Oriente. La expulsión de los árabes y del Islam del horizonte occidental alimenta el resentimiento y la hostilidad. Hasta hoy, el mundo musulmán y árabe no le perdona a Occidente su destitución en la civilización euro-mediterránea. Al reivindicar su construcción sobre la herencia griega y latina (Roma, el cristianismo y el helenismo, sin Bizancio, ni la Europa occidental musulmana del medioevo) Occidente crea "una paradoja geocultural fascinante", según la expresión Alain de Libera, especialista de la filosofía medieval (10). Libera explica la paradoja geocultural de Occidente en estos términos: "Filosóficamente los cristianos latinistas deben su estatuto de occidentales gracias a su apertura a la falsafa –filosofía– del Islam occidental". "La filosofía no es griega, es griega y árabe" concluye el medievalista francés.

Así, pues un humanismo expulsa al otro.

Desde aquella época, el mundo árabe-musulmán piensa que ha sido expulsado del patrimonio universal. El sujeto musulmán se vuelve el tercero excluido en la construcción identitaria universalizante de Occidente: "nosotros" los judeo-cristianos, "ellos" los árabes, musulmanes. Los otros son repudiados por su inquietante extrañeza, la alteridad del Islam se vuelve insondable. Estos mitos fundadores –¿Emmanuel Levinas no definía a Europa como la hija de la Biblia y de Grecia?– Son los que resurgen para legitimar la empresa colonizadora y, manipulados, sirven para desarrollar la tesis del "choque de civilizaciones", que parece ser corroborada por las acciones de los terroristas islamistas.

Al cierre identitario del mundo occidental, el mundo musulmán reacciona con otro cierre identitario, refugiándose en el mito de un Islam puro y duro. El mal que lo aqueja remonta a los siglos XI y XII, como se he dicho ya. A la pérdida progresiva del comercio mediterráneo e internacional (sobre todo después de la conquista de América) se ha sumado una retahíla de fracasos, de la industrialización, de

la modernización emprendida en el siglo XIX, de la emancipación de las mujeres, sin olvidar la fractura de la colonización. Todos estos dramas y fracasos que han jalonado la historia remota y reciente de los pueblos árabes, han engendrado y exacerbado un crispamiento reactivo, regresivo de las mentalidades por el cúmulo de situaciones de humillación. Con razón, Abdelwahab Meddeb define al Islam como el "desconsolado por su destitución" (11). Además, el enterramiento de lo judeo-árabe y del judaísmo oriental, con el sionismo y la guerra israelo-palestina, no hacen más que acrecentar el sentimiento de paranoia, de victimización complaciente. Entre los musulmanes resentidos, prevalece la tesis constante del complot judeo-cristiano urdido por Occidente (12).

Pero, el mayor fracaso del mundo árabe y musulmán es de índole política: es el fracaso de la democratización, debido en gran parte a la manipulación de la religión como arma política, cosa que no está en la esencia del discurso religioso, como lo ha demostrado en los albores del siglo XX, el teólogo Ali Abderrazik, que no escapa a la censura como todos los libres pensadores musulmanes.

La modernidad sin democratización no es viable. Además está en el origen de esta ambivalencia que caracteriza la relación de muchos árabes y musulmanes con Occidente: una relación de rechazo y mimetismo, de repulsión y fascinación, a la vez. Ya hemos visto cómo el terrorismo islamista ha usado la modernidad en su vertiente tecnológica como arma violenta para instaurar el oscurantismo y contra los valores auténticamente modernos.

Al plantear el origen del fanatismo militante en el Islam, no podemos callar la raíz wahhabita, clave de la internacionalización del terrorismo islámico. El wahhabismo es una secta que surge en los desiertos de Arabia, en el XVIII, en pleno siglo de las luces europeas. Un fanático (Ibn Abd al-Wahhab) retoma las ideas de Ibn Hanbal (s. IX) fundador del hanbalismo, una de las cuatro escuelas sunnitas (13), se vincula con la tribu de los Saud y preconiza unas prácticas oscurantistas: abolición de la música, reclusión de las mujeres, destrucción de los morabitos, de los santuarios (con exclusión del profeta), de todo lo ante-islámico, y la jihad armada (guerra santa) contra los no-musulmanes. El estado saudita nace en 1932 en nombre de la ideología wahhabita, establecida como doctrina oficial; esta interpretación ultra-ortodoxa, fanática del Islam es la que se exporta hoy en día hacia otros países musulmanes y no musulmanes, gracias a

los beneficios de los petrodólares. Por eso la teoría del choque de civilizaciones no resiste el análisis profundo. Ante todo, porque es refutable la tipología de las civilizaciones establecida por Huntington: la japonesa, la confusiana, la árabe-musulmana, la latino-americana, la eslava, occidental y "quizás" (sic) africana. Así compartimentadas, estas civilizaciones encarnarían valores morales y políticos incompatibles, justificando la dominación y la sujeción. Esta teoría no es más que una coartada para legitimar la idea de la centralidad de Occidente y de su superioridad. Pero, como bien dice Octavio Paz, "las civilizaciones no son fortalezas, sino cruces de caminos". Es obvio que el "choque" internacional no es de índole religiosa, étnica o cultural, sino de intereses económicos y políticos, y en ciertos conflictos regionales son intereses nacionales o territoriales (caso del conflicto israelo-palestino). Prefiero la expresión de "choque de la ignorancia" acuñada por Edward Said, porque como decía Goethe no hay "nada más espantoso que la ignorancia en acción". Lo que sí es cierto es que en todo el mundo se da una manipulación de las diferencias culturales y religiosas para una movilización nacional o política.

Refutando la teoría del choque de civilizaciones, el pensador iraní Daryuhs Shayegan (14) explica que hoy en día, nadie escapa a la occidentalización del mundo. Ya no existen civilizaciones no-occidentales, sino sólo pueblos que viven entre dos mundos "uno que no ha llegado todavía y otro que no se repetirá nunca. Entre una modernidad que sirve de modelo, pero que es mal interpretada, y una tradición que se está perdiendo y que nunca volverá a su forma inicial".

¿Cómo reconciliar pues el Islam con una auténtica y profunda modernidad? ¿Cómo conseguir que el sujeto musulmán sea contemporáneo de todos los hombres? Expulsando la religión de la esfera de lo político, despolitizándola. Para lo cual, urge ante todo reformar el sistema educativo. La enseñanza totalmente anacrónica es responsable del islamismo rampante y de la esquizofrenia que aqueja a los árabes y musulmanes, por esta discordancia entre un discurso modernista y unos métodos escolásticos (15). En casi todos los países musulmanes, la enseñanza de la historia está totalmente distorsionada. Es como si no hubiera existido la época pre-islámica. A título de ejemplo, los niños marroquíes, y los adultos, ignoran que la presencia judía en Marruecos remonta a tiempos inmemoriales. Mucho se oculta, y sólo se exalta la época califal, la de "los califas bien guiados", compañeros del Profeta, como una

época dorada, mito al que quieren volver los nostálgicos, mientras sabemos que fue una época de luchas feroces por la legitimidad de la sucesión tras la muerte del Profeta. Otro indicio del ocaso de la educación es la supresión en las facultades e instituciones de enseñanza superior de los departamentos de sociología o filosofía, sustituidos por los de estudios islámicos.

Para frenar y combatir el islamismo rampante de las sociedades civiles, una tendencia a la islamización que se apodera de los espíritus (de la misma forma que hay un racismo o mejor dicho una xenofobia rampante en el mundo occidental) y que no por ser solapado es menos peligroso que el islamismo militante, hay que abrir un verdadero diálogo intrarreligioso, más allá del mito de la Umma, la nación musulmana. El diálogo intrarreligioso es la condición sine qua non para poner fin a los graves conflictos intercomunitarios que sacuden numerosos países musulmanes (Argelia, Afganistán, Egipto, Irán, etc.). Paradoja de las paradojas, la Constitución iraní no reconoce el sunnismo, mientras que los cristianos, judíos y zoroastristas reconocen a sus diputados. ¡Qué mejor ilustración de la falacia del mito del Islam unido y unitario! A causa de la censura y de la auto-censura, el único debate sobre el Islam, sobre su coexistencia con otras religiones, su papel en la vida social y política, sobre su devenir, en suma, se da en los países occidentales, en Francia, sobre todo, gracias a los intelectuales árabes y maghrebíes radicados allí. Ir en contra de la ortodoxia se considera como un acto de traición a la comunidad musulmana, una apostasía que puede desembocar en la excomunión y la cárcel.

En cuanto al diálogo interreligioso, debe basarse sobre valores auténticamente universales, o sea transculturales. Habrá que salir del etnocentrismo para entrar en un verdadero conocimiento mutuo, sin discurso de auto-satisfacción ni de resentimiento. Occidente tiene que asumir su parte de Oriente y Oriente su parte de Occidente. Por la presencia del Islam dentro de su territorio, mediante el aluvión inmigratorio, Occidente parece "desorientado". El escepticismo y la duda sustituyen a las certidumbres y a las convicciones. Europa se halla en la obligación de incluir el Islam en su presente y en su memoria. Rehabilitar la memoria de la tradición humanista árabe, la de los "pensadores libres" de la época clásica, de la nahda de finales del siglo XIX, principios del XX, y hacer fructificar el espíritu ecuménico de los místicos: ésta es la tarea que le incumbe al mundo

musulmán. No encasillar al otro en su especificidad, en su irreductible alteridad. Para ambas partes, se trata de reanudar con el espíritu del humanismo integrador, realmente universalista, cuya verdadera patria es la humanidad indivisa porque la modernidad o la racionalidad no son el monopolio de nadie. La cristiandad latina debe enfocarse como síntesis de cultura pagana y judeo-cristiana, de Oriente y Occidente, con su espíritu de pacifismo, su pensamiento conciliador y no como ruptura de Occidente con Oriente, recordando estas palabras de uno de los pensadores del Quattrocento, Pico della Mirandola en su obra *De dignitate hominis*, (*De la Dignidad del hombre*):

"He leído en los libros de los árabes, que no hay en el mundo nada más digno de admiración que el hombre"

Y para salvar el Islam de la amenaza de los encarcelamientos identitarios, habrá que recordar estas palabras del sufí persa Jalal Eddin Rumi:

"No soy ni cristiano, ni judío, ni musulmán. No soy de Oriente ni de Occidente..."

Notas

(1) Poeta iraquí de los siglos VIII-IX.

(2) Famoso poeta persa que escribe en árabe entre los siglos XI y XII.

(3) Ibn 'Arabi, *At-Tajalliyât al-Ilâhiya*, p.458, ed. Osman Yahia, Teherán, 1988.

(4) Dominique Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, éd. Albin Michel, Paris, 1996.

(5) Véase especialmente el ensayo de Mohammed Arkoun, *L'humanisme arabe au IVe/ Xe siècle*, éd. J. Vrin, Paris, 1982;

(6) En palabras de M. Arkoun, *op. cit.*

(7) La versión española es de próxima aparición en la editorial Almed.

(8) *El Islam medieval*, 1962.

(9) *Op. cit.* p. 356.

(10) Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Parais, PUF, 1993. Véase el capítulo "Le paradoxe géoculturel de l'Occident", p. 309 et seq.

(11) Abdelwahab Meddeb, *La maladie de l'islam*, Paris, Seuil, 2002. Véase parte I, "L'islam, inconsolé de sa destitution".

(12) Véase al respecto el ensayo de Sophie Bessis, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La découverte, 2001.

(13) Las otras escuelas sunnitas son el hanifismo, el chafismo y el malikismo.

(14) Autor del libro, *La lumière vient de l'Occident, L'Aube, la Tour d'Aigues*, 2001.

(15) Véase el estudio del tunecino Mohamed Charfi *Islam y libertad. El malentendido histórico*, Granada, ed. Almed, 2001.

El diálogo interreligioso

Quisiera compartir con ustedes algunas reflexiones personales sobre el diálogo entre las religiones y sobre las responsabilidades que conlleva para los líderes de las religiones monoteístas. Las tres grandes religiones monoteístas no sólo expresan la dimensión sagrada de la vida humana, sino que han marcado e influido, y seguirán influyendo, las identidades culturales y la concepción de vida y, consecuentemente, la política de los pueblos en el Mediterráneo. Las identidades culturales de nuestra región llevan indeleble el sello de la contribución de las religiones.

El Mediterráneo ha demostrado que la religión no es un factor en declive en la sociedad. Para muchos Judíos, Cristianos y Musulmanes, la religión no es un asunto privado, aislado de los asuntos públicos. “Uno no puede aislar motivaciones y sensibilidades puramente religiosas de los elementos políticos, culturales y étnicos”, escribe el Dr. Thomas Stransky, Rector del Instituto Ecuménico de Estudios Teológicos Tantur de Jerusalem. La religión ha jugado un rol importante en el quehacer del Estado en nuestra región. Si en la Europa mediterránea la religión es sobre todo un tema de conciencia individual, en el Mediterráneo sur y oriental, la religión está profundamente implicada en la política y la cultura de sus pueblos y demuestra una energía vital. La religión es actualmente no solamente protagonista, sino componente vital del espacio mediterráneo.

¿Cuál es entonces el rol de los líderes religiosos en la búsqueda de la paz y en la promoción del diálogo entre nuestros pueblos? ¿Cuál debe ser su rol en los esfuerzos para superar las dificultades para un diálogo fluido y constructivo?

Siendo evidente que las religiones deberían alentar la paz y la concordia ¿debería ser normativo que los líderes religiosos fieles al espíritu de sus religiones orienten en primer lugar a sus fieles transmitiendo el verdadero mensaje del Judaísmo, del Cristianismo y del Islam, que es un mensaje de paz y de diálogo? Surgen, indudablemente, muchos

interrogantes que a los ojos de muchos ponen en entredicho la capacidad de los líderes religiosos de transmitir el necesario mensaje de paz, si nos atenemos a las experiencias a lo largo de los siglos. A veces me pregunto si la hipótesis de la creación de un nuevo Muro de Berlín en el Mediterráneo expuesta por el estudioso tunecino Nadjí Saphir, no está en camino de concretarse y si algunos líderes religiosos no aportan lo suyo para que esto suceda.

Vivimos una era en la que armamento de destrucción masiva está en posesión de un número cada vez mayor de países; en la que si bien no existe una amenaza global comparable a la que significó en el pasado la perspectiva de un conflicto nuclear entre las superpotencias, una serie de conflictos surgidos o renovados a partir del fin de la guerra fría en el Mediterráneo amenazan la estabilidad de enteras regiones y países. Vivimos una época en la que el terrorismo, sobre todo aquél motivado por quienes instrumentalizan la religión, se ha convertido en protagonista singular de la arena internacional; en la que la amenaza del acceso por su parte a armamento no convencional, sea químico, biológico e incluso nuclear ya no es sólo tema de novelas de ciencia-ficción. El resurgimiento del etno-nacionalismo, así como la expansión del fundamentalismo religioso, que asumen formas cada vez más violentas, constituyen una clara amenaza en el mundo entero. Son las trágicas consecuencias de la acción violenta de algunos grupos fundamentalistas, que han levantado muros de intolerancia, las que exigen una creciente atención y es su acción la que puede representar uno de los mayores riesgos para la sociedad internacional hasta bien entrado el Siglo XXI.

En una situación como la que vivimos hoy en el Mediterráneo ¿cuál es el papel de los líderes religiosos? ¿cuál debe ser su aporte a la convivencia entre los pueblos, sobre todo en aquellos países en los que la religión tiene incidencia en la vida social y política y donde se aprecia una renovada vitalidad y un creciente protagonismo de los mundos religiosos? En una situación como la que vivimos actualmente, de sufrimientos y dolores causados por la barbarie humana contra el prójimo, olvidamos a veces que las raíces religiosas contienen la simiente que podría ayudar a cicatrizar algunas de las heridas y que las religiones enseñan a respetar al prójimo como a uno mismo.

Los componentes religiosos de algunos de los conflictos en la región mediterránea, el surgimiento de movimientos que en nombre de Dios y de su religión traen tragedias y

miserias exigen, hacen imprescindible, un diálogo permanente y profundo entre las religiones a fin de intentar superar incomprendiones y los tremendos prejuicios existentes. “Una reforma de condiciones no es suficiente –escribe el Cardenal Koenig–, se requiere un cambio del corazón, renovadas convicciones, conversión interna”. El diálogo interreligioso entendido como un componente en el diálogo entre los pueblos puede conducir a un cambio en la persona pero no en su creencia, puede conducir a un cambio en la mentalidad y en su enfoque. No es el contenido de la fe lo que debe cambiar, sino la mentalidad de las gentes hacia las gentes de otras religiones y sus ideas.

El diálogo interreligioso, no como meta, sino como medio para encontrar ulteriores razones para la convivencia y la cooperación, es crucial hoy para la paz en el Mediterráneo. La Biblia y el Corán educan a amar al prójimo y a respetar el valor de la vida humana y la paz. Viendo las cosas desde este punto de vista, la cooperación entre fieles de diferentes religiones es necesaria y posible. Los líderes religiosos auténticos están evidentemente en una posición especial que les permite promover una educación y una formación religiosa que estimule a sus fieles al diálogo y trabajar para una convivencia pacífica con su vecino, aún siendo diferente.

Es aquí que aparece claramente la responsabilidad que incumbe a los líderes religiosos, el papel que deben desempeñar en la educación de sus fieles. Si nuestro objetivo común es un mundo en que reine la coexistencia pacífica, si creemos que ninguna guerra o acción violenta pueden ser promovidas en nombre de la religión, entonces el diálogo interreligioso es hoy posible y aún una necesidad. Sólo una enseñanza que toque a la gente en el contexto de nuestro tiempo puede contener la amenaza de una semántica inconsciente, el lenguaje de injusticia y violencia que se escucha con demasiada frecuencia en el Mediterráneo y amenaza a países que viven una era de inestabilidad económica, social y política. Aquí, una tarea común y específica de los líderes religiosos consiste en poner cuanto esté a su alcance para que una formación religiosa auténtica haga a una persona e incluso a una entera sociedad más abierta a la compasión, al perdón, a la reconciliación, a la justicia y consecuentemente, a la paz.

Empero, cuando estudiamos, a la luz de la experiencia, el papel de los líderes religiosos, estamos lejos del convencimiento de que la contribución de muchos de ellos ha sido

ejemplar y de que han sabido educar, con la palabra y con el ejemplo, a sus fieles en la dirección debida. Algunos líderes se han arrogado el derecho de interpretar la voluntad divina de un modo infalible, generalmente de una manera que rechaza el diálogo con el prójimo “diferente”. Desgraciadamente no pocos líderes religiosos han educado e insisten en educar e invitar a la violencia en nombre de Dios y de la religión, contra otra religión en particular. Lamentablemente es un hecho que líderes políticos y religiosos instrumentalizan inescrupulosamente las diferencias religiosas para incitar a la violencia. Lo que de hecho convierte a la religión en un incentivo para los conflictos.

“En el curso del siglo que finalizó –ha dicho el Cardenal Roger Etchegaray, Presidente de la Comisión del Jubileo 2000 de la Santa Sede– las religiones, o mejor dicho los hombres en nombre de las religiones, han inspirado y nutrido guerras llamadas divinas, santas o simplemente justas. Pero cada una de las religiones se conjuga con la paz y no con la guerra.”

Esta es la hora de los líderes religiosos, de quienes se exige hoy un claro mensaje de paz. No es posible que se identifiquen con los que sufren de una parte, a la vez que no aceptan la existencia del extraño, conduciendo así a sus fieles al rechazo y aún a la violencia y a la brutalidad. No se puede enseñar a invocar a Dios y llamar a la masacre.

El estado de desconcierto en este período de transición de un mundo bipolar a un imprevisible pluralismo permite a los oportunistas que instrumentalizan la religión y a los extremistas intolerantes a aumentar su influencia. En mi calidad de ciudadano israelí no puedo dejar de referirme al conflicto en el que estamos envueltos y al papel evidentemente negativo que juegan algunos dirigentes religiosos. El histórico acuerdo del 13 de septiembre de 1993, que condujo al reconocimiento mutuo entre Israel y la Organización de Liberación Palestina e inició el proceso de paz entre israelíes y palestinos, alentó la esperanza de los que quieren la paz, pero también incitó a aquellos que no aceptan, en ambas partes, esta reconciliación histórica y que apelan a la violencia y al terror para intentar descarrilar el delicado y complejo proceso de paz.

Incorporar un motivo religioso a un conflicto significa incorporar elementos explosivos que pueden impedir la reconciliación entre las partes. Un conflicto de dimensión puramente nacionalista está casi siempre abierto a una solución de compromiso. Pero cuando, como sucede en el

Medio Oriente, se le agrega la interpretación de la religión como fuente de una verdad indivisible, la propia por supuesto, las soluciones se alejan. Por cuanto el que no acepta esta verdad tanto de la parte contraria como del propio colectivo, comete pecado para el que no hay absolución.

La cínica instrumentalización de la fe de los creyentes no ha encontrado una respuesta adecuada por parte de los auténticos líderes espirituales, aquellos que enseñan los verdaderos valores de sus religiones. Éstos no han logrado aún constituirse en un elemento catalizador de una genuina reconciliación, en un contexto de paz.

La educación en el marco de las religiones que inculque en los fieles el respeto al prójimo puede contribuir a evitar conflictos e incluso a resolverlos. Una educación religiosa auténtica enfatiza la dignidad de cada ser humano. Los auténticos líderes religiosos deberían insistir en que la educación religiosa verdadera debe inculcar hasta el cansancio el principio de "ama a tu vecino como a ti mismo".

Los líderes religiosos deberían en primer lugar asegurarse que en sus respectivas religiones se pase a la enseñanza del aprecio, destacando lo que une y respetando lo que separa. La educación a la paz exige una labor de adecuación a ideales que inspiren los valores de la convivencia y del respeto mutuo para evitar que la religión sea secuestrada por inescrupulosos que sólo buscan instrumentalizarla en su beneficio y por los integristas que proponen soluciones fáciles y engañosas que se sustentan casi siempre en la miseria.

El énfasis en la educación es crucial en nuestro tiempo y los líderes religiosos deberían implementar a nivel popular la filosofía del diálogo interreligioso. Educar e informar y apoyar cualquier esfuerzo en esta dirección. La educación debe ser el medio para la obtención de la comprensión mutua, previniendo la hostilidad religiosa y cultural y asegurando la contribución constructiva de las comunidades en la búsqueda de la paz, la tolerancia, la justicia social y los derechos humanos.

Como pueblos de culturas religiosas, deberíamos enseñar a comunicarnos mejor, creando una nueva y más adecuada semántica para el diálogo y compartir recíprocamente el tesoro de los legados espirituales. El historiador italiano Andrea Riccardi, Presidente de la organización católica italiana Comunidad Sant'Egidio, escribió, en artículo publicado en el periódico Avvenire (3.9.95), que las religiones monoteístas enseñan a los hombres a no ser bárba-

ros y que en sus cromosomas portan un mensaje que va más allá de los intereses nacionales y destinos. Debe ser leído –agrega– más allá de las pasiones y de las voces en disputa.

Los líderes religiosos deben enseñar que para llegar a la comprensión mutua se exige un mejor conocimiento mutuo. Deben enseñar a comprender la naturaleza del prójimo y de los desacuerdos con él y que se requiere una reflexión sobre el otro como semejante. Sólo en el espíritu del diálogo y respeto mutuo podrá llegarse a la comprensión mutua y a la aceptación mutua. Y promoviendo la reconciliación, el diálogo interreligioso pone las bases para un nuevo enfoque de la educación.

Ha llegado el momento para que los líderes religiosos promuevan seriamente la educación a la paz y traten de romper el círculo vicioso del desprecio y el odio. El obispo Munib A. Younin, de la Iglesia Luterana en Jerusalén escribe que educación para la paz es el acto de vivir juntos. Está basada en el versículo bíblico “Ama a tu prójimo como a ti mismo”. Las religiones monoteístas tienen una responsabilidad común de crear un mundo en el que cada individuo viva en paz. Este es el imperativo de la hora para los líderes religiosos si es que aspiran a devolver la religión a una posición de verdadera autoridad espiritual.

Una reflexión final

Mi intención al compartir estas reflexiones no ha sido otra que ejemplificar sólo una de las dificultades y carencias existentes en el campo del diálogo interreligioso. La cultura de muchos de nuestros pueblos ha sido marcada por la religión, que es parte de su identidad. E. O. James, en su libro *Teach Yourself History of Religions* recuerda que el profesor B. Malinowsky afirmaba que “la religión impulsa al hombre a las mayores empresas de las que es capaz, y hace por él lo que ninguna cosa puede hacer: darle paz y felicidad, y un sentido para su vida, y todo ello de manera absoluta”.

No puedo dejar de señalar que no son pocos los líderes religiosos que recalcan, también con los hechos, la necesidad de una labor permanente en la búsqueda de la paz en el Mediterráneo, convirtiéndola en una parte importante de su agenda. Ojalá aumente el número de aquellos que aceptan este reto, que debería ser el gran reto de las religiones en el nuevo milenio. De ser así se encontrarían cooperan-

do con una dinámica de paz que hasta ahora no ha sido suficientemente impulsada.

Para finalizar, unas palabras dedicadas a los amigos europeos: Europa debería asumir un papel más activo en el proceso de desarrollo de la economía y de la sociedad en los países del Mediterráneo y la promoción de una integración activa a nivel regional. Intentar superar el antagonismo cultural y religioso debería ser una de las prioridades en cualquier intento de creación de un marco de cooperación en el Mediterráneo. Ello, sin ignorar el potencial de las religiones. Ellas no han perdido influencia sobre las conciencias de la gente. Así como en el pasado han causado conflictos sangrientos, han contribuido y podrán hacerlo nuevamente en el futuro, a prevenir y resolver conflictos. En el contexto de la búsqueda de ámbitos de cooperación mediterránea, deberíamos asignar a las religiones un papel protagonista en el desarrollo del diálogo y la convivencia en la comunidad mediterránea.

Islam e cristianesimo, dall'incontro al dialogo interreligioso

Nei numerosi convegni internazionali organizzati dalla Fondazione Cassamarca dal 1997 a oggi è emerso chiaramente come l'Umanesimo Latino nel mondo costituisca un fertile terreno d'incontro fra diverse concezioni sociali e politiche. Oggi come ieri l'Umanesimo Latino, con la sua tolleranza e il suo rispetto per le diversità, si propone come spirito di apertura, di fratellanza, di solidarietà fra i popoli. Ma dopo l'11 settembre scorso si è insediata in molte coscienze la convinzione che le religioni stanno dividendo il mondo. Gli attacchi alle Twin Towers - è bene ricordarlo - non miravano a luoghi-simbolo cristiani, ma a luoghi-simbolo di quello che viene considerato l'Impero americano, al centro nevralgico, economico e militare degli Stati Uniti. Non si tratta a ben vedere di un contrasto generale tra l'Islam e l'Occidente, piuttosto di attacchi di un esiguo gruppo di fanatici musulmani che perseguono obiettivi politici anche se sono motivati da un punto di vista religioso. L'attacco contro gli Stati Uniti dell'11 settembre 2001 è stato subito condannato dalla stragrande maggioranza dei musulmani come non islamico, perché il terrorismo, sia individuale che di Stato, equivale per i musulmani a un travisamento dell'Islam. Anche nel Corano, alla Sura XIII versetto 22, si invita a rispondere al male con il bene, altrimenti a difendersi. E gli uomini devono essere richiamati con saggezza affinché "discutano nel modo migliore con i loro avversari" (Sura XVI, versetto 125), e questo vuol dire, evidentemente, non con la violenza, ma in modo pacifico. Il messaggio centrale del Corano sta nel principio che viene sempre citato dai musulmani: "Nessuna costrizione nella religione" (Sura II, versetto 256).

Non è facile parlare di Islam in generale, in conseguenza della storia molto complessa e ricca di questa religione. Islam significa etimologicamente "sottomissione" e in special modo sottomissione a Dio e a quella rivelazione che egli ha fatto di sé. Noi intendiamo qui per Islam l'insieme di tutte le credenze e pratiche che si richiamano a Maometto e al

Corano, ben consci della complessità di un simile macrocosmo e delle sue molteplici ramificazioni nei secoli. In generale possiamo dire che i "pilastri" dell'Islam, accettati da tutti i musulmani, sono: il riconoscere un Dio solo, creatore, misericordioso e giudice universale, e Maometto come suo profeta definitivo; la preghiera cinque volte al giorno; il digiuno di ramadàn; l'imposta per i poveri; il pellegrinaggio alla Mecca una volta in vita; il gihàd interiore, cioè lo sforzo e il combattimento per Dio, da intendersi anzitutto come mobilitazione contro le proprie passioni per una vita giusta e la lotta contro l'oppressione e l'ingiustizia; l'impegno a conformarsi nel privato e nel pubblico a quel modo di vivere chiamato sciarīaa, basato sul Corano, seguendo il quale è possibile fare la volontà di Dio in ogni aspetto della vita: religioso, personale, familiare, economico, politico. Di qui si vede come l'Islam è una religione in cui l'aspetto sociale e civile ha una fondamentale importanza.

Si tratta di una fede che, avendo grandi valori religiosi e morali, ha certamente aiutato centinaia di milioni di uomini a rendere a Dio un culto onesto e sincero e, insieme, a praticare la giustizia. Quello della giustizia è infatti uno dei valori più fortemente affermati dall'Islam: "O voi che credete, praticate la giustizia – dice il Corano nella Sura IV – praticatela con costanza, in testimonianza di fedeltà a Dio, anche a scapito vostro, o di vostro padre, o di vostra madre, o dei vostri parenti, sia che si tratti di un ricco o di un povero perché Dio ha priorità su ambedue" (versetto 135).

In un mondo occidentale che perde il senso dei valori assoluti e non riesce più in particolare ad agganciarli a un Dio Signore di tutto, la testimonianza del primato di Dio su ogni cosa e della sua esigenza di giustizia ci fa comprendere i valori storici che l'Islam ha portato con sé e che ancora può testimoniare nella nostra società.

Anche se i musulmani nel mondo sono oggi diversi per origine etnica e correnti religiose interne e sono cittadini di diversi stati indipendenti, rimane però vero che la fede musulmana è di per se stessa un universalismo che oltrepassa le frontiere e rimane sensibile a grandi appelli al ritorno alle origini. Se non è facile parlare di Islam in generale, più difficile ancora è definire il fenomeno dell'Islam nel mondo occidentale, dell'Islam in Europa. Troppo recente infatti è il suo nuovo tipo di presenza nell'Europa occidentale ed è difficile persino stabilirne le misure quantitative.

I musulmani nella grande Europa sono circa 23 milioni. L'area che ne conta la più alta percentuale è senza dubbio

la costellazione di Stati che è sorta sulle ceneri dell'Unione Sovietica. Seguono la Francia con 2 milioni e mezzo, la Germania Federale con 1.700.000, l'Inghilterra con 1 milione. Per l'Italia si parla di cifre, tra regolari e clandestini, che vanno da 180.000 a 300.000 unità, ma probabilmente il numero è oggi più alto. Paesi molto più piccoli di noi rilevano una presenza proporzionalmente assai più elevata, come l'Olanda che ne ha 300.000 o il Belgio che ne ha 250.000. La presenza tra noi non è quindi numericamente molto rilevante, ma si è fatta vistosa negli ultimi anni, anche perché il loro arrivo in Europa ha coinciso con una ripresa delle correnti più integraliste. E' forse la percezione di questo aspetto che sta creando, anche in conseguenza dei terribili avvenimenti di questi ultimi mesi, un certo disagio e malessere, suscitando anche inquietudini e interrogativi su un possibile scontro in atto tra Islam e Cristianità, di un possibile scontro di civiltà.

Quando, nell'agosto 1995, Giovanni Paolo II si rivolgeva ai giovani musulmani nello stadio di Casablanca cercava proprio di sottolineare gli aspetti di fratellanza e di comunione fra queste due grandi religioni. "Dobbiamo riconoscere i valori religiosi che abbiamo in comune e renderne grazie a Dio. Gli uni e gli altri noi crediamo in Dio". Queste parole, insieme a fatti concreti come il Seminario per il dialogo Islamo-Cristiano di Tripoli nel 1976 o la giornata di preghiera dei fedeli di tutte le religioni ad Assisi nel 1986, lasciano prefigurare la possibilità di un dialogo interreligioso senza il quale sembra difficile assicurare una tranquillità sociale. Quando questo dialogo non ha luogo, o viene troncato, l'alternativa diventa la violenza: quando non ci si parla, il ricorso alle armi diventa giustificabile e giustificato. Ma la domanda che oggi dobbiamo porci è: dopo l'11 settembre è ancora possibile questo dialogo?

E' vero che dopo i terribili avvenimenti di questi mesi anche all'interno della Chiesa cattolica c'è chi parla di scontro in atto tra Islam e Cristianità, di scontro di civiltà. Ma l'Islam è un mondo religioso dalle dimensioni immense - un miliardo di persone - mentre il terrorismo è un fenomeno di gruppi irresponsabili. L'equazione Islam uguale terrorismo uguale violenza è considerata da molti osservatori falsa e pericolosa. Falsa perché qualifica come nemici non quelli che si comportano come tali, ma un intero mondo. Pericolosa perché così si cadrebbe nella trappola dei terroristi che sognano davvero uno scontro tra civiltà.

Inoltre, come si è detto, il terrorismo nell'Islam ufficiale

non è accettabile; ma nell'Islam, specie sunnita, non esiste un'autorità centrale o un corpo di autorità come nel cristianesimo. Indubbiamente resta da capire come nel mondo islamico si siano diffusi fenomeni terroristici. Dopo il fallimento di ideologie come il marxismo e il fallimento pratico di certe "terze vie", il fondamentalismo diventa una sorta di grammatica della protesta. E in assenza di prospettive e con cattivi maestri alcuni gruppi cadono nella via cieca della violenza, sino al terrorismo. Fondamentalismo ed estremismo ormai attraversano tutte le grandi religioni mondiali e le culture contemporanee; e c'è una violenza che cresce con lo spaesamento dovuto alla globalizzazione. L'Islam è pienamente all'interno di questa dinamica.

Nel ripensare il dialogo interreligioso dopo l'11 settembre, occorre inoltre fare una distinzione. Altro è infatti l'annuncio, altro è il dialogo. Il dialogo parte dai punti comuni, si sforza di allargarli cercando ulteriori consonanze, tende all'azione comune sui campi in cui è possibile subito una collaborazione, come sui temi della pace, della solidarietà e della giustizia. L'annuncio è la proposta semplice e disarmata di ciò che appare più caro ai propri occhi, di ciò che non si può imporre né barattare con alcunché, di ciò che costituisce il tesoro a cui si vorrebbe che tutti attingessero per la loro gioia.

*Contestualizzare il dialogo interreligioso significa anche rileggere alla luce degli ultimi avvenimenti i principi a cui la Chiesa cattolica si richiama nelle sue relazioni con le religioni non cristiane. Possiamo rifarci per necessaria brevità a due tipi di testi. Anzitutto a quelli del Concilio Vaticano II, che ha parlato dei musulmani soprattutto in due luoghi. Al n. 16 della *Lumen Gentium* si dice che "il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore e, tra questi, in particolare i musulmani, i quali professano di tenere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso, che giudicherà gli uomini nel giudizio finale".*

*Nel decreto *Nostra Aetate* sulle relazioni della Chiesa cattolica con le religioni non cristiane si dice in generale che "la Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni" e "considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini". In particolare afferma di guardare con stima ai musulmani che "cercano di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti di Dio anche nascosti, come si è sottomesso anche Abramo, a cui la fede islamica volentieri si riferisce"*

(n. 2). E a proposito dei "dissensi e inimicizie che sono sorti nel corso dei secoli tra cristiani e musulmani", il Concilio "esorta tutti a dimenticare il passato e ad 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" (n. 3).

Il Concilio ha avuto dunque cura di richiamare elementi comuni a cristiani e musulmani. Per questo è anche significativo che esso abbia ommesso altri temi importanti per l'Islam. Non vengono menzionati dai testi conciliari né Maometto, né il Corano, né l'Islam inteso come essenziale nesso comunitario tra i credenti, né il pellegrinaggio alla Mecca, né la sciarīaa. Viene menzionata la comune ascendenza abramitica, ma non Gesù, che nell'Islam è presente e però è assai lontano da come lo vede il cristianesimo.

Per i musulmani Gesù, il figlio di Maria Vergine - e la figura di Maria è venerata presso i musulmani -, non è né profeta definitivo, né il Figlio di Dio e neppure è morto realmente sulla croce. Manca così la dimensione vera e propria della redenzione.

Ai testi conciliari che già indicano, malgrado le omissioni sopra notate, con quale rispetto, con quale apertura di spirito e prontezza di dialogo deve procedere un cristiano nel riflettere sull'Islam, possiamo ancora aggiungere un testo di Giovanni Paolo II che potrà fugare anche i dubbi di quanti temono che mediante la frequentazione e il dialogo con l'Islam venga meno la chiarezza della fede cattolica. Dice Giovanni Paolo II nella sua prima enciclica *Redemptor Hominis* al n. 11: "Il Concilio ecumenico [Vaticano II] ha dato un impulso fondamentale per formare l'autocoscienza della Chiesa, offrendoci in modo tanto adeguato e competente la visione dell'orbe terrestre come di una "mappa" di varie religioni". Il Concilio "è pieno di profonda stima per i grandi valori spirituali, anzi, per il primato di ciò che è spirituale e trova nella vita dell'umanità la sua espressione nella religione e, inoltre, nella moralità, con diretti riflessi su tutta la cultura ... Per l'apertura data dal Concilio Vaticano II, la Chiesa e tutti i cristiani hanno potuto raggiungere una coscienza più completa del mistero di Cristo, "mistero nascosto da secoli" in Dio, per essere rivelato nel tempo, nell'uomo Gesù Cristo e per rivelarsi continuamente in ogni tempo". Giovanni Paolo II non vede dunque opposizione, anzi convergenza, tra l'attenzione al dialogo interreligioso e l'accresciuta coscienza della propria fede.

Un elemento che occorre però sottolineare, anche alla

luce degli avvenimenti di questi mesi, è la difficoltà con la quale la ricerca di una laicità della società civile rispetto alla sfera religiosa, avviata ormai da anni in paesi come l'Egitto, il Marocco o l'Algeria, stenti ad affermarsi nell'intero mondo islamico. Bisogna infatti riconoscere che fino ad ora la fede nei grandi "pilastri" dell'Islam non sembra aver avvertito in maniera preoccupante la scossa derivante dai principi della modernità. Per molti aspetti, prevalgono in questo momento le tendenze fondamentaliste, che cercano di appropriarsi dei risultati tecnici, ma staccandoli dalle loro premesse culturali occidentali con la volontà di risolvere, nella linea della tradizione antica, tutti i problemi politici e sociali per mezzo della religione. Non si ammette quindi separazione tra religione e Stato, tra religione e politica, e nell'interpretazione letterale del Corano vengono cercati tutti i principî per la risposta agli interrogativi contemporanei, anche sociali ed economici.

E' difficile prevedere che cosa potrà avvenire in futuro e non è il caso di indulgere a ipotesi azzardate. Sembra corretto, nel quadro di un atteggiamento di profondo rispetto reciproco, auspicare e aiutare affinché il trapasso necessario ad una assunzione non puramente materiale delle agevolazioni tecniche che vengono dall'occidente sia accompagnato da uno sforzo serio di riflessione storico-critica sulle proprie fonti religiose e teologiche cercando "quell'armonia tra la visione filosofica del mondo e la legge rivelata" (cf. L. Gardet, *L'Islam e i cristiani*, Roma 1988, p. 114), che era già presente in alcuni dei filosofi arabi conosciuti e utilizzati da san Tommaso. L'Occidente cristiano può adoperarsi affinché i musulmani riescano a chiarire e a cogliere il significato e il valore della distinzione tra religione e società, fede e civiltà, Islam politico e fede musulmana, mostrando che si possano vivere le esigenze di una religiosità personale e comunitaria in una società democratica e laica dove il pluralismo religioso viene rispettato e dove si stabilisce un clima di mutuo rispetto, di accoglienza e di dialogo.

L'Islam, è bene ricordarlo in conclusione, non è una religione violenta. Anche il concetto di jihad, la vendetta, è rivolto soprattutto a se stessi e non nasce prioritariamente come termine contro l'altro. Le guerre sante ci sono state e possono ancora essere combattute, ma non è questo il sentire della maggioranza musulmana. Non si può parlare di grandissime comunità religiose come se fossero un piccolo gruppo: ci sono tante diversità all'interno, tanti gradi diversi di adesione alla fede e alla morale.

I fanatici ci sono d'altronde in tutte le religioni, nell'Islam come nel cristianesimo e nell'ebraismo. Dopo la tragedia dell'11 settembre e i fatti di queste ultime settimane in Terra Santa è diventata chiara l'urgenza di un progetto di etica mondiale: nessuna pace tra le nazioni senza la pace tra le religioni, e nessuna pace tra le religioni senza dialogo inter-religioso. E siamo convinti che l'Umanesimo Latino nel mondo, con il suo spirito di apertura, di tolleranza e di rispetto per le diversità, potrà costituire lungo questa strada difficile, ma inevitabile un fertile terreno di incontro e di dialogo.

JUAN VELARDE FUERTES

Presidente Tribunal Mayor de Cuentas de España

Reflexión, con la economía española al fondo, sobre un dilema de la unión europea: ¿el mundo de los “PECO” o el Mediterráneo sur?

Conviene partir de un hecho que, desde el siglo XVI, no ha hecho más que ampliarse. La economía, como consecuencia de los descubrimientos españoles y portugueses, se globalizó. Estos gigantescos mercados, así establecidos, proporcionaron la base financiadora para que una serie de avances científicos y tecnológicos produjesen, en el siglo XIX, la Revolución Industrial. Esta había sido acompañada de la Revolución liberal que tenía, como una de sus hijuelas, al nacionalismo. Por eso, desde mediados del siglo XIX, con el proteccionismo primero, hasta convertirse en proteccionismo integral y así dar paso, al poco tiempo, a medidas típicas de nacionalismo económico, e incluso, de autarquía, se rompió este mercado globalizado. En el siglo XX, las decisiones que liquidan el patrón oro, aparte de mil medidas intervencionistas, motivan que la globalización parezca un sueño lejanísimo, casi utópico. Sin embargo, poco antes de concluir la II Guerra Mundial, se ponen los primeros jalones de reforma, con los Acuerdos de Bretton Woods y la aparición del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial. Pronto esta acción se hará más amplia con el Acuerdo General de Tarifas y Comercio (GATT) y, en Europa, se da un paso muy importante el 25 de marzo de 1957 con el Tratado de Roma, que abarca, de momento, sólo a seis países de la Organización Europea de Cooperación Económica, que había nacido en 1947-1948, con el inicio del Plan Marshall.

Desde entonces, por caminos diversos, se ha recuperado en gran parte del mundo ese perdido conjunto de conexiones. En buena parte culminaron en Marrakech con la creación de la Organización Mundial de Comercio. Su reciente reunión en Doha, en Qatar, ha afianzado esta realidad globalizada que, a partir de 1989, con la caída del Muro de Berlín, se aceleraba, al liquidarse también toda la extravagante utopía de los llamados países del Este.

Simultáneamente recibe otro impulso, al compás de la III Revolución Industrial, que recibe también el nombre de Nueva Economía, que se basa en los pilares de los ordenadores, la robótica, la explotación del espacio exterior, los nuevos materiales, la biotecnología y la ampliación del ámbito de las multinacionales.

Durante todo ese tiempo, la economía mundial ha crecido, pero lo ha hecho con mucha mayor rapidez en tres polos: el de los Estados Unidos-Canadá en América; el de la Unión Europea, en Europa, y el del cuadrilátero Japón, Corea, Australia y Nueva Zelanda, con el añadido de toda la costa asiática del Pacífico como eje vertebrador, desde Corea del Sur a Singapur, pasando por la costa china, incluido Taiwán. El resto del planeta crece bastante más despacio y en algunas realidades asiáticas, africanas e iberoamericanas, incluso se observan retrocesos importantes, con lo que la distribución de la renta, a escala mundial, empeora.

Por supuesto que en las zonas ricas no existen Gobiernos benefactores, que sean capaces de frenar desarrollos propios para impulsar los ajenos. En Europa, la Política Agrícola Común; en Estados Unidos, las medidas sobre el acero; en Japón, sus instituciones cerradamente protectoras de la economía propia, son ejemplos de esto. Pero, aun así, la globalización abre de tal modo, velis nolis, los mercados, que la oleada de prosperidad general que viene avanzando por el mundo, sólo puede ser frenada, en cada país concreto, por pésimas medidas de política económica, por actividades corrompidas generalizadas, por situaciones bélicas, o por combinaciones de esos tres elementos. Todas esas teorías, con raíces en el estructuralismo económico latinoamericano, de relaciones de dependencia entre un centro perfectamente rico y una periferia sistemáticamente pobre, sólo son, a efectos de la ciencia económica, lo que dicen que sostuvo oralmente Jacob Viner en Río de Janeiro, en unas conferencias en la Fundación Getulio Vargas: "elucubraciones de economistas subdesarrollados que son, además, ciudadanos de países subdesarrollados".

*También como introducción debe señalarse que ciertas conexiones entre actitudes religiosas y desarrollo económico, fruto apresurado de la interpretación de la obra famosa de Max Weber **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**, y más atrás, en los estudios de Sombart sobre las relaciones entre los judíos y el capitalismo, se han sometido*

a mil revisiones y puntualizaciones, de modo tal que no puede señalarse, con seriedad, que ninguna religión importante sea capaz de conducir, por ella misma, la pobreza. El que en la franja central del mundo, desde el Atlántico africano, a Indonesia y Filipinas en el Pacífico, veamos una proliferación de personas de religión musulmana y, al mismo tiempo, en general, escaso desarrollo, no debe llevarnos a dar un paso condenado científicamente: confundir correlación y causalidad. Finalmente, debe señalarse que en el mundo existen cuatro grandes corrientes de tráfico marítimo. La que une los mercados del Norte y Centro de Europa con los de la costa Este y los Grandes Lagos de Norteamérica-Canadá; la segunda es la que, a través de Panamá, vincula la costa Este y la Oeste de los Estados Unidos; la tercera es la que, con apoyo en la costa Oeste de América del Norte, desde San Francisco a Vancouver enlaza con el gran triángulo nipón de Osaka, Nagoya y Tokio-Yokohama; la cuarta, que es la que afecta al mundo islámico y a España, discurre desde la costa asiática del Pacífico y sus grandes núcleos industriales, y los de Europa, a donde arriba a través de las puertas de ese rosario que va de Lisboa y Algeciras a El Pireo y Estambul. El enlace se hace a través del Índico, el Mar Rojo y el Canal de Suez. Quien se encuentra en medio de esos proyectos, aunque parta de una situación propia pobre, sea Panamá, Irlanda, el Mezzogiorno italiano o el archipiélago de Hawái, acabará por ser empujado hacia el desarrollo, salvo que el triple enlace, ya referido, de mala política económica, -en cuyo planteamiento hay que introducir todo el conjunto de reglas que, como nos ha recordado Coase, aumentan los costes de transacción a causa de inseguridades jurídicas-, de corrupción y de conflictos bélicos, lo impida.... Pero estas tres dificultades no son inexorables. La mano del hombre puede alterarlas.

Pasemos ahora a otra cuestión que puede cambiar algo las cosas, en relación con un dilema europeo que ha existido desde la Edad Media, al plantearse la cuestión de la expansión de su economía. Por una parte, los pueblos recordaban de qué modo, desde la Revolución del Neolítico, la navegación en el Mediterráneo había consolidado bienestar y culturas importantes en sus orillas. Roma supo liquidar a sus adversarios todos a lo largo de un complicado proceso y esa Pax Romana fue un factor importante de prosperidad. Pasó a añorarse cuando en la Edad Media la invasión de pueblos centroeuropeos y nórdicos dio al traste con todo esto en el

Mediterráneo occidental. Sin embargo, en el Mediterráneo oriental, Bizancio peleó para que este desarrollo no se interrumpiese. El enlace con Venecia y, a partir de ahí, con el interior de Europa, fue muy importante.

Más adelante, la irrupción del Islam creó otro nuevo elemento colosal de perturbación para el tráfico entre los pueblos bañados por estas aguas. Estas tensiones, al convertirse en bélicas y llegar hasta el siglo XVIII, con procesos tan importantes como la islamización parcial de los Balcanes; las presiones españolas, a partir del siglo XV, en el Norte de Africa; la acción de corsarios berberiscos ante las costas españolas y de corsarios cristianos frente a las turcas, van a coexistir con el descubrimiento, colonización y auge de América. Por eso frenaron el papel del Mediterráneo hasta reducirlo al de un mar secundario que bañaba países pobres. Así estaban las cosas cuando estalló la Revolución Industrial en 1783. Naturalmente que el creciente peso del tráfico por el Atlántico disminuía la importancia de este problema mediterráneo para España y para la Europa que va desde el Cabo de San Vicente al Báltico.

Como consecuencia de todo esto era claro el desequilibrio del mundo mediterráneo y del atlántico, que se va a acentuar tras el estallido de la revolución industrial. El cuadro 1 marca, para el periodo 1820-1900 y en dólares Geary-Khamis 1990 estimados por Angus Maddison, el crecimiento del PIB por habitante. Las cosas, así, pasan a quedar bastante claras.

Nº orden de incremento del PIB por habitante	País	PIB por habitante en		Incremento del PIB por habitante 1820-1900	Región a la que pertenece
		1820	1900		
1	Estados Unidos	1.287	4.096	218'3	Atlántica americana
2	Canadá	893	2.758	208'8	Atlántica americana
3	Bélgica	1.291	3.652	182'9	Atlántica europea
4	Alemania	1.112	3.134	181'8	Atlántica europea
5	Reino Unido	1.756	4.593	161'6	Atlántica europea
6	Irlanda	954	2.495	161'5	Atlántica europea
7	Dinamarca	1.225	2.902	136'9	Atlántica europea
8	Francia	1.218	2.849	133'9	Atlántica europea
9	Holanda	1.561	3.533	126'3	Atlántica europea
10	Austria	1.295	2.901	124'0	Europa central
11	Suecia	1.198	2.561	113'8	Atlántica europea
12	Checoslovaquia	849	1.729	103'7	Europa central
13	España	1.063	2.040	91'1	Mediterráneo
14	Noruega	1.004	1.762	75'5	Atlántica europea
15	Italia	1.092	1.746	59'9	Mediterráneo

CUADRO 1

Salvo el débil desarrollo de Noruega, es evidente que llama la atención el despegue muy lento del Mediterráneo. Como es preciso ampliar algo esta relación, debemos pasar a los datos de 1913, porque ya los tenemos, homogéneos, para muchos más países. Es el momento, en vísperas de la I Guerra Mundial, en el que se mantiene la persistencia de esta realidad, a pesar de haberse abierto el Canal de Suez y de que el poderío británico había liquidado cualquier posibilidad de actividad corsaria en el Mediterráneo. El cuadro 2 presenta esto, también en dólares Geary-Khamis 1990, de acuerdo con Angus Maddison.

Nº de orden	País	PIB por habitante	Nº de orden	País	PIB por habitante
1	Estados Unidos	5.307	12	Irlanda	2.733
2	Reino Unido	5.032	13	Italia	2.507
3	Canadá	4.213	14	Noruega	2.275
4	Suiza	4.207	15	España	2.255
5	Bélgica	4.130	16	Hungría	2.098
6	Holanda	3.950	17	Checoslovaquia	2.096
7	Alemania	3.833	18	Finlandia	2.050
8	Dinamarca	3.760	19	Grecia	1.621
9	Austria	3.488	20	Portugal	1.354
10	Francia	3.454	21	Yugoslavia	1.029
11	Suecia	3.096	22	Turquía	979
			23	Egipto	509

CUADRO 2

Cuando damos un paso más, para tener la mayor cantidad de información posible, al observar el desarrollo de 1950 a 1992, los ritmos del crecimiento pasan a ser muy esclarecedores. Existe un despertar evidente en el Mediterráneo, pero de los 27 países estudiados, peor aún que los países que estuvieron sometidos a regímenes comunistas, es el comportamiento en desarrollo de nuestro vecino Marruecos.

País	PIB por habitante		Incremento porcentual sobre 1950	N° de orden
	1950	1992		
Grecia	1.951	10.314	428'7	1
Portugal	2.132	11.130	422'0	2
España	2.397	12.498	421'4	3
Italia	3.425	16.229	373'8	4
Austria	3.731	17.160	359'9	5
Alemania	4.281	19.351	352'0	6
Egipto	517	1.927	272'7	7
Finlandia	4.131	14.646	254'5	8
Noruega	4.969	17.543	253'0	9
Francia	5.221	17.959	244'0	10
Turquía	1.299	4.422	240'4	11
Irlanda	3.158	11.711	232'9	12
Bélgica	5.346	17.165	221'1	13
Holanda	5.850	16.898	188'9	14
Canadá	7.047	18.159	157'7	15
Yugoslavia	1.546	3.887	151'4	16
Suecia	6.738	16.927	151'2	17
Bulgaria	1.651	4.054	145'5	18
Suiza	8.939	21.136	135'3	19
Reino Unido	6.847	15.738	129'9	20
Hungría	2.480	5.638	127'3	21
Estados Unidos	9.573	21.558	125'2	22
Rumania	1.182	2.565	117'0	23
Checoslovaquia	3.501	6.845	95'5	24
Polonia	2.447	4.726	93'1	25
Unión Soviética	2.834	4.671	64'8	26
Marruecos	1.611	2.327	44'4	27

CUADRO 3

Así como por el Sur parece clara la voluntad de convergencia -salvo, repito, el caso de Marruecos-, por el Este las cosas son muchísimo menos evidentes. La compañía de rumanos, checos y eslovacos, polacos y rusos y otros pueblos de la Unión Soviética a Marruecos, e incluso el escaso ritmo de desarrollo de Yugoslavia y Bulgaria, muestran que en Europa existe otra situación fronteriza. También capaz, si se le impulsa, de mejorar el conjunto de la economía de la Unión Europea, aunque también responde a algo así como un mandato histórico de oposición a una serie de fuerzas culturalmente muy lejanas, que procedían del Este, de Asia. En estos linderos orientales también existía una expansión nórdica -recordemos, por ejemplo, a los varegos y la fundación de Rusia-, pero asimismo se hizo presente una

gigantesca presión pagana procedente de Oriente. En Laponia, en las orillas del Báltico, en las tierras polacas y ucranianas, en el borde del Imperio de los Habsburgo –basta recordar a Hungría y el antecedente de los hunos–, se experimentan presiones muy fuertes. Por eso aquí existió una actividad bélica continua que se une, en más de un sentido, a tensiones con el naciente Imperio ruso que decidió recoger el testigo de Bizancio, y crear una tercera Roma. En el lugar del choque, comenzó a escucharse una expresión germana que explicaba la estrategia básica de esa parte de Europa: *Drang nach Osten*. Prusia en el Este, como había sucedido con España en el Mediterráneo, recibió este mensaje y se dispuso a llevarlo adelante con tenacidad notable. Su primer protagonista fue la Orden Teutónica que, tras amagar en Transilvania acabó por asentarse en Prusia, con puntos de apoyo o comerciales tan importantes como Magdeburgo y Königsberg.

Los choques de los pueblos germanos con los eslavos y los tártaros y otros pueblos asiáticos, más el control del mar Báltico significan algo así como una especie de destino casi trágico de Rusia, primero y de Alemania después. Nos dirá Fernand Braudel refiriéndose a los pueblos germanos, en el tomo I, **Les structures du quotidien; le possible et l'impossible** de su gran obra **Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVe-XVIIIe siècle** (Armando Colin, 1979), cómo "los recién llegados fundan sus pueblos en medio de amplios bosques, alinean sus casas a lo largo de los caminos, introducen probablemente los pesados arados de reja de hierro, crean ciudades, las imponen –lo mismo que a las ciudades eslavas– el derecho germánico, bien el continental de Magdeburgo o el Marítimo de Lübeck. Se trata de un movimiento inmenso. Pero esta colonización se practica en el interior de poblamientos eslavos previamente consolidados, que constituyen una red más o menos densa, llamada a resistir a los recién llegados, o a cerrarse, si es preciso, sobre ellos. Fue una mala suerte que Alemania se formase tarde y que emprendiese su marcha hacia el Este tras el asentamiento de los pueblos eslavos, vinculados a la tierra, apoyados en sus ciudades mucho más sólidamente de todo lo que se afirmaba antaño, como nos prueba el trabajo de Hensel y Gieysztor, **Les recherches archeologiques en Pologne**, aparecido en 1958. Más allá quedan los nómadas que triunfan en China y en la India y que los europeos detienen. De ello permanece memoria importante sobre los hunos, los avaros, los húngaros y los mongoles". Germanos

y eslavos quedarán así con las espadas levantadas, como los acertó a presentar Eisenstein en su película *Iván el Terrible*.

Todo esto crea las bases de una realidad que es necesario replantear dentro de las coordenadas actuales. Estas son, en primer lugar, las europeas; en segundo término, la creación de una realidad nueva en el Mediterráneo; finalmente, el juego que todo esto parece generar, en estos tiempos, en un contexto globalizado.

En Europa, en lo político, ha concluido por tener lugar, con el derrumbamiento del Muro de Berlín, el mismo fenómeno que había acontecido con la caída de la monarquía de Luis Felipe en Francia y la llegada al poder, tras la breve realidad de la II República, de Napoleón III. En ambas situaciones se concluyó un largo periodo en el que existió una especie de complejo de inferioridad política, que impedía que entonces los franceses, y tras la II Guerra Mundial los alemanes, actuasen con desembarazo en la política internacional. En las dos ocasiones se había acusado, primero a los franceses y en el siglo XX a los alemanes, de haber originado con sus campañas -las de Napoleón y las de Hitler- y sus propósitos unitivos del continente, una catástrofe monumental que exigía un purgatorio largo para quienes, colectivamente, habían sostenido estas dos terribles realidades. Pero los purgatorios, por definición, no son eternos y, además, un gran dirigente alemán, Adenauer, asumió pactar con los franceses y aceptar que éstos dirigiesen una realidad económica radicalmente diferente a todo lo que había conocido, no ya Europa, sino el mundo: la creación de una economía comunitaria que, tras las conversaciones entre Schuman y Adenauer, con la rápida colaboración del italiano De Gasperi, echó a andar en 1951, creando el primer núcleo que, incrementado con el Benelux y la dirección en muchas cosas del socialdemócrata belga Spaak, acabó por generar el Tratado de Roma de 25 de marzo de 1957. Anotemos que estos cuatro personajes eran todos centroeuropeos. De algún modo, el viejo imperio de Carlomagno, parecía recrearse en lo económico como último homenaje al Emperador de la barba florida. Alemania estaba aun dividida, y aceptaba, sin problemas, la dirección de Francia. De Gaulle, Monnet, en cierto grado Schuman, parecían encontrarse orgullosos de que Europa naciese bajo la inspiración de Francia. Pero el purgatorio concluyó cuando Alemania anunció en 1989 que se reunificaba y no permitió discutir lo más mínimo el ingreso de los Länder

orientales en la Europa comunitaria. Era evidente que, a partir de esa decisión, Alemania pareciese estar dispuesta a capitanear, en solitario si fuera necesario, la gran aventura europea. Habían transcurrido los años suficientes para que pasase a tener razón un célebre político francés, Laval, fusilado en su país después de la II Guerra Mundial, cuando señalaba en Vichy, como recoge Paul Morand en la anotación del 10 de agosto de 1972 de su *Journal inutile*, que "Inglaterra desaparecerá como gran potencia... La Alemania económica dominará a Europa".

Así ha concluido por suceder, bajo la dirección del canciller Kohl, a partir del Tratado de Maastricht, sin posible duda de ningún tipo. En la Unión Europea, el poder económico y el poder político se entremezclan de tal modo que resulta imposible pasar a comprender cuál es el predominante. Los españoles bien tomamos conciencia de ello cuando ingresamos, también en 1989, en el Sistema Monetario Europeo. Este, sobre el papel, se había articulado alrededor de una moneda nueva, el ecu, constituida por una cesta de las que circulaban. El ecu, a más de ser unas siglas del inglés, describiendo, sencillamente, que era la unidad de cuenta monetaria europea, recordaba el nombre de una vieja moneda francesa, lo que dejó entusiasmado a Giscard d'Estaing. Pues bien; ese ecu, que tuvo su papel en el mercado financiero internacional, se olvidó en la nota oficial de ingreso de la peseta en el SME. Porque en este documento pasó a señalarse cómo se determinaba el nuevo tipo de cambio de la peseta únicamente en DM, o marcos alemanes, la moneda derivada de la reforma monetaria del canciller Erhard. Y era lógico que así se hiciese. En el SME existía un astro rey, ese marco alemán, y en torno a él y a las decisiones de Bundesbank, giraban las restantes monedas, incluido, naturalmente, el franco francés. Los acontecimientos de 1989 parecieron mostrar una dirección clarísima que debía adoptar el proceso de creación de Europa.

Volvamos atrás de nuevo. En ese mundo ya mencionado de choque de germanos y eslavos, también había surgido la presencia de otro imperio, el turco, al que hemos visto llegar a tener un papel notable en el Mediterráneo y en la Europa oriental. El mensaje germano había pasado, en primer lugar, como era lógico, a la corte de Viena, donde se había refugiado lo que quedaba del viejo imperio de Carlomagno, que se consideraba heredero del Imperio Romano. Pero, a través de Bizancio, heredero legítimo de Roma, en Moscú había surgido otra autoridad cesárea. El

zar debería ser el centro de todo el pueblo eslavo, como señaló el doctrinario Katkof quien, por cierto, fue estudiado por nuestro Flores de Lemus. Simultáneamente, como ya se ha indicado, el viejo impulso musulmán, que había fracasado en su intento de penetrar en el centro de Europa, se había asentado en los Balcanes.

Tras la I Guerra Mundial, el Imperio Turco quedó destruido a manos de los nacionalismos árabes, por un lado, y por otro, de la acción del Imperio británico y de la nueva organización de los Balcanes que se articularon, bajo una especie de lejano protectorado francés, con el nombre de Pequeña Entente. Yugoslavos, rumanos, búlgaros y griegos levantaron la dominación turca al culminar un proceso que había generado multitud de cantos a la libertad en el mundo romántico occidental a partir de lord Byron. Hitler liquidó todo esto pero, al ser derrotado por Stalin en el Frente del Este, provocó que, con casaca bolchevique, se cumpliera el sueño de Katkof.

Debemos anotar, de pasada que, como esa independencia de los países del Este tras la I Guerra Mundial también debía mucho –caso de Finlandia, de Polonia, de las tres naciones bálticas, de Bulgaria, incluso de Checoslovaquia y Rumania-, a la derrota del Imperio de los zares en 1917 a manos de Alemania y al hundimiento posterior a la Revolución de Octubre de 1917, Stalin pasó a recomponer, de algún modo, la vieja situación por lo que se refiere al actual mundo eslavo, arañado ligeramente por Alemania y amparado después por Francia. La tarea incluso podía parecer fácil sobre el papel. Estos países, independizados con mensajes nacionalistas rabiosos, lanzados contra rusos, austriacos y turcos, pasaron a experimentar nada más concluida la I Guerra Mundial, los males inherentes a ese nacionalismo. En una carta fechada en 1881, el archiduque Rodolfo de Austria había escrito con bastante razón: “El principio del nacionalismo se apoya en los cimientos más vulgares y más bestiales”. En lo económico esto se pudo comprobar muy pronto, cuando toda esta pléyade de naciones independientes articuló su moneda, su tráfico internacional, su desarrollo, de modo insolidario respecto a las demás y, por supuesto, respecto al resto del mundo. Basta leer el libro de Hertz, *Economic problems of Danubian States* para comprobarlo. De ese nacionalismo surgirán los planteamientos proteccionistas, industrializados, corporativistas y partidarios de un régimen de partido único que desarrollará analíticamente el economista rumano

Mihail Manoilescu, en medio de una fuerte polémica con el ya mencionado profesor de la Universidad de Chicago, Jacob Viner. Eran, además, los tiempos de la Gran Depresión que incitaban a buscar caminos nuevos. Después aparecieron los tiempos del dominio intelectual comunista, que intentó ligar con el mensaje citado de Manoilescu, al que previamente se había fusilado. Lo hizo a través de Ceacescu. Añadamos una progresiva separación de Moscú en el caso de Tito, mientras el régimen comunista de Belgrado buscaba, afanosamente, una solución original dentro de la utopía que, tras el análisis crítico de Milovan Djilas, -sobre todo en su libro La nueva clase. Análisis del régimen comunista (la traducción española en Editorial Sudamericana, 1957)- se vio que no existía.

La caída del Muro de Berlín ha supuesto algo colosal en toda esta región. Ante los ojos de una golosa Alemania, el enemigo eslavo resultaba derrotado en la Guerra Fría por los Estados Unidos. Al final de la I Guerra Mundial, el mundo musulmán relacionado con Turquía, se había esfumado, y su vieja metrópoli, tras el movimiento reformista de Kemal Ataturk, humildemente pedía un puesto en Europa, como un país europeo más. Incluso en la Guerra Fría fue un leal aliado de los Estados Unidos. Los recelos griegos procuraban impedir esta inserción, pero lo que resultaba evidente era que Estambul había abandonado cualquier pretensión hegemónica. El nacionalismo árabe, de momento, parecía más o menos controlado por Gran Bretaña, y más adelante por Estados Unidos, aunque la aparición, primero de la declaración Balfour y después del Estado de Israel, amenazasen con complicarlo todo. A partir de los años noventa del siglo XX, era evidente que Alemania lograba, históricamente, lo que siempre había soñado, pero que desde la Edad Media se había convertido, por unas u otras causas, en un hueso muy duro de roer. El Báltico pasaba a convertirse en un mar alemán, con complementos escandinavos y fineses, como había soñado la Hansa, y el viejo mundo que había tratado Viena de gobernar, desde Polonia a los Balcanes, quedaba a su disposición.

Se heredaban también los viejos nacionalismos y los viejos odios. Era preciso asumir la liquidación de ese lugar de encuentro de los tres imperios -Viena, Estambul y Moscú- que había conseguido articularse en torno a la Serbia de los Karageorgevitch primero y de Tito después. Era urgente el evitar que el débil desarrollo económico -las cifras del cuadro 3 hablan por sí mismas- que iba a acen-

tuarse en los Países de Europa Central y Oriental –los PECO-, condujese a una situación desesperada, con resultados políticos preocupantes, sobre todo para la estabilidad de Europa. De ahí que considerase Alemania que había llegado el momento de poner en marcha, pero dentro del estilo del siglo XXI, lo que también en el estilo de la época de las Cruzadas, habían iniciado los Caballeros Teutónicos en su marcha hacia el Este. La solución, pues, se encontraba en la admisión de los PECO en el seno de la Unión Europea.

Son conscientes los políticos alemanes de que esta tarea no es, ni con mucho, fácil. La propia Alemania no ha sido aun capaz de digerir aun el choque negativo que han supuesto los Länder orientales, englobados en su ser nacional y estatal a la caída del Muro de Berlín. ¿Era consciente entonces el Gobierno de Bonn de todo lo que iba a suceder después? La contestación es confusa. El Bundesbank criticó con dureza la actitud del Canciller Kohl de reevaluar el marco oriental para equiparlo en su cotización con el marco alemán. Algún alto dirigente bancario germano, cuando en L'Express se le advertía de los costes del proceso, contestaba: "Cuando se decide una boda por interés, se mira hasta por el canto el ajuar de la novia; pero ésta es una boda por amor". Hubo también estimaciones demasiado optimistas sobre la velocidad de incorporación de los mencionados Länder de la República Democrática Alemana que desaparecía. Buena parte de la explicación de la crisis monetaria y cambiaria europea del comienzo de los años noventa, que a punto estuvo de destrozarse al Sistema Monetario Europeo, ahí tuvo su inicio. Por eso, en los círculos alemanes más importantes se contempla con preocupación el conjunto de datos macroeconómicos que parecen presentar algo así como una especie de murallón real para que la Unión Europea sea capaz de expansionarse hacia el Este. El bloque más rico de estos futuros socios de la Unión Europea está constituido por la República Checa, por Hungría y por Polonia. La República Checa experimenta en estos momentos un progreso económico en el PIB muy aceptable –éste aumenta alrededor del 3'2% anual en el segundo trimestre del año 2001, y la producción industrial, en tasa anual, crece un 2'6% en enero de 2002- y su IPC, en febrero de 2002 crecía un 3'9% sobre febrero de 2001, mientras que su balanza por cuenta corriente, en el año 2001, tuvo un déficit de 2.700 millones de dólares, el 18% de su reserva actual de divisas. Este es el país con mejor panorama, a pesar de sus importantes problemas. Hungría,

aunque tiene un crecimiento con tasas análogas a las checas, soporta una inflación, medida por el IPC, del 6'2%, con un déficit de 1.800 millones de dólares en el saldo anual cerrado en enero de 2002 de la balanza por cuenta corriente. El panorama de Polonia es, con mucho el peor de los tres. Se ha estancado el crecimiento de su PIB en una realidad vecina a la recesión; la inflación, en febrero de 2002, se situaba en un tolerable 3'5% y el déficit de balanza por cuenta corriente llegaba a los 6.900 millones de dólares. Los tipos de interés a corto plazo superaban en Polonia el 3 de abril de 2002 algo el 10%.

Compensar todo esto únicamente se puede lograr, como punto inicial de apoyo, con generosa ayuda comunitaria. Mas he aquí que la Unión Europea, como consecuencia de las exigencias del Pacto de Estabilidad y Desarrollo, ha pasado a desarrollar una política muy restrictiva del gasto público. Añadamos que, a partir del inicio del siglo XXI, la desaceleración ha irrumpido en el mundo, por lo que disminuyen las posibilidades de conseguir mayores ingresos públicos por parte de los países más ricos, los cuales han de buscar, simultáneamente, el mantenimiento de la política presupuestaria de déficit cero. También es preciso contemplar la realidad del conjunto económico del mundo, sin olvidar el foco depresivo albergado en Turquía que, una y otra vez, lanza, sobre el conjunto del sistema globalizado, tendencias preocupantes. En el cuarto trimestre de 2001 - últimas cifras disponibles- el PIB turco caía, en tasa anual un 10'4%, su producción industrial, en enero de 2002, también en tasa anual, descendía un 3'1% y en marzo de 2002, el incremento anual del IPC era del 65'1%.

El resultado de todo lo señalado parece bastante evidente: Alemania va a presionar a toda la Unión Europea para que reestructure los gastos comunitarios del siglo XXI en beneficio de los PECO, cuya incorporación generará, por consiguiente, un choque financiero importante en la economía española, que es la que más beneficios obtiene en el año 2000. Basta observar las estadísticas de la situación contenida en el cuadro 4. Pero es que, para España la cuestión es aún más importante.

Países	Contribución (-) o subvención (+) neta, en millones de euros	Nº de orden
Alemania	-9.273	-50'6
Gran Bretaña	-3.775	-20'6
Holanda	-1.738	-9'5
Francia	-1.415	-7'7
Suecia	-1.177	-6'4
Austria	-544	-3'0
Bélgica	-327	-1'8
Luxemburgo	-65	-0'4
España	+5.056	+27'6
Grecia	+4.374	+23'9
Portugal	+2.112	+11'5
Irlanda	+1,165	+9'1
Italia	+713	+3'9
Finlandia	+217	+1'3
Dinamarca	+169	+0'9
Ayudas externas y otras	+3.998	+21'8

CUADRO 4

El total de las contribuciones netas fue de 18.314 millones de euros. Como se señala en el Informe Mensual correspondiente a marzo de 2002 del Servicio de Estudios de "La Caixa" se producen tensiones adicionales porque "cabría esperar que la equidad en la financiación del presupuesto, definida como la existencia de cierta proporcionalidad entre la renta per capita y la contribución al presupuesto per capita, debiera mantenerse. Ello sucede en los casos de España, Portugal y Grecia, que son tratado de forma aproximadamente equivalente. Pero aquellos países con un mayor nivel de renta por encima del promedio comunitario reciben un trato dispar". Quizá por ello, en 1998 y 1999, Alemania, Países Bajos, Austria y Suecia reclamaron una disminución de su abultado saldo neto con el presupuesto comunitario, esto es, la diferencia entre las contribuciones al presupuesto y los pagos recibidos. Por su parte, España y otros países consideraron que se debían satisfacer la equidad, entendida como cierta proporcionalidad entre renta y contribución al presupuesto. Los datos de flujos financieros con el presupuesto comunitario en 2.000, el primer ejercicio bajo las actuales perspectivas financieras 2000-2006, mostraban que los desequilibrios, lejos de haberse corregido, se mantienen.

Ahora es preciso contemplar el otro escenario, el del Mediterráneo, aunque parecería que los muchos problemas de los PECO, la necesidad de equilibrios macroeconómicos en Alemania y las cifras del cuadro 4, borran toda posibilidad de recibir alguna atención. Pero han cambiado muchas cosas.

El mundo entero, tras el 11 de septiembre de 2001, ha comprendido que no tenía mucho valor todo eso que, mal divulgando a Hegel, nos había expuesto Fukuyama. Nada está claro desde un punto de vista histórico y ruedan todavía los dados que señalarán el futuro de la civilización occidental.

Suelo insistir en que España históricamente tenía una economía mediterránea. A partir de Alfonso V el Magnánimo, se había convertido en una potencia importante en este mar. Su punto de apoyo esencial se encontraba en los puertos levantinos de la Península –de Algeciras a Barcelona–, en las plazas que se dominaban en el Norte de África –de Ceuta a Orán–, y en los puertos italianos aliados, además de en los propios, porque así es como hay que considerar al siempre vinculadísimo Reino de las Dos Sicilias. Esos tres lados de la estrategia española experimentaron cuatro agresiones: la pérdida de Gibraltar, en la Guerra de Sucesión; la de Mahón –única que se enmendó–; la de Orán en 1790 a causa de un terremoto y la de las Dos Sicilias, víctima del Risorgimento.

Simultáneamente, el eje económico del mundo pasó, como ya se ha señalado, al Atlántico. Primero se centró en Sevilla-Portobelo; después sería su fundamento Cádiz-Cartagena de Indias y, con la Revolución Industrial saltó al Norte, con esos dos puntos de apoyo esenciales que eran Londres y Nueva York. A lo largo de los siglos XIX y XX todo esto se acrecentó, al inaugurarse en 1866 el cable submarino que enlazaba Estados Unidos e Inglaterra, lo que significó el inicio de una muy fuerte vinculación entre el mundo financiero de Wall Street y el de la City, con todas sus consecuencias. En la crisis de 1857 Londres no había ayudado prácticamente a Nueva York, pero en la de 1873, en el plazo de tres días la City pasaba a ayudar a la Banca norteamericana en dificultades.

El foco económico europeo reside en lo que los geógrafos denominan "media luna europea", que se apoya, con su extremo superior, en Londres, y con el inferior, en Milán. Con esa parte inferior precisamente se relaciona el llamado Arco del Mediterráneo, que está situado en tierras muy vin-

culadas con las zonas estratégicas españolas de ese mar. Se inicia en Nápoles-Roma, y por Génova enlaza con el Piamonte y la Lombardía, donde reina Milán y se une así con la Media Luna Europea, aparte de la conexión de la parte francesa del Arco, centrada en Marsella, que a su vez enlaza con Lyon, con los mercados suizos por un lado y con París-Isla de Francia, por otro. A continuación, entra en España por Port Bou con vocación de alcanzar a las costas de la Andalucía subpenibética, cuya frontera está no ya en Estepona, sino en terrenos próximos a la bahía de Algeciras, lo que, de paso acentúa la necesidad de alterar el estatuto de Gibraltar.

La vinculación no financiera, sino real, del tráfico de bienes físicos, entre la rica Unión Europea y la rica Asia Oriental del Pacífico, se efectúa por el conjunto de puertos que, desde Esmirna y el Pireo, llega a Algeciras, incluyendo en su nómina a un viejo Marsella y a un joven Gioia Tauro en Italia. Como nos ha señalado Prodi en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, esos puertos del Mediterráneo, al compás del auge del Asia del Pacífico y del crecimiento muy importante de la Unión Europea, forman la charnela que une ambas economías. Con ello la triangulación de la economía más próspera del mundo, con los tres vértices de Japón, Estados Unidos y Unión Europea, está en marcha. La observación de las toneladas que se mueven en la región, desde El Pireo o Esmirna, a Algeciras o Lisboa, crece espectacularmente.

En el mundo musulmán, como acertó a presentarnos Abenaldún, muy bien puntualizado por Fabián Estapé, tiene lugar una especie de movimiento cíclico. Una oleada de ascetismo y agresividad hacia el mundo occidental es seguida de otra de convivencia que pasa a ser denunciada por nuevos profetas del Islam. Esto provoca tensiones violentísimas contra los que pasan a considerarse príncipes corrompidos por el siempre odiado Occidente. El mensaje de esas predicaciones no es únicamente algún árabe, sino que, en algún momento turcomanos, bereberes, hindúes, persas, malayos, han clamado, Corán en mano, contra las connivencias que hubieran podido existir con la corrupción occidental en Irán con el Shah Pahlevi ayer, en Borneo y Filipinas hoy, o en Al Andalus y los reinos de Taifas, antaño.

En estos momentos, lo sucedido con uno de esos santones, Osama ben Laden, el fundamentalismo musulmán y el atentado a las Torres Gemelas nos afecta muchísimo. En

primer lugar, porque provoca un empeoramiento en una coyuntura mundial que se desaceleraba con fuerza; en segundo término, porque este fundamentalismo ha hecho ya su presencia en territorio español, con algunos sucesos muy significativos en Ceuta y Melilla. España es frontera con este problema y debe procurar ayudar a resolverlo. Si así no fuese, las favorables rentas de situación que tiene en el Mediterráneo -mencionemos, sin ir más lejos, el turismo y el enlace con Europa por el mencionado Arco del Mediterráneo, que a su vez ha provocado el desarrollo del triángulo del Nordeste de España-, comenzarían a deteriorarse con gran rapidez.

Una política de gran estilo de la Unión Europea en el Mediterráneo necesita, pues, muchos fondos. Estos pueden no ser compatibles con los de la integración de los PECO. La ayuda al Mediterráneo parece, sin embargo, insoslayable. Por una parte, el mantener tranquila esta vía de comunicación requiere la paz. Las consecuencias del conflicto entre palestinos e israelitas, se entroncan, asimismo, con derivaciones económicas. Israel tiene una condición muy favorable, derivada de su Acuerdo Preferencial paralelo al español de 1970, que por el acuerdo de 11 de mayo de 1975 se transformó en una Zona de Libre Comercio respecto a toda la Unión Europea. Por tanto, resulta difícil no planear otros acuerdos que hagan posible la aparición de una Zona de Libre Comercio, que vincule a todo, o a la mayoría del Mediterráneo.

Simultáneamente, las diferencias de renta y de desarrollo tan notables, tal como se han indicado, y la fuerte demografía del Norte de Africa, han creado, guste o no, la realidad de la emigración. Sin desarrollo en el sur –y los serios problemas que se contemplan de Marruecos a Egipto no ofrecen muchas perspectivas de salidas fáciles al problema-, es obligada una seria aceptación del fenómeno emigratorio.

Pero, además, el acuerdo de libre comercio debe ir unido a dos cosas. Por un lado, a una legislación que proporcione tranquilidad para las potenciales inversiones comunitarias. Por otra, a una fuerte corriente de ayudas orientadas a sanidad, educación e infraestructuras, hasta conseguir una clara convergencia de rentas.

Conviene ser realistas. Si el mundo comunitario no cuida, con mimo incluso, al Mediterráneo, puede encontrarse con muy serios problemas en su enlace, por este mar, con el Asia del Pacífico, con la recientemente desarrollada región del Océano Indico, con los países de Oriente Medio,

y con los Transcaucásicos independizados tras la disolución de la Unión Soviética, o sea, con sus reservas de hidrocarburos líquidos y gaseosos. Todo esto, cuya importancia se palpa en todos estos ámbitos, puede venirse abajo si únicamente pensamos en que la Unión Europea debe integrar a los PECO. Se podría insinuar que el reino franco de Jerusalén –hoy, por cierto, sustituido por el Estado de Israel– tuvo apoyo estratégico en los Caballeros Teutónicos que impedían que lo destrozase el mundo oriental de las estepas, islamizado, detenido gracias a la presión nórdica que estos Caballeros practicaban. Pero, al cabo de algún tiempo, se observó que este planteamiento no servía para gran cosa. Desde Prusia no se pudo influir, en realidad, en el Mediterráneo. Al replantear eso ahora, es evidente que el mundo occidental, y desde luego, la Unión Europea, no pueden contemplar indiferentes los problemas del vasto mundo del Mediterráneo y, por extensión, del gigantesco mundo islámico. España tiene que insistir en esto.

Lontani ma vicini: l'Asia centro-meridionale dinanzi alla civiltà europea. Gli esempi del *jadidismo* in Asia centrale e di *sayyid Ahmad Khan*

1. Premessa

L'argomento che vorrei qui trattare riguarda una macro-regione molto lontana dal Mediterraneo, ossia l'Asia centro-meridionale. Parlare di Asia centro-meridionale a un convegno su "Umanesimo Latino e Islam" potrebbe sembrare bizzarro, completamente fuori-tema. In realtà io credo che parlare di una regione così distante dal mondo mediterraneo possa fornire un esempio di come la "lontananza" – intesa in senso geografico, ma anche in senso culturale e storico – possa tradursi in disponibilità a comprendere l'altro, ad accettare quanto di buono egli può offrire, e quindi si traduca in vicinanza.

*Vorrei qui illustrare brevemente due esempi, per poi fare una breve riflessione finale. Un primo esempio viene dal mondo turco-turanico dell'Asia centrale conquistata dall'Impero zarista, l'altro dall'India musulmana sottoposta al dominio coloniale britannico: ossia il caso del movimento del *jadidismo* in Asia centrale, e quello di *sayyid Ahmad Khan*. Entrambi si collocano temporalmente nella seconda metà del XIX secolo, e sono giustamente citati come due degli esempi più lucidi e più significativi del cosiddetto "riformismo islamico" ⁽¹⁾.*

2. Il *Jadidismo* in Asia Centrale

Come noto, l'Impero zarista si espanse in Asia centrale e nel Caucaso durante il XIX secolo, anche se la presa di contatto con le realtà sociali di queste zone era di molto anteriore: l'esistenza di relazioni commerciali russo-asiatiche viene infatti testimoniata fin dal IX – X secolo ⁽²⁾. Solo nel XVIII secolo iniziò un'effettiva espansione verso l'Asia centrale e il

Caucaso, testimoniata dalla costruzione di fortezze in punti strategici e dalla fondazione della città di Orenburg sul fiume Ori. La città divenne nel 1774 il centro dell'amministrazione e delle relazioni diplomatico-commerciali per l'Asia centrale.

Il secolo XIX vide l'espansione russa vera e propria. Nel 1800, l'Impero zarista si annesse la Georgia e, dopo un'aspra e vittoriosa guerra contro la Persia, buona parte del Caucaso (trattato del Golestan del 1813)⁽³⁾. Nel 1828, una nuova vittoria contro il regno persiano permise nuove acquisizioni territoriali (trattato di Turkmançai)⁽⁴⁾. Contemporaneamente, il governatorato di Orenburg tentava di "pacificare" con tutta una serie di iniziative politiche, amministrative e militari le numerose popolazioni dell'Asia centrale. Nella vasta regione centroasiatica, infatti, risiedevano etnie molto diverse, come gli Uzbeki, i Kazaki, i Kirghisi, i Tajiki e gli Uzbeki.

Gli Uzbeki, che erano stati islamizzati attorno ai secoli XI-XII, avevano cominciato un lungo processo di "infiltrazione" nella regione centroasiatica già nel XIV secolo; nel secolo successivo - stanziatisi sulle rive meridionali del Mar Caspio e lungo il corso del Sir Darya - iniziarono a sedentarizzarsi, imponendosi a poco a poco come élite militare e politica di quell'area. All'inizio del 1500 - sotto la guida del khan Muhammad Khan Shaybani - gli Uzbeki riuscirono a conquistare le città di Samarcanda e Bukhara, dando vita a un khanato - ossia a un regno con a capo un khan - importante per dimensioni ma del tutto effimero: in pochi anni, le violente rivalità inter-tribali e gli attacchi esterni disgregarono l'unità di questo dominio che si divise in tre khanati distinti (i khanati di Khiva, Bukhara e Kokand, che saranno poi inglobati nell'Impero zarista nella seconda metà del XIX secolo)⁽⁵⁾.

Appartenenti originariamente al gruppo etnico-linguistico degli Uzbeki, e islamizzati dal secolo XI, i Kazaki si differenziarono definitivamente dagli Uzbeki durante il secolo XVI, allorché migrarono verso il Turkestan orientale, ove diedero vita alle famose "Orde": la Grande, la Media e la Piccola Orda, padrone incontrastate per secoli delle steppe centroasiatiche. Le razzie e gli attacchi dei loro cavalieri contro i commercianti e gli insediamenti russi, rappresentarono la "motivazione ufficiale" più valida per giustificare prima l'avanzata zarista nell'Asia centro-orientale e poi le terribili repressioni del periodo staliano. Stalin impose infatti una sedentarizzazione forzata che decimò i gruppi transumanti pastorali dei Kazaki e dei Kirghisi. Questi ultimi - stanziati più a oriente, a cavallo degli attuali confini fra l'Asia centrale ex-

sovietica e la Cina popolare - per secoli sono stati un popolo fieramente attaccato alle proprie origini tribali. Nomadi o transumanti in massima parte, divisi in clan e lignaggi in forte antagonismo reciproco, i Kirghisi sono stati gli ultimi a subire gli effetti della politica di sedentarizzazione forzata decisa sia dalle autorità sovietiche che da quelle cinesi; una politica che non ha però mai eliminato la tradizione della transumanza stagionale lungo ampie orbite migratorie di interi gruppi familiari.

Gli altri maggiori gruppi etnici della regione, ossia i Tajiki e i Turkmeni hanno avuto un diverso percorso storico. I Turkomanni giunsero nelle zone centroasiatiche come truppe scelte dei Selgiuchidi durante il secolo XI mantenendo da allora e fino ad oggi un forte attaccamento alle loro strutture tribali nomadiche; quanto ai Tajiki, va sottolineato che il termine *tajik* non nasce come etnonimo, bensì come parola indicante il persiano islamizzato; attraverso successivi complessi passaggi finì con l'essere associato alle popolazioni - generalmente sedentarie, legate ai commerci e all'agricoltura - di *ethnos* persiano ma sunnite, stanziate in Asia centrale e in Afghanistan.

Nel 1840, una prima spedizione militare zarista, diretta contro il khanato di Khiva, si risolse in un disastro, con la perdita di un'intera armata per le avverse condizioni climatiche. La conquista militare vera e propria dell'Asia centrale avvenne solo nella seconda metà del XIX secolo, con una serie di rapide spedizioni militari fra il 1864 e il 1885. Spesso le conquiste territoriali furono più il risultato dell'azioni dei militari posti a capo del Governatorato di Orenburg che di una pianificata azione politica decisa da Pietroburgo (6). La conquista militare non pose però fine - almeno formalmente - all'esistenza dei khanati centroasiatici. Con l'eccezione del debole khanato di Kokand - già in fase di disgregazione interna, e che venne incorporato direttamente nei territori zaristi - gli amir di Khiva e Bukhara rimasero come sovrani formali.

Dato che l'obiettivo primario di Pietroburgo era la sicurezza della regione dei confini, l'impero zarista delegò la gestione quotidiana delle popolazioni autoctone - soprattutto in materia di tasse, giustizia e gestione dell'acqua a scopi irrigui - a delle "native self-government institutions". Non vi era l'idea di concedere un'autonomia politica all'Asia centrale: "[...] St. Petersburg was simply delegating responsibility for local matters to suit its own convenience, since it lacked both the personnel and the funds to assume those burdens itself [...]" (7).

Al fine di evitare problemi con le autorità islamiche tradizionali, venne anche limitata l'attività missionaria della chiesa cristiana ortodossa e non vennero espropriate le terre waqf di proprietà delle istituzioni religiose musulmane. Le rivolte e le insurrezioni che sporadicamente scoppiarono nella regione furono più il risultato di tensioni locali con i coloni russi, reazioni a decisioni specifiche dell'amministrazione zarista, o il risultato del deterioramento della situazione economica (come quelle durante la prima guerra mondiale) che l'espressione di una volontà di maggiore autonomia, o di spinte alla creazione di un Turkestan musulmano unito e indipendente.

E' in questo contesto che agì il movimento cosiddetto del jadidismo, una corrente formatasi a partire dal 1880 fra i tatar di Kazan, nel cuore della Russia zarista, e poi diffusasi fra le diverse popolazioni turche stanziate tanto nei territori europei, quanto in quelli asiatici dell'Impero zarista. Il jadidismo era sorto per l'influenza del messaggio di uno dei primi grandi riformisti musulmani, ossia di Jamal al-Din al-Afghani (1838 – 1937) ⁽⁸⁾. Questi era uno scita proveniente dalla regione persiana, che finse di essere un afgano sunnita per meglio integrarsi e diffondere il suo messaggio nel mondo musulmano (a larga maggioranza sunnita). Prendendo le mosse dall'evidente decadenza delle scienze e del pensiero islamico, al-Afghani si scagliò contro i mali principali che – secondo la sua visione – affliggevano le varie regioni del mondo musulmano. Una prima causa di debolezza era sicuramente rappresentata dalle divisioni in sette dell'islam e dal loro antagonismo; il carattere dispotico e sordo alle novità della maggior parte delle élite di potere musulmane era un altro ostacolo contro il quale bisognava battersi, ricorrendo anche alla ribellione violenta o all'omicidio politico del despota (un tema ripreso dai pensatori classici che avrà nel XX secolo vasta risonanza in tutto il pensiero fondamentalista d'opposizione).

La causa decisiva dell'arretratezza tuttavia risiedeva per lui nel decadere delle scienze in tutto il Dar al-islam, causata dall'imitazione statica e arida della tradizione (il taqlid). Un atteggiamento che aveva lì aveva allontanati dalla ricchezza e vitalità dell'islam delle origini. Parlando dell'imperialismo europeo sopra i territori del mondo islamico, al-Afghani scrive infatti: "In realtà, questi atti di usurpazione, aggressione e dominio non sono venuti dai francesi o dagli inglesi. E' piuttosto la scienza che manifesta grandezza e potenza ovunque. L'ignoranza non offre alternative: dobbiamo riconoscere

con umiltà la nostra debolezza dinanzi alla scienza [...]”⁽⁹⁾.

Ma tutto ciò non significa riconoscere una presunta “inferiorità” dell’islam. Al contrario, al-Afghani diffuse una visione apologetica dell’islam originario, polemizzando duramente con chi – come il francese Ernest Renan - sosteneva che l’islam fosse “la negazione della scienza”. Al contrario, egli sottolineò la compatibilità completa tra scienza e fede; ed anzi, per al-Afghani, nessun altra religione come l’islam riusciva a integrarsi con la scienza e con il pensiero razionale.

L’attuale periodo di decadenza era un momento storico causato dai fattori appena citati, che dovevano essere rimossi per riportare l’islam alla superiorità che già in passato aveva manifestato rispetto all’Occidente. Da qui i suoi appelli per la diffusione di ideali pan-islamici, di unione politica e di rigenerazione culturale e scientifica; premesse indispensabili per la liberazione dal giogo del colonialismo europeo e per la rinascita del mondo islamico. L’istruzione diveniva allora un mezzo di modernizzazione e crescita.

L’élite musulmana più aperta dell’Impero zarista fu stimolata da queste riflessioni. Non a caso il nome jadidismo con cui fu conosciuto il movimento deriva da *usul-i jadid*, ossia “nuovi metodi”, nuovi metodi per l’educazione e per la diffusione della cultura. E certo il jadidismo era un movimento fortemente innovatore: ostili alla stagnazione culturale e religiosa che caratterizzava allora le popolazioni musulmane all’interno dell’Impero zarista, i jadidisti proponevano di diffondere in tutte le regioni musulmane dell’Impero nuove scuole che adottassero i sistemi educativi occidentali e che imponessero lo studio del russo, ancora poco conosciuto fra tatarì e turchi. Il loro obiettivo era l’unione culturale di questi popoli, e la loro partecipazione allo sviluppo socio-economico e culturale della Russia del tempo. Non vi era cioè, almeno all’inizio, una contrapposizione totale alla Russia europea, un rifiuto totale, anche se era chiara l’idea di avere un’identità differente.

Nonostante l’ostilità e l’aperta opposizione da parte dei mullah tradizionali, come pure di buona parte delle vecchie élite di potere turche, a cavallo del secolo, il movimento conobbe una grande espansione, in particolare nell’Asia centrale. Dato che esso non era ostile al potere imperiale russo, ma anzi incoraggiava la collaborazione fra russi e popolazioni turco-turaniche, l’amministrazione zarista non lo ostacolò, lasciandogli una certa libertà d’azione, perlomeno fino alla rivoluzione del 1905.

Il suo leader più noto e attivo è il tataro di Crimea Isma’il

Gaspirali (in russo Gasprinsky) ⁽¹⁰⁾, nato nel 1851 e morto nel 1914. Per meglio conoscere la realtà europea, la sua lingua e la sua cultura si recò a Parigi, dove lavorò come traduttore, impegnandosi per una conoscenza dall'interno della nostra cultura. Dopo aver soggiornato a Parigi e a Istanbul, Gaspirali tornò in Crimea, dedicandosi all'insegnamento e alla diffusione degli ideali del jadicismo. Nel 1885 iniziò la pubblicazione di un giornale, chiamato *Terjuman* (Il Traduttore), con articoli in russo e in turco. In poco tempo, il *Terjuman* divenne il veicolo più autorevole e rispettato degli ideali pan-turchi e pan-islamici di Gaspirali e del jadicismo. Gaspirali aveva una prospettiva pan-islamica e pan-turca (o meglio pan-turanica), che non era però contrapposta all'Europa e a quanto l'Europa poteva offrire nel campo della scienza e dell'educazione. Anzi proprio dall'Europa egli riprese l'idea di una nuova cultura e di una nuova istruzione, utili per ridare slancio all'islam stesso. Gaspirali assorbì anche gli ideali del primo nazionalismo europeo – non ancora il nazionalismo rabbioso di fine secolo – ma quello degli ideali di Mazzini della “Giovane Italia” e della Giovane Europa. Non a caso in tutta l'Asia centro-meridionale, la figura di Mazzini e i suoi movimenti avranno una straordinaria diffusione, e saranno visti come uno dei modelli per raggiungere l'indipendenza e instaurare un governo liberale.

In Asia centrale, si diffusero anche altri giornali ispirati al jadicismo, quali il foglio *Khurshid* (Il Sole), fondato a Tashkent nel 1906 da uno dei capi uzbeki del movimento, *Munawwar Qari Abdul Rashid*. Altri giornali furono *Shohrat* (La Notizia) e *Tujjar* (I Mercanti). Le critiche dei jadidisti verso le gerarchie religiose ufficiali erano però viste con preoccupazione dalle autorità zariste, che intervennero più volte vietando la pubblicazione di questi giornali. A partire dal 1908, il movimento jadidista concentrò i suoi sforzi nel khanato di Bukhara, ove ottenne dall'amir la possibilità di aprire delle scuole riformate. Ma il mutamento dei metodi educativi non era più sufficiente. Sull'onda del più aggressivo movimento dei “Giovani turchi”, che si era diffuso dall'Impero ottomano in tutte le aree turciche dell'Asia, venivano ora avanzate richieste di mutamenti sociali e politici ⁽¹¹⁾.

Nel 1910 una società segreta, chiamata la Società per l'istruzione della Gioventù, fu fondata a Bukhara, dall'attivista pan-islamico *Abdul Ra'uf Fitrat*, fortemente ostile al governo conservatore dell'amir di Bukhara, e agli esponenti del clero tradizionale. Altri gruppi pan-islamici sorsero a Khiva e in altre parti dell'Asia centrale.

Questi ideali di unità sembrarono concretizzarsi con lo scoppio della rivoluzione russa nel 1917. Qui, i jadidisti e gli attivisti politici riformisti cercarono di creare un Turkestan unito che facesse parte della nascente Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche, ma che avesse una sua autonomia. La scarsa diffusione degli ideali riformisti fra le masse centroasiatiche, l'ostilità e il boicottaggio contro i riformisti da parte delle istituzioni religiose e della vecchia élite politica centroasiatica indebolì tuttavia il movimento. Venne creato un Consiglio Centrale Musulmano, la cui azione fu però minata dalle divisioni interne e dalle rivalità fra gruppi etnici e tribù – un limite storico mai superato dalle diverse popolazioni centroasiatiche. Il tentativo di creare un governo autonomo a Kokand fu dapprima indebolito dal rifiuto degli amir di Khiva e Bukhara di fornire anche un minimo aiuto, e poi stroncato nel 1918 dall'Armata Rossa, che massacrò le forze riformiste nella città ⁽¹²⁾.

Con la vittoria sulle armate bianche e il rafforzamento del potere dei Soviet, finì ogni speranza d'azione da parte dei riformisti musulmani centroasiatici ⁽¹³⁾.

3. Sayyid Ahmad Khan

Anche il secondo esempio che si vuole qui illustrare è strettamente collegato a un'esperienza coloniale. Non più quella legata all'espansione dell'Impero zarista, quanto piuttosto alla realizzazione del dominio coloniale britannico sopra il sub-continente indiano, e che fece dell'India la "perla dell'Impero".

Come ben noto, la East India Company britannica aveva iniziato la sua lunga storia il 31 dicembre del 1600, allorché la regina Elisabetta le aveva concesso il monopolio del commercio con l'Oriente. Ma l'espansione territoriale vera e propria della Compagnia, che la portò a controllare larga parte del sub-continente indiano, avvenne molto più tardi, coincidendo con il declino dell'Impero moghul: fu solo nel 1757 che Robert Clive, comandante dell'esercito della Compagnia, conquistò il Bengala e ne divenne il Governatore (sotto la formale sovranità dell'imperatore Moghul). Dalla metà del XVIII secolo fino al 1818 si realizzò la travolgente espansione dei possedimenti inglesi: secondo un dizionario geografico del tempo ⁽¹⁴⁾, nel 1818 la Compagnia controllava direttamente 553.000 miglia quadrate; altre 590.000 miglia quadrate erano controllate indirettamente, mentre solo 127.000 erano indipendenti (si trattava

del Sind e del Punjab, conquistati nei decenni seguenti). Ma proprio i continui ampliamenti territoriali della Compagnia, e le sue continue guerre, spinsero i governi di Londra a regolarne e a limitarne i poteri e le prerogative. Con l'India Act di Pitt del 1784 si istituì un Board of Control, sotto il controllo della Corona, superiore per autorità alla Courts of Directors della Compagnia; le altre riforme del 1813 e del 1833 (i cd. Charter Acts) eliminarono il monopolio commerciale della Compagnia, riducendone ulteriormente l'autonomia politica e amministrativa; nel 1853, con l'istituzione di concorsi e scuole specifiche per i funzionari destinati all'India, fu tolto ai direttori della Compagnia il potere di assegnare le cariche coloniali.

L'anno 1858 rappresentò per l'India e per la Compagnia delle Indie un vero e proprio turning-point: la repressione, nel luglio 1858, della "Great Munity" ⁽¹⁵⁾ - scoppiata nel maggio 1857 e diffusasi ben presto in tutta l'India centro-occidentale - rappresentò non solo la fine del plurisecolare Impero Moghul e di ogni speranza di restaurazione dello status quo ante all'arrivo degli Inglesi, ma anche la conclusione della spettacolare avventura della East India Company. In quell'anno, con l'India Act ⁽¹⁶⁾ del Governo della corona britannica, infatti, la Compagnia fu definitivamente privata dei suoi poteri di governo, pur continuando formalmente ad esistere fino al 1874, allorché fu sciolta dal Parlamento.

E' in questo contesto che opera un altro dei personaggi più originali e significativi di questa fase del riformismo islamico, ossia l'indiano Ahmad Khan (1817-1889) ⁽¹⁷⁾, conosciuto spesso con il titolo onorifico di sayyid. Pur nato in una famiglia che ricopriva dal XVII secolo importanti cariche burocratiche presso la corte degli imperatori Moghul ⁽¹⁸⁾, dopo la morte del padre (1838) Ahmad si trovò in una difficile situazione economica, che lo spinse a prestare servizio presso la Compagnia delle Indie inglese. Partito come semplice impiegato, grazie alle sue qualità Ahmad riuscì a salire rapidamente di grado, fino a occupare la carica di munsif, ossia una sorta di giudice, presso il tribunale di Delhi.

Il contatto con l'amministrazione coloniale britannica e con la cultura europea ebbe un ruolo fondamentale nell'evoluzione del suo pensiero. Fu anzi uno dei primi indiani musulmani a comprendere come il dominio britannico non avesse solo svantaggi; paradossalmente la presenza inglese avrebbe potuto evitare che i musulmani indiani divenissero una minoranza dominata dalla maggioranza indù, se avessero finito per predominare - come avvenne in effetti poi - le

nuove idee di stato-nazionale e di rappresentanza occidentale. Anche nei momenti più drammatici - come la famosa Mutiny del 1857-8 - egli contrastò ogni visione preconcepita o estremista, rifiutandosi di interrompere la propria attiva collaborazione con la Compagnia delle Indie. In un suo scritto sulla tragica vicenda, Ahmad Khan condannò gli eccessi e gli errori di entrambi, sia degli Inglesi, sia degli Indiani. Per lui, il governo coloniale aveva come colpa principale quella di aver ignorato le condizioni reali in cui viveva la popolazione; gli Indiani non avevano invece compreso gli Inglesi, la loro cultura e il loro atteggiamento. ⁽¹⁹⁾

Per Ahmad Khan, l'islam non doveva rifiutare l'Occidente e la sua cultura, bensì sforzarsi di comprenderla, e cercare di assorbirne le spinte innovatrici e gli elementi più positivi. Decisivo per lui, era a questo proposito, il ruolo che doveva giocare l'istruzione; un'istruzione moderna e "liberata" dagli schematismi dei vecchi metodi tradizionali, legati alle scuole coraniche, le madrasa. Adottando il sistema educativo inglese, i Musulmani non avrebbero perso nulla della loro cultura e della loro tradizione; al contrario, auto-escludendosi dalle nuove scienze, essi si sarebbero automaticamente auto-esclusi anche dal progresso scientifico e materiale - a tutto vantaggio degli indù del sub-continente indiano.

A tal fine, durante gli anni '50 e '60, Ahmad Khan creò diverse scuole, sia primarie che secondarie, nel tentativo di innalzare gli standard degli insegnamenti impartiti. Dopo una visita in Gran Bretagna, nel 1870 decise la creazione del Muhammadan Anglo-Oriental College, presso la città di Aligarth. La prima pietra di questo college sarà posata l'8 gennaio del 1877, alla presenza dello stesso viceré inglese, Lord Lytton - a dimostrazione del legame e della volontà di collaborazione con la potenza coloniale. Attiva già dal 1878, questa scuola era modellata sull'esempio dei grandi college universitari di Oxford e Cambridge; anche la lingua in cui venivano impartite le lezioni era l'inglese. Elevato al rango di università nel 1920, questo istituto rappresenterà il centro educativo e culturale riformista più importante di tutto il mondo islamico non-arabo, attirando studiosi e studenti da diversi paesi. Parallelamente, si attirerà gli strali dei rappresentanti dell'islam più tradizionale, tanto che diversi 'ulema' emisero delle fatwa (sentenze giuridiche) contro la scuola di Aligarth ⁽²⁰⁾, mentre altri paragonarono Ahmad Khan al "califfo del diavolo" ⁽²¹⁾.

Sull'esempio di Aligarth vennero fondati diversi altri istituti d'istruzione superiore nel sub-continente indiano, nessuno

dei quali raggiunse però la sua fama. Per reazione, anche i musulmani favorevoli agli insegnamenti tradizionali legati alle scuole coraniche crearono un centro educativo che si opponesse ad Aligarth. La cittadina prescelta fu Deoband, ove fu fondata una scuola religiosa i cui insegnamenti si faranno sempre più radicali e dogmatici nel corso del XX secolo, e che creerà in Pakistan una miriade di nuove scuole religiose (22). Negli ultimi decenni del secolo XX, la corrente Deoband in Pakistan ha favorito la crescita di movimenti radicali, come la Jam'iyat-e 'Ulema'-i Islami (JUI) e il movimento dei Taliban pashtun ⁽²³⁾.

Contemporaneamente alla creazione del college di Aligarth, Ahmad Khan fondò diversi centri per la diffusione della lingua urdu e inglese e aprì un giornale - Tahdhib al-Akhlaq (Riforma sociale) – che promuoveva la diffusione delle scienze moderne, tentando sempre di sottolineare l'importanza di coniugare fede e ragione. Attento e rispettoso del contenuto dei principi fondamentali del Corano, egli attaccò invece con violenza l'atteggiamento di chiusura degli 'ulema' tradizionalisti; lo spirito apologetico, di difesa acritica dell'islam e dei suoi principi andava per Ahmad Khan strenuamente combattuto, superando l'attaccamento al passato e il concetto di taqlid (imitazione). Quello che occorreva era un nuovo "sforzo" (ijtihad) per l'uso del ragionamento nello studio del Corano e della Sunna. Insomma, lo stesso orientamento che caratterizzò il movimento jadidista.

Questo approccio "pragmatico" e demitizzante si accentuava ancor più trattando delle pratiche sociali e delle leggi adottate dall'islam: l'uso di tagliare mani e piedi ai ladri era valido solo nei paesi troppo poveri e arretrati per costruire delle prigioni. Con il progresso economico e sociale degli stati, queste pratiche dovevano essere abbandonate. Lo stesso si poteva dire della poligamia, non negata, ma di fatto non praticabile, dato che "la natura richiedeva che l'uomo avesse solo una moglie". Insomma, il diritto islamico non doveva essere "pietrificato", e soprattutto non bisognava dimenticare che: "[...] not the Islam of Muslim common law, but the faith as practiced in the Koran itself constitutes progress and change for the better [...]". ⁽²⁴⁾

Per queste sue posizioni venne pesantemente attaccato dagli studiosi musulmani più tradizionalisti in campo religioso, mentre diversi attivisti politici musulmani lo criticarono aspramente per la sua volontà di collaborazione con la potenza coloniale britannica. Jamal al-Din al-Afghani, ad esempio, lo definì sprezzantemente come il "lacchè degli Inglesi".

4. Conclusioni

In conclusione, per un rapporto aperto e d'interscambio fra culture e religioni, cosa possiamo trarre oggi da questi due esempi?

Sia il jadidismo che Ahmad Khan sono stati due esempi di una tendenza interna all'islam riformatrice e ambiziosa; una tendenza poi travolta (almeno parzialmente) dagli eventi storici. Dopo la prima guerra mondiale, infatti, le frustrazioni dei tanti movimenti politici che in Asia e Africa chiedevano inutilmente alle potenze coloniali concessioni politiche e una maggior partecipazione al governo portò a una radicalizzazione delle richieste dei movimenti nazionali, e a un crescente ostilità verso l'Europa e gli europei. In questo clima più aspro, anche la cultura europea venne guardata con crescente sospetto, in quanto allogena e in quanto legata a un potere coloniale oppressivo e illiberale.

Vi era così meno spazio per una riflessione serena da parte dei pensatori musulmani riformisti; l'accettazione di quanto di buono l'Europa aveva da dare in campo culturale ed educativo venne visto con crescente sospetto. Ci si convinse che molti problemi politici, sociali-economici e culturali del mondo islamico potessero essere risolti solo "dall'interno", solo riandando alle proprie tradizioni e origini. Vi fu una mitizzazione della "età dell'oro" dell'islam, ossia del periodo che va dall'egira di Maometto alla morte dell'ultimo dei cosiddetti califfi ben guidati (622-661), visto come il periodo ideale dell'islam, al quale bisognava tornare per superare tutte le debolezze del presente.

Eppure i due esempi illustrati ci sottolineano come le culture, e il modo di vivere una religione, non siano statici, fissi per sempre. Vi sono momenti di maggior ricettività culturale e momenti di minor apertura alle sollecitazioni dell'Altro. Questo vale per l'islam come per tutte le altre religioni. Ci dicono anche che l'essere fedeli a una religione e a una cultura, così come lo erano Gaspirali e Ahmad Khan, non significa avere un atteggiamento di apologetica, di difesa acritica. Ma anzi significa utilizzare gli stimoli che l'incontro con una realtà diversa sempre ci dà per guardare con coraggio e onestà al proprio interno, e ai propri limiti.

Entrambi hanno significativamente scelto il terreno dell'istruzione come mezzo privilegiato per una crescita interna che permettesse un miglioramento delle condizioni socio-economiche e politiche. Un'istruzione che veniva vista come un "ponte" fra realtà diverse, ma in contatto. Da qui, credo,

l'importanza che ancora oggi rivestono l'istruzione e l'adozione di programmi educativi più disposti a "incontrare" l'Altro e a cercare di capirlo – da parte tanto dei paesi europei come di quelli mediorientali.

Sottolineare l'importanza di questo tipo d'istruzione significa soprattutto far capire che l'incontro con una realtà esterna e le influenze che riceviamo - proprio perché le civiltà e il modo di percepire la religione non sono elementi statici – rappresentano una crescita e un arricchimento per entrambe le culture. Rappresentano una sfida, certo, per rimanere in equilibrio fra i due estremi: rifiuto totale o imitazione totale. Sia il jadidismo che Ahmad Khan hanno scelto la via di mezzo: accettare quanto di stimolante arriva dall'altro per rimanere se stessi, ma in un modo più maturo e con più coscienza.

Note

(1) Sul complesso fenomeno del riformismo islamico, rimando a A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798 – 1939*, Oxford, 1962 (ripubbli. con correzioni 1967); C.C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*, New York, 1968; A. Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, 1967; Idem, *Islam e modernità*, Genova, 1992; P. Branca, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Genova, 1991; H. Laoust, *Le Réformisme orthodoxe des 'Salafiya' et les caractères généraux de son orientation actuelle*, "Revue de Etudes Islamiques", VI (1932), n.2, pp.385-434; A. Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, London, 1991; Y.M. Choueiri, *Il fondamentalismo islamico. Origini storiche e basi sociali*, Bologna, 1993 (ed. or.: *Islamic Fundamentalism*, London, 1990).

(2) Cfr. V. Fiorani Piacentini, *La penetrazione russa in Asia centrale*, in "Storia e Politica", IV (1966), p. 601, nota 7.

(3) P. Sykes, *A History of Persia*, 2 voll., London, 1951, vol. II, pp.313-314. Per i particolari di questo importante trattato rimando a J.C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East: a documentary record, 1535 – 1914*, Princeton et al., 1956, vol. I, pp.86-88.

(4) *Ibidem*, vol. I, pp.96-102.

(5) Sull'arrivo di queste popolazioni in Asia centrale e sulle loro vicende iniziali rimando a V.Fiorani Piacentini, *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia Centrale (VI – XVI secolo d. Cr.)*, Milano et al., 1974, pp.71 sgg.

(6) Cfr. S. Becker, *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865 – 1914*, Cambridge, 1968, Part 1 – *The Russian Conquest*, pp. 3-80.

(7) S. Becker, *The Russian Conquest of Central Asia and Kazakhstan: Motives, Methods, Consequences*, in H. Malik (Ed.), *Central Asia. Its Strategic Importance and Future Prospects*, London, 1994, p.27.

(8) Su questo personaggio rimando a N. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writing of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, Berkeley et al., 1982.

(9) Cit. da Y.M. Choueiri, *Il fondamentalismo islamico...*, op. cit., p.64.

(10) Su Gaspirali rimando a A.W. Fisher, *Ismail Gaspirali, Model Leader for Asia*, in E. Allworth (Ed.), *Tatars of Crimea: Their Struggle for Survival*, Durham, 1988; Z.V. Togan, *Gasprali (Gasprinski) Ismail*, in *E/12*, ed. elettronica, Leiden, 1999, II:979°.

(11) Sui "giovani Turchi" rimando a P. Dumont e F. Georgeon, *La morte di un impero (1908-1923)*, in R. Mantran (a cura di), *Storia dell'impero Ottomano*, Lecce, 1999 (ed. or.: *Historie de l'empire ottoman*, Paris, 1989), pp.621-650.

(12) Cfr. H. Carrère d'Encausse, *Civil War and New Governments*, in E. Allworth (Ed.), *Central Asia. A Century of Russian Rule*, New York and London, 1967, pp.227-28.

(13) Molti riformisti musulmani sostennero in quegli anni la lotta, destinata inevitabilmente alla sconfitta, dei Basmaci (letteralmente, banditi), un movimento nato nella valle del Ferghana – cuore dell'attivismo islamico centro-asiatico – attorno al 1919. Guidati dall'epico avventuriero turco Enver Pasha (1881 – 1922), nell'autunno del 1921 organizzarono una rivolta anti-sovietica a Bukhara, sconfitta però già nel 1922, e conclusasi con l'uccisione dello stesso Enver Pasha.

(14) W. Hamilton, *Description of Hindustan and the Adjacent Countries*, 2 voll., London, 1820, p.XXXVII.

(15) La rivolta dei sepy che scosse l'India nel 1857-58 ebbe come causa contingente il rifiuto dei soldati indiani della Compagnia di utilizzare le cartucce per il nuovo fucile Enfield a retrocarica, lubrificate con grasso animale e con lardo. Questa ingenuità degli Inglesi fu percepita come il tentativo dei cristiani europei di convertire indù e musulmani contaminandoli con cibo proibito. In realtà, la vicenda fu solo il catalizzatore del profondo disagio politico e sociale che le società tradizionali, sia indù che musulmana, provavano nei confronti del dominio europeo e della modernità di cui gli Inglesi si facevano portatori. Una rivolta che è stata descritta dai nazionalisti indiani come la "prima guerra d'indipendenza indiana"; oppure considerata come un semplice "ammutinamento" di truppe dalla pubblicistica del periodo imperiale. Secondo uno studioso del calibro di Giorgio Borsa essa fu "l'ultimo sussulto della società tradizionale, l'ultimo patetico sforzo di contrastare il processo di modernizzazione" (G. Borsa, *La nascita del mondo moderno in Asia Orientale. La penetrazione europea e la crisi delle società tradizionali in India, Cina e Giappone*, Milano, 1997, p.457). Una tesi quest'ultima che si basa su di un concetto - quello di "India tradizionale" - contestato oggi da diversi studiosi. Fra i moltissimi lavori, si segnalano per accuratezza e documentazione: J.W. Kaye – G.B. Malleson., *History of the Sepoy War in India, 1857-1858*, 6 voll., London; G.W. Forrest, *History of the Indian Munity*, 3 voll., London, 1904-12; E. Thompson, *The Other Side of the Medal*, London, 1925; S.B. Chaudhuri, *Civil Rebellion in the Indian Munities*, Calcutta, 1957; S.N. Sen, *Eighteen Fifty-Seven*, New Delhi, 1957; A.T. Embree, *1857 in India: Munity or War of Independence*, Boston, 1963. Si vedano anche i capp. X-XI e la relativa bibliografia di H.H. Dodwell (a cura di), *The Cambridge History of India*, vol.VI: *The Indian Empire 1858-1918*, New Delhi, 1970 e P. Spear, *India. A Modern History*, Ann Arbor, 1961, capp. XXIV-XXV. Per un approccio, fortemente critico, ma molto circostanziato, alla colonizzazione inglese e al concetto di India tradizionale rimando a M. Torri, *Storia dell'India*, Roma-Bari, 2000.

(16) Per il testo del Government of India Act, vedi: C.H. Philips (a cura di), *The Evolution of India and Pakistan 1858 to 1947. Select Documents*, London New York Toronto, 1962, pp.5-10. Con questo Atto si creava un Secretary of State per l'India, facente parte del governo della Corona, e responsabile di fronte al Parlamento. Un Council of India composto da quindici membri affiancava il Secretary con poteri puramente consultivi (nella prassi fu da questi spesso by-passato). Il Governor-General, divenuto viceré nel novembre dello stesso anno, pur mantenendo ampi poteri era formalmente subordinato al Secretary of State. Vedi H.H. Dodwell (a cura di), *The Cambridge History of...*, op.cit., cap. XI, pp.206-225 e l'accurato studio di D. Williams, *The Council of India and the Relationship between the Home and Supreme Governments 1858-1870*, in "The English Historical Review", LXXXI (1966), n.318, pp.56-73.

(17) Per un approfondimento sull'opera e la figura di Ahmad Khan rimando a: J.M.S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sayyid Ahmad Khan*, Lahore, 1958 (prima ed., Leiden, 1949); C.W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan, a reinterpretation of Muslim theology*, Delhi, 1977; H. Malik, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, New York, 1980;

(18) Cfr. A. H. al-Biruni, *Makers of Pakistan and Modern Muslim India*, Latore, 1950, pp.58 sgg.

(19) A. Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden-Köln, 1980, pp.190-191.

(20) *Ibidem*, p. 193.

(21) C.W. Troll, Sayyid Ahmad Khan..., *op. cit.*, p.21.

(22) Nel 1967, in occasione del centenario della madrasa di Deoband, furono contate più di 9.000 scuole religiose Deoband diffuse in tutta l'Asia meridionale; oggi sono molto più numerose.

(23) Per un approfondimento del ruolo dei Deobandi nelle vicende politiche e militari pakistane ed afgane contemporanee rimando ad Ahmed Rashid, *Talibani. Islam, petrolio e il Grande scontro in Asia centrale*, Milano, 2001 (ed. or.: *Taliban. Islam, Oil and the New Great Game in central Asia*, 2000), specie. Pp.106 e sgg. e R. Redaelli, *Taliban afgani e vie del petrolio. Alle radici della frammentazione di una società plurale*, Milano, 2000, pp.39 sgg.

(24) J.M.S. Baljon, *The Reforms and Religious...*, *op. cit.*, p. 59.

Intercultural and interreligious dialogue: investing in democracy for a more cohesive society.

Introduction

We are today confronted with an upsurge of violence and a great many conflicts, mostly intra-national on inter-ethnic, that are triggered or legitimized by religion. As the conflicts in Kosovo, Sudan, Kashmir, East Timor, South Africa, Rwanda, Middle East - to take only a few current examples - suggest, religion plays a significant and growing role in global affairs. The complexity and variability of religious influences on public life make it challenging to discern patterns of causation and even the kinds of influence the world's religions exert on politics, diplomacy and regional crisis.

The attacks of 11 September signal a radical form of terrorism, which has no immediate political goal but seeks to undermine what it perceives as the "world order". At present it is difficult to say if those involved acted under the influence of delirious religious convictions or if they were simply content to use religion for a maximum impact. Whatever the case may be, religious allegiance was exploited to a large extent.

In response to these various concerns, there is a need to remedy certain aspects of the "world order". There is an international common awareness of maintaining that the principal means of preventing such terrorist action lies in intercultural dialogue.

There can today be no denying the need for dialogue, not only between the world's major cultural areas and peoples but, more than anything, within societies themselves, since many of them are undergoing profound changes as they become increasingly multicultural. This work is all the more necessary since, whether intentionally or not, religion and identification with a community on the basis of cultural and religious criteria have contributed to certain recent crises in Europe and are factors to be reckoned with in the

countries that are Europe's immediate neighbours ⁽¹⁾.

There are good reasons that plead in favour of strengthening multicultural and inter-religious dialogue in the wake of 11 September within both Europe and the larger area formed with Europe's immediate neighbours. I would like to remark that intensifying dialogue is not meant to help preventing terrorism. Such dialogue has been going on for years and its validity is not linked to specific circumstances ⁽²⁾.

However, the expansion and intensification of international interchanges have triggered a new awareness of the differences they tend to overrule. Ethnic, national, linguistic and religious groups are everywhere springing, sometimes with excessive vigour, to the defence of the features that delineate their identity.

It would be very useful, for resolute efforts in this regard, to increase co-operation in the field of human rights and fundamental freedoms and to strengthen co-ordination and possible joint action on the intercultural and interreligious dialogue.

Before addressing the scope of initiatives already underway and others which will be launched to support the dialogue in point, I would like to underline that "dialogue" is part of a more comprehensive agenda. The events of September 11, the international response and the following political debate are bringing about a new awareness of the need for more balance foreign policies for enhanced programmes for social cohesion as well as for new poverty reduction programmes ⁽³⁾.

Initiatives to support intercultural and interreligious dialogue

Following the Barcelona Declaration on "the Role of Religion in the promotion of a Culture of Peace (December 1994) ⁽⁴⁾ and in the context of the UN Year of Dialogue among Civilizations ⁽⁵⁾, a number of major political and academic events have already taken place, with the support of UNESCO ⁽⁶⁾ and the UN University in Tokyo (New York, summer 2000, roundtable of Heads of State; Tashkent, September 2000, Congress on Interreligious Dialogue; Vilnius, April 2001, Conference on Dialogue among Civilisations).

Such initiatives seem to have been implemented in the last six months. I would like to recall the Resolution adopted by UN General Assembly Global Agenda for Dialogue among Civilisations, 9 November 2001 ⁽⁷⁾, Article 2 underli-

nes that dialogue among civilisations constitutes a process to attain, *inter alia*, the following objectives:

- Promotion of inclusion, equity, equality, justice and tolerance in human interactions;
- Enhancement of mutual understanding and respect through interaction among civilisations;
- Mutual enrichment and advancement of Knowledge and appreciation of the richness and wisdom found in all civilisations;
- Identification and promotion of common ground among civilizations in order to address common challenges threatening shared values, universal human rights and achievements of human society in various fields;
- Promotion and protection of all human rights and fundamental freedoms and enrichment of common understanding of human rights;
- Development of a better understanding of common ethical standards and universal human values;
- Enhancement of respect for cultural diversity and cultural heritage.

Pursuit of the above-mentioned objectives requires joining forces and maintaining close relations with the United Nations and its specialist agencies, notably UNESCO, the Council of Europe, the European Union and the OSCE. The advantage of a platform common to several organisations would show that dialogue does not take place in isolation, since it prompts other political, economic, social, legal, commercial and strategy initiatives.

The Council of Europe's approach

The Committee of Ministers of the Council of Europe approved a package of proposals put forward by the Secretary General in his Report on Terrorism⁽⁶⁾ (5 November 2001). Such proposals had three cornerstones : intensifying legal co-operations against terrorism and its funding, safeguarding fundamental values and investing in democracy for a more cohesive society.

I would like to refer now to the Council of Europe's paths of action and philosophy lying under the third cornerstone. "Investing in democracy for a more cohesive society" is founded on the conviction that efforts to develop democracies which are strong, respect diversity and aspire to greater social justice help, in many ways, to weaken the factors

which fuel terrorism and, more broadly, to reduce the risk of tension and radicalisation. In that respect and taking into account the experience of cultural, religious and linguistic diversity which the Council has acquired in working together with its member states and the 800 millions Europeans, a series of activities which have this “weakening effect” are strongly recommended (the areas covered include education, youth, history teaching, protection of minorities, refugees and asylum-seekers, cultural democracy, intercultural education, mediation and conflict prevention, confidence - building measures in civil society, migration, action against incitement to hatred in the media, intolerance and racism, and the fight against social exclusion) ⁽⁹⁾.

We all know that terrorism is affecting a great number of countries and that it cannot be associated with any particular culture. The development of wide, intense and regular discussions on the multicultural and interreligious dimensions in and between our societies in Europe and its wider neighbourhood should lead to prevent radical clashes between communities.

There are good reasons that plead in favour of strengthening multicultural and inter-religious dialogue in the wake of 11 September. On one hand the symbolic violence of the attacks, perpetrated under the cloak of religion, have caused shocks, instigated processes of recognition and rejection, led to unfounded assimilation facilitated by ignorance, raised questions about the scope of religious teachings, opened up a debate on the use of violence, and so on.

On the other hand events have partially freed criticism from the “political correct” constraint. There are new possibilities for thinking and acting in common on a number of issues in context of multiculturalism including religion diversity.

The Council of Europe brings to all this the conviction that world affairs do not come down to a clash of major cultural and or religious groups, that diversity exists within those groups themselves and that the future lies in political projects which “link” those diversities both within and between groups. Such links are forged by espousing fundamental values through analytical dialogue and tangible action involving all the components of society.

Keeping in mind that dialogue between cultures and between religions is one of the basic ingredients of any peace-building strategy, I would like to single out two particular significant areas of co-operation. Firstly the search for a global ethic based on fundamental shared values ⁽¹⁰⁾, that

is to say the task of recognising that certain basic moral truths exist and are accessible to all people; *inter alia*, the conviction that all people are created equal; the affirmation of the equal dignity of men and women, and of all persons regardless of race or colour; the appreciation that freedom of conscience and freedom of religion are a precondition for other individual freedoms.

Secondly, the mobilization of energies to prevent violence and build peace. Religious traditions, like other humanist movements, are repositories of moral wisdom which can point individuals and groups in the direction of justice and peace.

Deepening and renewing our appreciation of freedom of religion and belief as a fundamental right of all people in every nation will contribute to the reinforcement of social cohesion and the respect for human rights and fundamental freedoms.

The Council of Europe, in view of its cultural and educational mission and its role in protecting fundamental rights, issued on 27 January 1999, a significant Recommendation on Religion and Democracy (11): "Democracy has proved to be the best framework for freedom of conscience, the exercise of faith and religious pluralism. For its part, religion, through its moral and ethical commitment, the values it upholds, its critical approach and its cultural expression, can be a valid partner of democratic society".

Article 13 recommends that the Council of Ministers invite the governments of the member states to guarantee freedom of conscience and religious expression, in particular, in order to:

- Safeguard religious pluralism by allowing all religions to develop in identical conditions;
- Facilitate, within the limits set out in article 9 of the European Convention on Human Rights, the observation of religious rites and customs, for example, with regard to marriage, dress, holy days (with scope for adjusting leave) and military service;
- Denounce any attempt to foment conflict within and between religions for partisan ends;
- Ensure freedom and equal rights to education for all citizens, regardless of their religious belief, customs and rites;
- Ensure fair and equal access to the public media for all religions.

To sum up, Mr. Chairman, all the aforementioned recommendations and initiatives concern strategies to prevent intolerance and discrimination within Europe and promote fundamental values.

The importance of education for a culture of peace

It is significant that the states assembled at the second United Nations World Conference on Human Rights in 1993 underlined the importance of education in strengthening respect for human rights and fundamental freedoms, and of fostering mutual understanding, tolerance and peace ⁽¹²⁾.

In this context, the General Assembly proclaimed the ten-year period of 1995 to 2005 as the United Nations Decade for Human Rights Education ⁽¹³⁾ and requested the United Nations High Commissioner for Human Rights to coordinate the implementation of the plan of action ⁽¹⁴⁾.

Among the suggestions to be considered for inclusion in an international educational strategy to fight against all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief, it is appropriate to note that the Human Rights Commission's Special Rapporteur on the question of religious intolerance introduced the notion of a preventive strategy ⁽¹⁵⁾. The Special Rapporteur believes that prevention can be ensured mainly through establishing a culture of tolerance, notably through education, which could make a decisive contribution to the promotion of human rights values, and particularly attitudes and behavior which reflect tolerance and non-discrimination, hence the role of schools.

In 1994, the Special Rapporteur conducted a survey through a questionnaire, addressed to the states, on the issue of freedom of religion and belief from the standpoint of the curricula and textbooks for primary and secondary educational institutions ⁽¹⁶⁾. The 77 state results were used as a basis for a number of provisional, comments, *inter alia*, intolerance as reflected in curricula and textbooks, ignorance and distorted descriptions of religions as such (including minority groups), leading to a lack of respect. The Special Rapporteur considered that the material collected could be further developed by taking into account other relevant state, regional and international experiences with a view to drawing up a set of conclusions and recommendations to be submitted to an international consultative conference on the question of tolerance and non-discrimination with regard to freedom of religion and belief in primary and secondary

educational institutions.

In January 2000, the Spanish government decided to jointly organize such a conference and to assist the Special Rapporteur in shaping an international educational strategy centered on the definition and implementation of a tolerance and non-discrimination common minimum curriculum to combat all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief⁽¹⁷⁾.

The outcome of the conference was reflected in the adoption of a final document⁽¹⁸⁾ to be submitted to the U.N. Commission on Human Rights with a view to identify some guidelines and trends in education on religion and belief and thus contribute to preventing religious intolerance and discrimination in plural societies.

The right to cultural and religious identity has been validated through international instruments, together with the right of access to education on one's own culture, religion or conviction, provided that the exercise of this right is not detrimental to the equivalent right of others. If religion or belief are constituent elements of a sense of identity, it is important to make sure that they permit respect for others' rights and do not exclusively reject these.

It is against this backdrop that it is important to further the teaching of a culture based on education and information, in order to contrast all stereotyped and biased conceptions which perpetuate discrimination on the grounds of religion or belief.⁽¹⁹⁾

At the beginning of a new millennium, it seems essential not only that all types of discrimination be eradicated, but also that in the future no one should be subjected to any treatment likely to undermine his or her right to freedom of thought, conscience and religion.

ANNEX

Final Document of the International Consultative Conference on School Education in Relation with Freedom of Religion and Belief, Tolerance and Non-Discrimination

The Conference, meeting in Madrid from 23 to 25 November, 2001 on the occasion of the twentieth Anniversary of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief adopted by the General Assembly on 25 November 1981,

(a) *Considering the recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world and all human rights are universal, indivisible and interdependent;*

(b) *Recalling the United Nations Charter, the Universal Declaration of Human Rights, the International Covenant on Civil and Political Rights, the International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination and the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, which recognize the right to freedom of thought, conscience, religion or belief (*) and call for understanding, respect, tolerance and non-discrimination;*

(c) *Noting that serious instances of intolerance and discrimination occur in many parts of the world threatening the enjoyment of human rights and fundamental freedoms, including the right to freedom of thought, conscience and religion or belief;*

(d) *Reaffirming the call of the Vienna World Conference on Human Rights upon all governments to take all appropriate measures in compliance with their international obligations and with due regard to their respective legal systems to counter intolerance and related violence based on religion or belief;*

(e) *Considering that it is essential to promote the right to freedom of religion or belief and to refrain from using religions or beliefs for purposes incompatible with the Charter of the United Nations and applicable United Nations texts as well as work to ensure respect of the principles and objectives of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief;*

(f) *Convinced of the need of a human rights education which condemns and seeks to prevent all forms of violence based on hatred and intolerance, in relation with freedom of religion or belief;*

(g) *Conscious of States' responsibility to promote, through education, the purposes and principles of the Charter of the United Nations in order to advance international understanding, cooperation and peace as well as respect for human rights and fundamental freedoms;*

(h) *Noting the UNESCO Convention Against Discrimination in Education of 14 December 1960 and its additional 1962 Protocol, the UNESCO Recommendation on*

education for international understanding cooperation and peace and education on human rights and fundamental freedoms, adopted on 19 November 1974 and the Declaration on Race and Racial Prejudice of 27 November 1978;

(i) Noting that tolerance involves the acceptance of diversity and the respect for the right to be different, and that education, in particular at school, should contribute in a meaningful way to promote tolerance and respect for the freedom of religion or belief;

(j) Noting the World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance;

(k) Recalling the article 26.2 of the Universal Declaration of Human Rights states that education shall be directed to the full development of the human personality and to the strengthening of respect for human rights and fundamental freedoms and shall promote understanding, tolerance and friendship among all nations, racial or religious groups;

(l) Noting the principles regarding the right to education contained in article 13 of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights and reiterated in the Convention on the Rights of the Child;

(m) Further noting article 29 of the Convention on the Rights of the Child, which provides that education should be aimed at “the development of the child’s personality, talents and mental and physical abilities to their fullest potential; The development of respect for human rights and fundamental freedoms, and for the principles enshrined in the Charter of the United Nations, the development of respect for the child’s parents, his or her own cultural identity, language and values, for the national values of the country in which the child is living, the country from which he or she may originate, and for civilizations different from his or her own; the preparation of the child for responsible life in a free society, in the spirit of understanding, peace, tolerance, equality of sexes, and friendship among all peoples, ethnic, national and religious groups and persons of indigenous origin”;

(n) Noting the right of parents, families, legal guardians and other legally recognized care givers to choose schools for their children, and to ensure their religious and /or moral education in conformity with their own convictions, and with such minimum educational standards as may be laid down or approved by the competent authorities, in a manner consistent with the procedures followed in the State for the application of its legislation and in accordance with the best

interest of the child;

(o) Recalling the Vienna Programme of Action, paragraph 38, and conscious of the need to consider the equality of gender in school education in relation with freedom of religion or belief, tolerance and non discrimination, and also concerned about the continuing discrimination against women, while emphasizing the necessity to ensure women their human rights and fundamental freedoms and in particular their right to freedom of religion or belief, tolerance and non discrimination;

(p) Also concerned about the continuing discrimination against, inter alia, children, migrants, refugees and asylum seekers while emphasizing the necessity to ensure their human rights and fundamental freedoms and in particular their right to freedom of religion or belief, tolerance and non discrimination;

(q) Convinced that education in relation with freedom of religion or belief can also contribute to the attainment of the goals of world peace, social justice, mutual respect and friendship among peoples and promotion of human rights and fundamental freedoms;

(r) Convinced also that the education in relation with freedom of religion or belief should contribute to the promotion of freedoms of conscience, opinion, expression, information and research as well as to the acceptance of diversity;

(s) Recognizing that the media and new information technologies, including Internet, should contribute to education of the youth in the field of tolerance and freedom of religion or belief in a spirit of peace, justice, liberty, mutual respect and understanding in order to promote and protect all human rights, civil and political as well as economic, social and cultural;

(t) Considering that efforts aiming at promoting, through education, tolerance and protection of freedom of religion or belief require cooperation among States, concerned organizations and institutions, and that parents, groups and communities based on religion or belief have an important role to play in this regard;

(u) Recalling with appreciation the designation by the General Assembly of the year 1995 as the United Nations Year for Tolerance and the year 2001 as the United Nations Year of Dialogue among Civilizations and the Global Agenda for Dialogue among Civilizations adopted by the General Assembly on 9 November 2001, and recalling the UNESCO Declaration on the Role of Religion in the Promotion of a

Culture of Peace, of 18 December 1994 and the Declaration of Principles on Tolerance, adopted by UNESCO on 16 November 1995;

(v) Noting the initiatives and actions undertaken in different international organs and organizations of the United Nations system, within which the Office of the High Commissioner for Human Rights which is implementing the United Nations Decade for Human Rights Education (1995-2004), as well as many other human rights education programmes; UNESCO which has led programmes on human rights education and peace and has developed a policy of inter-cultural and inter-religious dialogue, as well as UNICEF which contributes to education and well-being of children in the various regions

(w) Noting the recommendations on education, expressed in the different reports of the United Nations conventional organs for the protection of human rights and of relevant Special Rapporteurs of the United Nations Commission on Human Rights, particularly the Special Rapporteur on the right to Education, the Special Rapporteur on contemporary forms of racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance, the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences and the Special Rapporteur on freedom of religion or belief;

1. Underlines the urgent need to promote, through education, the protection and the respect for freedom of religion or belief in order to strengthen peace, understanding and tolerance among individuals, groups and nations, and with a view to developing a respect for pluralism;

2. Deems that every human being has an intrinsic and inviolable dignity and value which includes the right to freedom of religion, conscience or belief that should be respected and safeguarded;

3. Considers that the young generation should be brought up in a spirit of peace, tolerance, mutual understanding and respect for human rights, and especially for the respect of freedom of religion or belief, and that they should be protected against all forms of discrimination and intolerance based on their religion or belief;

4. Deems that each State, at the appropriate level of government, should promote and respect educational policies aimed at strengthening the promotion and protection of human rights, eradicating prejudices and conceptions incompatible with freedom of religion or belief, and ensuring respect for and acceptance of pluralism and diversity in the

field of religion or belief as well as the right not to receive religious instruction inconsistent with his or her conviction;

5. Deems also that each State should take appropriate measures to ensure equal rights to women and men in the field of education and freedom of religion or belief, and in particular reinforce the protection of the right of girls to education, especially for those coming from vulnerable groups;

6. Condemns all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief including those which promote hatred, racism or xenophobia, and deems that States should take appropriate measures against those which manifest themselves in school curricula, textbooks and teaching methods as well as those disseminated by the media and the new information technologies, including Internet;

7. Considers favorably the following objectives :

(a) The strengthening of a non-discriminatory perspective in education and of knowledge in relation to freedom of religion or belief at the appropriate levels;

(b) The encouragement of those engaged in teaching to cultivate respect for religions or beliefs, thereby promoting mutual understanding and tolerance;

(c) The awareness of the increasing interdependence between peoples and nations and the promotion of international solidarity;

(d) The awareness of gender aspects, with a view to promoting equal chances for men and women;

8. Recognizes that States, at the appropriate level of government, should promote, both in school education and out-of-school activities organized by educational institutions of any nature, the principles and objectives of the present document, especially that of non-discrimination and tolerance, in view of the fact that attitudes are greatly influenced at the primary and secondary school stage;

9. Deems that the role of parents, families, legal guardians and other legally recognized care givers is an essential factor in the education of children in the field of religion or belief; and that special attention should be paid to encouraging positive attitudes and, in view of the best interest of the child to supporting parents to exercise their rights and fully play their role in education in the field of tolerance and non-discrimination, noting the relevant provisions of the Universal Declaration of Human Rights, the Convention on the Rights of the Child, the International Covenant on Civil and Political Rights, the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights and the United

Nations Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief;

10. *Encourages States, at the appropriate level of government and any other concerned institution or organ, such as the UNESCO system of associated schools, to improve the ways and means of training teachers and other categories of educational personnel to prepare and enable them to play their role in pursuing the objectives of the present document; and to this end recommends that States, at the appropriate level of government and in accordance with their educational systems, favorably consider:*

(a) Developing the motivation of teachers for their action by supporting and encouraging commitment to the human rights values and in particular tolerance and non-discrimination in the field of religion or belief;

(b) Preparing teachers to educate children concerning a culture of respect for every human being, tolerance and non-discrimination;

(c) Encouraging the study and the dissemination of different experiences in education in relation with freedom of religion or belief, especially innovative experiments carried out all over the world;

(d) Where appropriate, providing teachers and students with voluntary opportunities for meetings and exchanges with their counterparts of different religions or beliefs;

(e) Encouraging exchanges of teachers and students and facilitating educational study abroad;

(f) Encouraging, at the appropriate level, general knowledge and academic research in relation to freedom of religion or belief;

11. *Encourages States at the appropriate level of government and other concerned institutions or organizations, where appropriate and possible, to increase their efforts to facilitate the renewal, production, dissemination, translation and exchange of means and materials for education in the field of freedom of religion or belief, giving special consideration to the fact that in many countries students gain knowledge, including in the field of freedom of religion or belief, through the mass media outside educational establishments. To this end, action should be considered on the following:*

(a) Appropriate and constructive use should be made of the entire range of equipment available, from traditional means to the new educational technology, including Internet, as relevant to the field of freedom of religion or belief;

(b) Cooperation between States and the relevant international organizations and institutions concerned as well as the media and non governmental organizations to combat the propagation of intolerant and discriminatory stereotypes of religions or beliefs in the media and Internet sites;

(c) The inclusion of a component of special mass media education in order to help the students to select and analyze the information conveyed by the mass media in the field of freedom of religion or belief;

(d) Better appreciation of diversity and the development of tolerance and the protection and non-discrimination of migrants and refugees and their freedom of religion or belief;

12. Recommends that States as well as concerned institutions and organizations should consider studying, taking advantage of and disseminating best practices on education in relation to freedom of religion or belief, which attach particular importance to tolerance and non-discrimination;

13. Recommends that States should consider promoting international cultural exchanges in the field of education, notably by concluding and implementing agreements relating to the freedom of religion or belief, non-discrimination and tolerance and respect for human rights;

14. Encourages all parts of society, both individually and collectively, to contribute to an education based on human dignity and to respect freedom of religion or belief, tolerance and non-discrimination;

15. Encourages States at the appropriate level of government, non-governmental organizations and all members of civil society to join their efforts with a view to taking advantage of the media and other means for self and mutual teaching as well as cultural institutions such as museums and libraries, to provide the individual with relevant knowledge in the field of freedom of religion or belief;

16. Encourages States to promote human dignity, and freedom of religion or belief, tolerance and non-discrimination, and thus to combat, through appropriate measures, religious or belief, ethnic, racial, national and cultural stereotypes;

17. Invites organizations and specialized agencies of the United Nations to contribute, in accordance with their mandate, to the promotion and protection of freedom of religion or belief, tolerance and non-discrimination;

18. Encourages also States, at the appropriate level of government, non-governmental organizations and other

members of civil society to take advantage of relevant social and cultural activities of all kinds to promote the objectives of this document;

19. Invites all States, civil society and the international community to promote the principles, objectives and recommendations in the present document on school education in relation with freedom of religion or belief, tolerance and non-discrimination.

Notes

(1) Paul Mojzes, *Religion and the war in Bosnia*, (American Academy of Religion, the religions; nº3 Atlanta, Georgia 1998)

(2) Marcus Braybrooke, *Pilgrimage of Hope-One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue*, (SCM Press, London 1992)

(3) Kofi A. Annan, "Development is the best form of conflict prevention" in *The Question of Intervention. Statements by the Secretary General*, (UN, New York 1999)

(4) Kishore Singh, *Report on the follow-up to and dissemination of the Barcelona Declaration on the role of religion in the promotion of a culture of peace*, (Centro UNESCO de Cataluña, Barcelona, 1997).

(5) UN General Assembly, *Resolution /A/RES/52/22*

(6) Francese Torredelot (ed), *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, (Asociación UNESCO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, Trotta, Madrid 200)

(7) UN Resolution (A/RES/56/6), art. 2

(8) *Report of the Secretary General on Terrorism*, Council of Europe SG/Inf/2001/35 /5 November 2001

(9) *Ibid.*, art.26

(10) See Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, (Trotta, Madrid 2001); H. Küng and K. J. Kuschel, *Hacia una ética mundial* (Trotta, Madrid 1994)

(11) See also Recommendation 1202 (1993) on Religious tolerance in democratic society and Recommendation 1222 (1993) on the Fight against racism, xenophobia and intolerance

(12) See Vienna Declaration and Programme of Action, U.N: Doc A/CONF. 157/23, Pt. I, para 33 and Pt. II., sect. D (1993)

(13) Proclaimed by the General Assembly in its Res. 49/184 of Dec. 23 1994, para 2, published in Supp. No 40, 94 th plen. mtg., U.N. Doc A/49/40 /1995).

(14) Manifold recommendations have been made by Member States, human rights treaty-monitoring rapporteurs, appropriate bodies and competent NGO. See, B.G. Tahzib, *Freedom of Religion or Belief: Ensuring Effective International Legal Protection*, the Netherlands, 1996, p. 37 – 42

(15) A. Amor, *Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, U.N. Doc. E/CN.4/1994/79, para 98 (1994)

(16) The questionnaire was sent to governments on Oct 27, 1994. See, A. Amor *Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, U.N. Doc E/CN.4/1995/91, art. 146 (1995)

(17) Oral Introduction to Implementation of the declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on

Religion or Belief, U.N. Doc. E/CN. 4/2000/65

(18) *Final Document of The "International Conference on School Education in Relation with Freedom of Religion and Belief, Tolerance and Non-Discrimination"*, See, www.unhchr.ch/english/html/menu 2

(19) *Religious Freedom, Tolerance and non-discrimination in education*, Rosa M. Martínez de Codes, Jaime Rossell (eds), Ministry of Justice, Madrid 2001

(*) *With understanding that freedom of religion or belief includes theistic, non-theistic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief.*

Towards a humanist cultural dialogue as a means of perpetual peace in the middle east

I begin by defining what I mean by dialogue. "dialogue" derives from the Greek word "dialogos", "logos" meaning word, and "dia" meaning through. A dialogue can be among any number of people, individuals and groups. The ultimate aim of dialogue is mutual understanding and shared meaning that, together, represent a common ground.

In dialogue, each partner listen to the other as openly and sympathetically as possible, in an attempt to understand the other's position as precisely and sensitively as possible. Such an attitude includes the assumption that at any point we might find the partner's position so persuasive that we would have to change, and that change might be radical. Such a radical change could result in a new situation and new relations among the dialoguing parties, and this could lead to a radical change of reality. In this sense, dialogue becomes creative.

Having defined dialogue, I would like to clarify now what I mean by a "humanist" dialogue.

Humanist, both as a word and a concept, was probably taken directly from the Italian word "humanista", which from the 16th century had been a significant Renaissance word. It had 16th century connotations equivalent both to classicist and to the study of human as distinct from divine matters. In this sense, "humanist" is an attribute which qualifies the Renaissance as a historic movement that produced the Religious Reformation which revolved round man's right to the free inquiry into religious texts. This movement developed later in the 18th century into the Enlightenment which carried further the Renaissance liberation of reason from the ecclesiastical authority to liberation of reason from all kinds of authority within society.

"Humanism", to which "humanist" is closely related, was probably taken directly from "humanismus", an 18th century German formation which depended on the developed abstract sense of humanity. Humanism was related to the attitude to religion as a positive sense, preferred to the nega-

tive "atheism".

It is clear from the foregoing definitions, that "humanist" as a term and as a movement, produced two major civilizational phenomena, namely, secularization and enlightenment. Secularization, not only in the sense of separating State and religious institution, but mainly introducing the principle of relativism in human thinking and human affairs to replace the principle of absolutism which prevailed in the Middle Ages and according to which the religious authority lay claims to the possession of the absolute truth. This trend is being revived today by the global phenomenon of religious fundamentalism.

In this sense, "humanist" identifies with dialogue which is, by its very nature, relative and not absolute because it is conducted by individuals who are, presumably, aware of the impossibility of owning, or even grasping, the absolute truth, as opposed to the fundamentalists who adopt the illusion of the possession of the absolute truth.

A humanist dialogue, therefore, is founded on three basic principles:

First, the principle of the unity of civilization and the diversity of cultures, within a process evolving from mythos to logos.

Second, the principle of secularization understood as a historical, i.e. social-political-cultural, process, that is, as a way of living and thinking about the relative issues in relative terms and not in absolute terms. This principle includes another one, namely, the principle of relativism as opposed to absolutism, in the sense of change as opposed to permanence.

Third, the principle of creativity in tackling conflict in the sense of identifying contradictions and offering nontraditional solutions. This principle implies the method of interpretation based on rational demonstrative logic in understanding religious texts, as opposed to the fundamentalists' rejection of allegorical interpretation, and insistence upon the literal meaning of the scriptures.

These three principles constitute the basis of the proposed "Humanist Cultural Dialogue." This dialogue belongs to the category of dialogue of cultures and, as such, is distinct from other kinds of dialogue, particularly, dialogue of religions or interfaith dialogue, or even political dialogue.

Cultures enter into dialogue so that they can learn about each other, change and grow, not so that they can force change on each other, as is the case in a debate. This

means that a cultural dialogue can never be one-sided or one-way. Dialogue of cultures also necessitates mutual trust as well as self-criticism. A lack of such criticism implies that one's own culture already has the correct answers. Such an attitude makes dialogue not only unnecessary, but quite impossible.

The next question then is: How can this proposed dialogue be a means of achieving perpetual peace in the Middle East? To answer this question, it is imperative, as a first step, to identify the agenda of such dialogue. It consists of two basic items.

First, the candidates or the dialoguing parties should be recruited from among the Arab and Israeli intellectuals, both individuals and groups, concerned with peace, such as peace activists and other independent entities. Second, the major objective of the dialogue is to dig deep into the roots of the mutual enmity between Arab Muslims and Jews, and to offer creative analyses and solutions, using the above mentioned principles as guidelines in this pursuit.

The next step for establishing the dialogue, is to identify the issues to be addressed by the dialoguing parties.

In my view, the proposed humanist cultural dialogue should have one major mission, which could be formulated into a big research project, namely, to develop an epistemology of peace in the Middle East that undermines the absolutist perspective vis-à-vis culture and tradition, and promotes a critical, relativistic approach to life.

The major task of this proposed epistemology of peace is to address two basic issues: one, the concept of the enemy image, and second, the concept of the absolute truth.

In his book, entitled *Perpetual Peace*, Kant explains the core of hostilities among nations as residing in what he calls the "enemy image". The emergence of the "enemy image", according to Kant, is due to the fact that "the contradicting parties have secret reservations with a view to reviving its old pretensions of the past." This statement implies that war is a mental attitude. It also implies that the future is a repetition of the past or mere revival of past hostilities. Thus, the enemy image creates a state of perpetual war.

The question, then, is: What is the origin of the "enemy image" which is responsible for the perpetual hostility among Arab Muslims and Israeli Jews?

The answer to this question, in my opinion, lies in the concept of the absolute truth which constitutes the founda-

tion of dogmatism that characterizes all forms of religious fundamentalism. Therefore, the proposed epistemology of peace should aim at achieving two major objectives: first, de-mythologization of culture and, second, de-dogmatization of religion.

These two objectives could only be realized by adopting the method of allegorical interpretation, or broadly speaking, the science of hermeneutics which is, so far, lacking in both Arabic and Jewish cultures.

I, therefore, propose Averroes, the Arab Andalusian Muslim philosopher who pioneered and founded the philosophy of hermeneutics through his theory of allegorical interpretation, which attracted many disciples and followers from other religions and cultures, namely, Judaism and Christianity. Averroes' philosophy, which was condemned and banned in the Arab-Muslim Andalus, travelled to medieval Europe and founded what was known as Latin Averroism, which was responsible for rescuing Europe from the ecclesiastical dogmatism of the Roman Catholic Church, and gave birth to Religious Reformation, and later to Enlightenment.

In my own opinion, the humanist cultural dialogue in the Middle East could develop into a cultural movement that could be called a Neo-Averroist movement. Such movement would emulate the core of Averroes' philosophy, and encapsulate the two historic movements, Religious Reformation and Enlightenment, into one movement within the spirit of the global scientific-technological and communication revolution. This movement is expected to represent an alternative to the prevalent fundamentalist trends in the Middle East by working out a futuristic view for a perpetual peace.

**L'immagine dell'altro.
la Chiesa cattolica e l'Islam: lavori in corso.**

1. L'oggetto

La Chiesa cattolica, a partire dal Concilio Vaticano II, ha avviato un processo di revisione profonda delle relazioni storicamente conflittuali sia con l'ebraismo sia con l'islam. Un lungo cammino che ha investito diversi piani: dalla riflessione teologica ad una rinnovata esegesi biblica, dalla predicazione itinerante dell'attuale pontefice Giovanni Paolo II alle politiche d'accoglienza degli immigrati provenienti da Paesi di cultura musulmana. Un agire comunicativo complesso, orientato da un valore-guida: ricostruire un'immagine positiva dell'altro – nel nostro caso l'ebreo e il musulmano - per poter contribuire a costruire una pace positiva fra donne e uomini di fedi diverse.

L'utopia della pace positiva ha incontrato numerosi ostacoli. Nonostante gli scacchi ricevuti, tuttavia, l'operazione compiuta da un'istituzione di salvezza come la Chiesa cattolica è di grande rilevanza, non solo teologica o religiosa, ma sociale. Che impatto ha avuto sul "popolo cristiano" il solenne gesto di perdono chiesto dalla Chiesa cattolica per gli errori commessi nel passato (contro gli ebrei o la scienza) e come hanno reagito i cattolici (soprattutto in Europa), abituati a considerare gli ebrei, soprattutto per un recente passato, e i musulmani, nel tragico scenario di guerre del presente, come figure aliene, estranee e lontane, con le quali non si aveva e non si ha nulla da spartire, ed invitati, invece, a cambiare atteggiamento e a demolire i pregiudizi con i quali, da secoli, i cattolici hanno classificato "gli altri"? Ciò che è avvenuto nella Chiesa cattolica è un caso molto intrigante di sociologia della conoscenza: le mappe cognitive che la Chiesa ha fornito lungo la sua millenaria storia sono ridisegnate, le frontiere del sistema di credenza ortodosso divengono meno certe e il senso d'esclusività della "salvezza" (il dubbio risolto circa l'inevitabilità del riscatto universale del genere umano) non impedisce di guardare

con occhi nuovi chi sino a qualche tempo fa o era ignorato o era temuto o era stigmatizzato come il diverso.

La riscrittura di queste mappe cognitive non è opera di poco conto, perché la costruzione dell'immagine negativa del musulmano e dell'ebreo (le due figure polarizzate negativamente vanno considerate assieme, per una ragione metodologica che apparirà chiara lungo il corso dell'esposizione) non costituisce un semplice incidente di percorso, un complesso d'argomenti retorici che sono stati usati in determinate circostanze storiche per combattere o emarginare chi veniva ritenuto fuori il "recinto" della verità, la verità dell'extra ecclesia nulla salus (secondo la formula di Cipriano ripresa da Agostino di Ippona), ma un repertorio di azione sociale e religiosa che si forma alle origini stesse dell'identità cristiana, di cui poi la Chiesa di Roma, soprattutto in epoca costantiniana, rafforzerà, elevando la verità religiosa a principio sistemico di legittimazione dell'autorità imperiale. Lo status degli outsiders nel nuovo Stato cristiano, sotto Costantino, cambierà di segno: essi non verranno più definiti e riconosciuti in base alle loro differenze linguistiche, etniche e culturali, ma soprattutto come antagonisti religiosi della nuova religione cristiano-imperiale (Stroumsa, 1999). L'ebreo, prima, e il musulmano, più tardi (in particolare dopo la conquista nel 638 d.C. di Gerusalemme da parte dei musulmani), sono rappresentati socialmente come l'articolazione di una doppia contingenza che funzionalmente serviva ad affermare l'assolutezza del cristianesimo.

Le immagini dell'altro sono perciò significative per comprendere il processo di definizione dell'identità. Cambiandole, la Chiesa di Roma pone mano, ad un programma di ridefinizione della propria identità. Non nella direzione della hegeliana "notte dove tutte le vacche sono nere" (di un relativismo che annulla tutte le differenze), ma piuttosto verso un'etica interculturale. Ciò implica non affidare le sorti della difesa dell'identità solo ed esclusivamente al potere della verità, ma confidare nella pazienza della ricerca di un'intesa etica – pur minima che sia – con l'altro (Pace, 1999; 2001).

Cercheremo di dimostrare come si costruisce l'immagine negativa dell'islam nel pensiero cattolico, comparandola con quella dell'ebreo, per poi meglio misurare la rivoluzione copernicana che a quest'immagine la Chiesa cattolica ha fatto compiere. L'obiettivo è di dimostrare come, così facendo, la Chiesa cattolica, soprattutto in Europa, gioca un ruolo di ammortizzatore culturale nei conflitti di valore e d'identità,

che si sono materializzati in modo sempre più socialmente visibile, man mano che nelle società europee le comunità musulmane hanno cominciato ad organizzarsi e rendersi attive nella sfera pubblica (Bousetta, 2000).

2. L'ipertesto dell'immagine dell'altro

L'accumulazione di un repertorio anti-musulmano in ambiente cattolico-romano si verifica, com'è noto, durante il periodo delle Crociate (tra il XII e il XIII secolo) (Watt, 1981): una produzione di testi e di stereotipi funzionale alla logica di guerra che opponeva la cristianità all'islam, dopo che gli imperi musulmani avevano spezzato l'unità del mare nostrum (Pirenne, 1937; Clot, 1999) e conquistato Gerusalemme/al-Quds. Comincia, a quell'epoca, un complicato gioco degli specchi (Laroui, 1987) fra rappresentazione negativa dell'islam da parte dell'Europa cristiana e, viceversa, dell'Europa "barbara e infedele" nel mondo musulmano (Lewis, 1983).

Gli elementi costitutivi dell'immagine dell'islam, così come viene disegnata e sistematizzata una volta per tutte nel XII-XIII secolo in ambiente cattolico, sulla scorta di quanto era già stato fatto nei secoli precedenti in modo episodico e frammentario, possono essere così riassunti:

- a) l'islam è definito un'eresia cristiana;
- b) il suo fondatore non viene riconosciuto come profeta, ma come un perfido, violento capo tribù che ha imposto con la forza la sua dottrina ai popoli arabi;
- c) la religione predicata da Muhammad è definita religione della carne, materialista e rozza;
- d) in ogni caso, per tutte queste ragioni, l'islam si configura come inferiore al cristianesimo.

Questa costellazione di giudizi negativi si forma gradualmente sin dai primi contatti, avvenuti già nel 650, fra i nuovi conquistatori musulmani e le comunità cristiane, soprattutto in Egitto, Siria e Iraq. L'idea che l'islam non fosse altro che un'eresia rimonta a Giovanni Damasceno (morto nel 750), influente personaggio cooptato alla corte del califfo di Damasco: nel suo trattato *De Haeresibus* egli definisce l'islam una deviazione dal cristianesimo e fornisce una serie di argomenti polemici per confutarne le dottrine. L'etichetta di dottrina eretica resterà d'allora in poi per lungo tempo: l'abate di Cluny, Pietro il Venerabile, cui si deve il merito di aver promosso la prima traduzione in latino del Corano (avvenuta nel 1143, ad opera di Roberto di Ketton),

sulla base delle prime conoscenze dirette delle fonti religiose e filosofiche islamiche, che cominciavano a circolare in Spagna (in particolare a Toledo), scrive anch'egli un testo dal significativo titolo *Liber contra sectam sive haeresem Saracenorum* (dove i saraceni sono sinonimi di musulmani, riprendendo, e dilatandone il significato, l'antico appellativo con cui i romani e i bizantini chiamavano indifferentemente le tribù arabe, per lo più nomadi e resistenti alla loro dominazione: dal greco *sarakenoï*, queste erano in realtà popolazioni che vivevano nel profondo deserto di Giuda e del Negev). Questo filone fu fecondo e, soprattutto nella Spagna del XII e XIII secolo, si arricchì di dotte e ponderose trattazioni: una delle più note agli specialisti di questo genere di repertorio apologetico è quella attribuita a Pedro Pascual, *Della setta maomettana* (la storpiatura via latino del nome di Muhammad prende piede e si installa nel linguaggio corrente degli europei sino a giorni nostri).

Lo storico Norman Daniel (Daniel, 1997) ha meticolosamente catalogato tutto questo materiale e ne ha estratto una sintesi che vale la pena richiamare brevemente, prima di passare ad esaminare l'ipertesto dell'immagine negativa dell'islam. Secondo Daniel il pensiero cattolico, anche ai massimi vertici della riflessione teologica (come nel caso di S. Tommaso d'Aquino nella *Summa contra Gentiles*), si rappresenta l'altro (l'islam) come predicatore di falsità, violento ("l'islam ha cominciato con la spada, con la spada si è mantenuto in vita e con la spada sarà finito" dirà a sua volta Oliviero di Paderbon, secondo uno stereotipo che in modo impressionante, dopo l'11 Settembre, ha ripreso vigore nelle menti di noi "occidentali") e dedito ai piaceri della carne (per il fatto che un musulmano potesse avere quattro moglie, più un numero imprecisato di concubine...): insomma "Maometto" era figlio di Satana e vero Anticristo.

Con questi stereotipi, ben piantati nella testa, tutto il mondo cristiano europeo ha giudicato il mondo musulmano, compreso il protestantesimo (Lutero non era certo da meno dei polemisti cattolici nel definire il Corano "un libro maledetto, infame, disperato...", in uno scritto dell'ottobre 1542). Bisognerà attendere l'età dei Lumi per ascoltare giudizi meno severi sull'islam (Laroui, 1987), giudizi che erano spesso elaborati in funzione anti-cattolica e che, tuttavia, non evitarono ad un'intelligenza acuta come quella di Voltaire di ripetere i soliti stereotipi negativi su Muhammad nel suo lavoro teatrale *Le Fanatisme ou Mahomète le Prophète* (1741). Il merito di una prima revisione critica degli

stereotipi la si deve, com'è noto, a Goethe e soprattutto, al padre del razionalismo critico, Immanuel Kant: quest'ultimo considerava l'islam come una religione a pieno titolo, alla pari dell'ebraismo e del cristianesimo (1793). Si può dire che la svolta critica avvenne quando cominciò a circolare una prima buona traduzione del Corano (in latino, a cura di Ludovico Marracci, pubblicata a Padova, dove ancor oggi è disponibile una copia della prima stampa del 1698) e, soprattutto, quando l'islam divenne materia di studio da parte di storici e linguisti, sottratto perciò agli schemi usuali di classificazione che si erano venuti depositando nell'immaginario collettivo degli europei, lungo i secoli e nel fuoco di ripetuti "scontri" fra le due rive del Mediterraneo. Un lavoro per addetti ai lavori che ben poco ha potuto fare contro la forza d'inerzia degli stereotipi di lunga durata.

Così inquadrata la genesi e la formazione dell'immagine negativa dell'islam, si può studiare come tal immagine faccia parte di una sorta d'ipertesto che la Chiesa cattolica, in particolare, ha costruito, nel tentativo di stabilire i confini simbolici del suo sistema di credenza: rimuovendo la memoria delle radici ebraiche del cristianesimo, da un lato, e marcando nettamente le distanze nei confronti di una religione, come l'islam, che sin dalle origini si è configurata come un difficile concorrente da contrastare, dall'altro.

ASSE SEMANTICO OPPOSITIVO

Ebraismo (polo negativo originario)	Cristianesimo	Islam (polo negativo successivo)
Carne	Spirito (<i>soma Christi</i>)	Carne
Proto-eresia		
Superato (<i>vetus Israel</i>)	Superiore (<i>verus Israel</i>)	Inferiore
Perfido (<i>deicida</i>)	Fedele (<i>Cristo Dio incarnato</i>)	Perfido
<i>Advocatus diaboli</i>	←- -→	Anticristo

Questo semplice schema mostra come, nel conflitto originario che oppone la giovane comunità cristiana alle comunità ebraiche e, soprattutto, stando a quanto hanno ricostruito gli storici del cristianesimo delle origini, ai gruppi giudeo-cristiani, il modello interpretativo messo a punto da parte dei Padri della Chiesa (da Giustino a Giovanni

Crisostomo) in riferimento agli ebrei diviene l'impalcatura ideologica fondamentale per classificare l'islam come un'eresia fra altre eresie. Un repertorio di argomenti che poi verranno applicati ad altri casi di "eresia".

L'asse puro/impuro simbolicamente sostiene l'architrave teologico fondato sui due pilastri: ortodossia/eterodossia e verità/falsità. Ciò vale per l'islam, perché prima ancora è stato applicato all'ebraismo.

*Ciò che, infine, è interessante notare è la coppia concettuale spirito/corpo: nella polemica contro gli ebrei e, successivamente, contro i musulmani ricorre il motivo della contrapposizione spirito/carne (religione spirituale/materialismo). Come è stato notato da Blumenkranz (1977), dietro questa contrapposizione c'è una visione di sociologia della conoscenza religiosa molto particolare: quella che fa capo all'idea del soma (del corpo mistico) indivisibile di Cristo. Il Christus Totus diventa la metafora dell'unità del cosmo redento e del corpo sociale (prefigurazione della *societas christiana*, armonica e unita da una comune fede). La Chiesa invisibile è il corpo mistico di Cristo: un solo corpo e un solo spirito. Tutto ciò che è al di fuori di "questo corpo" è allora puro corpo senza spirito o corpo abbruttito e bestiale.*

3. Riformare l'immagine, purificare la memoria

*Gli stereotipi che ancor oggi utilizziamo per catalogare i musulmani hanno dunque una lunga storia alle spalle, intrecciata alla vicenda dell'antigiudaismo cristiano. Non è casuale che, quando la Chiesa cattolica, inizia la lunga marcia per smantellare il castello dei pregiudizi accumulatisi nel tempo, proceda in parallelo, facendo i conti allo stesso tempo con l'immagine negativa degli ebrei e con quella dei musulmani. Il documento fondamentale per cogliere quanto appena detto è un atto ufficiale del Concilio Vaticano II, emanato nell'ottobre 1964, dal titolo *Nostra Aetate*. Da qui comincia il poderoso lavoro sulla memoria religiosa e storica della Chiesa cattolica, lavoro che ha conosciuto, negli ultimi tempi, un'accelerazione notevole, sotto il pontificato di Giovanni Paolo II (con il perdono chiesto agli ebrei e con il gesto profetico di indire un giorno di digiuno il 14 dicembre 2001, in piena guerra in Afghanistan, in coincidenza con l'aid al-fitr, il giorno della rottura del digiuno alla fine del mese sacro di Ramadan per i musulmani).*

E' bene perciò riandare a quel documento e analizzarlo nel suo scheletro argomentativo:

Cattolicesimo e islam in Nostra Aetate/Asse semantico
oppositivo Presente/Passato

<i>Presente</i>	<i>Passato</i>
<i>La Chiesa ha in grande considerazione i musulmani perché essi adorano il Dio unico e vivente che ha parlato all'umanità</i>	<i>Musulmani figli di Satana</i>
<i>Essi si sottomettono alla volontà di Dio come Abramo</i>	<i>I Musulmani si sono sottomesi alla spada di Maometto</i>
<i>Venerano Gesù verbo di Dio (anche se non lo riconoscono figlio di Dio) e sua Madre Vergine (che a volte invocano devotamente)</i>	<i>Musulmani seguaci dell'Anticristo</i>
<i>Attendono il Giorno del Giudizio</i>	<i>L'aldilà dei musulmani è un regno di dissoluzione</i>
<i>Apprezzano la vita morale, praticano il culto di Dio con la preghiera, il digiuno e l'elemosina</i>	<i>Musulmani materialisti e amanti dei piaceri mondani</i>
= mutua e sincera comprensione	<i>Dimenticare incomprensioni e inimicizie</i>
<i>Per difendere e promuovere assieme:</i> - giustizia sociale - valori morali - la pace e la libertà fra gli esseri umani	

Un radicale cambiamento cui hanno fatto seguito numerosi e ripetuti gesti di amicizia e di apertura al dialogo (Kaftaro, 1989; Rossano, 1989) che iniziano tre anni dopo l'elaborazione del documento *Nostra Aetate*, con l'incontro di Paolo VI con il Gran Mufti di Istanbul nel 1967 e un successivo meeting nel 1969 con le comunità musulmane a Kampala (quando il Papa, per commemorare i martiri ugandesi, pregò anche per i martiri di fede musulmana). Sotto il papato di Karol Wojtyła i gesti si sono moltiplicati e, in determinate circostanze drammatiche (come durante la guerra del Golfo del 1991 e la guerra contro il regime dei Taleban in Afghanistan del 2001), molto impegnative dal punto di vista politico. Resta negli annali di questi incontri di Giovanni Paolo II il discorso rivolto alla gioventù marocchina a Casablanca nel 1985, quando il papa polacco dirà: "Noi, cristiani e musulmani dobbiamo riconoscere con gioia che abbiamo valori in comune e di questo dobbiamo rendere grazie a Dio...". Nonostante le molte difficoltà, legate alle ragioni della politica, che hanno complicato i rapporti fra il "mondo occidentale" e il "mondo musulmano" (in realtà si tratta di due astratte contrapposizioni che non tengono in

debito conto la circolazione di idee e degli scambi culturali che, anche nei momenti peggiori delle relazioni fra i due mondi, c'è sempre stata e oggi continua ad essere intensa), la linea della Chiesa cattolica è stata tracciata: non aver paura di smontare il castello degli stereotipi, purificare la memoria religiosa e andare ad un confronto aperto con l'islam, circoscrivendo temi e valori comuni, al di là delle differenze dottrinarie e della strutturale impossibilità di individuare un interlocutore istituzionale nel mondo musulmano, dal momento che esso non c'è.

La logica sociale che possiamo riconoscere in questo profondo "lavoro sulla memoria" ha due facce: una spirituale e universale; l'altra, più contingente e puntuale (diremmo più di politica culturale). Nel primo caso l'idea o l'utopia che anima questo progetto è presto detta: la Chiesa cattolica desidera fattivamente cooperare per rimuovere i conflitti culturali che spesso s'intrecciano con le pulsioni violente che spingono popoli e etnie di religione e culture diverse a farsi guerra; per far questo, comprende che nel passato essa, per ragioni storiche, ha tracciato mappe cognitive che, per il teorema degli effetti indesiderati e inattesi dell'azione sociale, hanno contribuito ad alimentare odi, incomprensioni e pregiudizi di massa nei confronti soprattutto degli ebrei e dei musulmani; il raggiungimento di una pace positiva perciò deve essere ottenuta attraverso una coraggiosa revisione della memoria religiosa, sollevando il velo dell'oblio della verità storica, che per secoli è stato steso sulle reali cause del conflitto fra i cristiani e "gli altri"; dunque, un progetto utopico di pacificazione fra le grandi religioni monoteistiche nella speranza che ciò possa riflettersi positivamente sulle dinamiche dei conflitti sociali e politici presenti nel mondo contemporaneo.

Nel secondo caso la contingenza è la presenza dell'islam in Europa. I musulmani non sono "oltre il mare"; essi sono in mezzo a noi: com'è possibile, allora, vivere-bene assieme con persone rispetto alle quali noi continuiamo a nutrire fortissimi pregiudizi? Se l'islam entrerà sempre più a far parte della nuova Europa, qual è l'atteggiamento che i cattolici debbono tenere nei loro confronti senza cadere nella tentazione di stigmatizzarli come "incompatibili con i valori occidentali", "fermi ad una concezione pre-moderna dei rapporti fra religione e politica", "tendenzialmente intolleranti", "con una religiosità poco spirituale" e così via e, dunque, riducendoli a capro espiatorio dei nostri problemi (sociali, politici e di identità collettiva) non risolti, ripetendo

drammaticamente un canovaccio che abbiamo conosciuto già quando si è sviluppato in modo virulento l'antisemitismo in Europa?

4. Cambiare l'immagine per una nuova strategia culturale e religiosa

Il cambiamento dell'immagine dell'islam non è dunque un fatto contingente. Rientra in una strategia di lungo respiro. In particolare rispetto alla nuova Europa che va delineandosi. Nel documento finale del Sinodo dei Vescovi europei del 1991 le linee di questa strategia sono tracciate:

a) riaffermare le radici cristiane dell'Europa senza pretese di egemonia, ma anzi riconoscendo, da un lato, la presenza di altre radici storiche (quella ebraica, in particolare) e, dall'altro, la nuova realtà dell'islam europeo;

b) giocare un ruolo autorevole come attore collettivo sulla scena pubblica europea come Maestra di etica e, di conseguenza, come mediatrice fra i conflitti di valore che potranno aprirsi fra visioni religiose differenti e compresenti nella società europea del futuro;

c) individuare – come diceva profeticamente il documento Nostra Aetate – un terreno per un consenso minino etico comune alle grandi religioni monoteiste del ceppo abramitico, che la storia porta oggi a condividere una stessa realtà geo-politica (l'Europa, appunto);

d) aprirsi al dialogo interreligioso con l'islam per assecondare tutte le spinte che in esso si manifestano soprattutto in Europa nella direzione di una "riforma interna" dell'islam stesso (Ramadan, 1998; Babès, Oubrou, 2002; Soroush, 1998) e arrivare al mutuo riconoscimento di una tavola di valori comuni (Card. Martini, 1990: "i musulmani siano incoraggiati a fare esperienze della loro fede religiosa, personale e comunitaria, in una società democratica e laica dove il pluralismo deve essere rispettato e dove sia assicurato il rispetto reciproco, l'accoglienza e il dialogo").

*In conclusione con il caso che abbiamo esaminato si assiste ad una evoluzione significativa da parte della Chiesa cattolica (ma non solo, perché sulla stessa linea si muovono le grandi Chiese protestanti storiche): si passa da un'immagine **dell'altro** come **distante e radicalmente diverso** all'**altro** come **prossimo in vista della costruzione di un consenso etico comune**.*

Riferimenti bibliografici

- Babès Leila, Oubrou Tareq (2002) *Loi d'Allah, lois des hommes*, Paris, Albin Michel.
- Blumenkranz Bernhard (1977) *Juifs et chrétiens, patristique et Moyen Age*, London, Variorum Reprints.
- Bousetta Hassan (2000) *Institutional Theory of Immigrant Ethnic Mobilisation*, in "Journal of Ethnic and Migration Studies", n. 2, vol. 26, pp. 229-245.
- Clot André (1999)
L'Espange musulmane, Paris, Perrin.
- Daniel Norman (1997 nuova edizione; I ed. 1966) *Islam and the West*, Oxford, Oneworld.
- Kaftaro Amin (1989) *L'islam e la tolleranza religiosa*, in AA.VV., *Cristianesimo e islam*, Brescia, Morcelliana.
- Laroui Abdallah (1987) *Islam e modernità*, Genova, Marietti.
- Lewis Bernard (1983) *Europa barbara e infedele*, Milano, Mondadori.
- Martini Carlo (card.) (1990) *Noi e l'islam, discorso alla città di Milano del 6 dicembre 1990*, www.diocesi.milano.it
- Pace Enzo (1999) *Al-Kanysia al-Katulikyia wa al-Islam*, in Labib Tahar (ed.), *_ura al-akhr*, Beirut.
- Pace Enzo (2001) *Sociologia dell'islam*, Roma, Carocci.
- Pirenne Henri (1937) *Maometto e Carlo Magno*, Bari, Laterza.
- Ramadan Tariq (1999) *Etre musulman européen*, Lyon, Tawhid.
- Rossano Pietro (1989) *Chiesa e islam prima e dopo il Concilio*, in AA.VV., *Cristianesimo e islam*, op. cit.
- Soroush Abdelkarim (1998), *Islam and Justice*, in AA.VV., *Political Islam and the West*, Atti della Conferenza Internazionale, Nicosia.
- Stroumsa Guy (1999) *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia, Morcelliana.
- Watt Montgomery (1981) *Maometto e il Corano*, Milano, Jaca Book.

Humanismo latino e islamismo en tiempos de globalización

El argumento en el que me gustaría avanzar en esta breve intervención es que los conceptos de globalización, humanismo latino e islamismo designan tres sistemas culturales en interacción – entre otros que componen el actual multiculturalismo mundial – con la particularidad de que los dos últimos son portadores de una sensibilidad en relación a los valores humanos, que es menospreciada en el paradigma de la globalización. Como consecuencia de esto, sugiero que el humanismo latino y el islamismo son detentores de potencialidades capaces de contribuir al fortalecimiento de otras caras de la actual ola de globalización.

1. Sistema cultural

La expresión “sistema cultural” designa concepciones y patrones de significados, transmitidos históricamente, incorporados en símbolos, en los cuales las culturas comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento, sus actividades y sus sentidos en relación a la vida (Geertz, 1978:103).

Siendo así, los sistemas culturales fijan marcas de referencia para orientar la vida de las personas, arman tejidos de significados que les permiten localizarse en el mundo, moverse en lo cotidiano y percibirse como tales en un contexto cultural dado.

Es evidente que, en relación a los tres grandes sistemas culturales referidos arriba, precisan ser efectuadas algunas reservas importantes. Por ejemplo:

- globalización, humanismo latino e islamismo no constituyen unidades culturales homogéneas ni uniformes. Al contrario, al interior de cada sistema cultural hay muchas culturas distintas;

- las relaciones históricas entre las referidas unidades culturales, especialmente la islámica y la humanística (en este caso como sinónimo de cristianismo y hasta de occi-

dente), fueron intercaladas con cooperación y conflicto, lo que no impidió la construcción de estereotipos, prejuicios y hasta de demonizaciones mutuas que persisten hasta los días actuales (1);

- para los seguidores del Islam, este es más que un sistema cultural; es una religión, en el sentido etimológico de ligar, integrar lo humano y lo divino, el individuo a una comunidad, la umma; y en el sentido antropológico de conjunto de creencias y de prácticas en las cuales sus seguidores encuentran sentido para sus vidas y pautan su cotidiano según las directrices doctrinarias y comportamentales preconizadas por el Corán.

Veremos ahora, de forma típico-ideal, las principales referencias que sustentan cada uno de los sistemas culturales referidos.

2. La globalización

La globalización, como sabemos, constituye la fase más planetaria del capitalismo y representa la continuación del pensamiento modernista secularizante que apuesta a la racionalidad instrumental y al avance de la ciencia como instancia para disipar las ignorancias generadoras de creencias y de comportamientos "irracionales". Este sueño se fundamenta en las nociones de autonomía del individuo-sujeto, capaz de "hacer" al mundo en el que vive, y de especialización de los diferentes dominios de la actividad social, o sea, en la emancipación del orden temporal de la tutela de la tradición religiosa.

Paradójicamente, como afirma D. Hervieu-Léger, ese paradigma, que llaman modernidad y que rompe con las representaciones de un designio divino en la historia, a partir del siglo XVIII, y de globalización, actualmente, fue construido al interior de la visión religiosa, sobre el modelo del advenimiento del Reino. O sea, "on a placé, à l'horizon d'un progrès scientifique et technique toujours plus poussé, la récapitulation complète de l'histoire humaine et l'accomplissement total des potentialités humaines, dans le domaine matériel, dans celui de la connaissance et même dans le domaine moral" (Hervieu-Léger, 1999:37-38).

De ello resulta el énfasis en el progreso económico, en el desarrollo científico, en la producción siempre más acelerada, en la comunicación siempre más rápida, teniendo hoy al inglés como lengua franca y universal de esa comunicación.

Ahora, esta globalización basada en los dogmas de la

razón, del progreso y del individualismo, que en cierta medida, secretó su propia utopía de un mundo mejor y su propia religión que prometía sentido a la existencia humana, esta globalización cuya medida de lo humano es el homo oeconomicus, comenzó a desmoronarse, a nivel social, a finales del siglo XX en razón de las catástrofes económicas, de las experiencias totalitarias y de las guerras. Y a nivel individual, debido a la experiencia subjetiva de frustración personal, de la angustia existencial, de la inseguridad del mañana, puesto que la “religión” de la globalización no consiguió llenar el espacio de expectativas que ella misma creó.

El efecto práctico de este modelo de globalización es que sí, por un lado, amplió casi mundialmente algunos beneficios, principalmente de orden científico-tecnológico, por otro lado, profundizó las desigualdades sociales entre el Norte y el Sur, así como las desigualdades al interior de los propios países, hecho reconocido hasta por los propios líderes de países y de organismos internacionales que dan sustento al modelo de globalización neoliberal (2).

Como consecuencia de ello, observamos en los últimos años la emergencia de una efervescente reacción social mundial contra la globalización, entre ellas la de Seattle, contra la Organización Mundial de Comercio; la de Génova, durante la reunión del Grupo de los Ocho; la de Barcelona, contra la reunión de los líderes de la Unión Europea; y la de Porto Alegre, con la realización de dos versiones del Foro Mundial Social, la primera ocurrida en 2001, en la misma época en que acontecía el Foro de Davos, y la segunda a inicios de febrero de 2002. Esta última contó con cerca de sesenta mil personas de ciento treinta y un países, todos motivados por la consigna de que “otro mundo es posible”. Aunque ambas ediciones del Forum no hayan decidido substanciales programas políticos a ser implementados, tuvieron, como escribió un periodista brasileño, el “sencillo mérito de demostrar, en la práctica, que no todo el mundo piensa de la misma manera, que no todo el mundo ve a la sociedad de consumo como un paradigma universal a ser implantado en todo el planeta, que no todo el mundo considera al Big Mac como una especie de maná de la era posmoderna” (Weissheimer, 2001:5).

Por lo tanto, la globalización, como expresión máxima del paradigma de la modernidad secularizante, está hoy siendo resistida en el propio corazón de Occidente que la generó.

3. El humanismo latino

El humanismo latino constituye una doctrina y una filosofía forjada a lo largo del tiempo, que se enraiza en la aurora del cristianismo y que recibió un importante ordenamiento, del Renacimiento en adelante, configurándose en un sistema cultural de gran complejidad cuya transmisión se dio, sobre todo, a través del latín y de sus lenguas derivadas.

Según Dino Poli, el humanismo latino plantea la primacía de la libertad y de la dignidad del ser humano "...su ogni altro valore umano e segnatamente sull'economia, la sua proiezione in senso comunitario, e cioè solidale, nella società, che diventa coagulo prioritario e fondante rispetto allo Stato" (De Poli, 1997:14). Siendo así, "tutta la costruzione economica deve quindi farsi sull'uomo e non all'incontrario. Il consumo e la soddisfazione dei beni materiali non sono un fine per se stessi, e non si devono sostituire alla superiorità dello spirito" (Durand, 2000:62).

En palabras de Jayme Paviani, el Humanismo latino "...subordina todas las actividades y producciones humanas al propio hombre, defiende la libertad y lo sitúa, al mismo tiempo, como un ser que pertenece al mundo particular y público, a la comunidad familiar y a la comunidad universal" (Paviani, 2000:270).

Todavía, según el mismo autor, el humanismo latino "reafirma la confianza en la humanidad y en la racionalidad como ideal y norma de acción para superar la irracionalidad y la alienación en los comportamientos de los individuos y de las colectividades y las graves crisis sociales, económicas y religiosas que marginan poblaciones enteras" (Paviani, 2000:36).

Por lo tanto, a partir de estas rápidas consideraciones, se nota que el Humanismo latino constituye un paradigma de pensamiento que considera al valor humano como pilar central. Se trata de un ser humano concebido al mismo tiempo en cuanto persona y agente colectivo, abierto a lo social; al mismo tiempo ser humano a quien se le reconoce la libertad, pero también a quien se le requiere la aceptación de la diferencia y de las reglas políticas de la vida democrática; un ser humano que se reconoce poseer necesidades materiales que precisan ser satisfechas y atendidas, no siendo esto incompatible con una vida espiritualizada.

4. El Islam

Según Enzo Pace, "L'islam è una religione della legge. Il Corano (...) è la fonte della verità divina (...) ed è fonte altresì del diritto islamico, la Shari'ā, pietra angolare degli ordinamenti civili e politici del mondo musulmano" (Pace, 1990:45).

Más adelante, el mismo autor afirma acerca del Islam: "Un universo di conoscenze e di pratiche sociali, di norme del diritto e di grandi costruzioni concettuali e artistiche, di concezione religiose e politiche profondamente integrantisi in un sistema unitario poggiante sulla Rivelazione contenuta nel Corano" (Id. Ibi.).

O sea, el Islam es una religión normativa, basada en El Corán y transmitida a través del idioma árabe que, además del cumplimiento mínimo de los cinco pilares religiosos o cinco obligaciones (3), orienta a sus fieles en la vida privada, así como en su comportamiento en las esferas de la política, la economía y la vida en sociedad en general. Por ello mismo, predomina en el Islam "... une relation dynamique entre la foi et les attitudes et le comportement quotidien des communautés et des individus musulmans" (Abdullahi A. An-Na'im, 2001:174). En consecuencia, las sociedades islámicas serían menos secularizadas que las occidentales. Además, según Abdullahi A. An-Na'im, "la laicisation est impossible dans les sociétés islamiques". Ella "... ne peut être imposée à quelque société islamique que ce soit par un régime autoritaire" (Abdullahi A. An-Na'im, 2001:179-180). Siendo así, mientras por ejemplo, en los continentes donde históricamente prevaleció la ideología del Humanismo Latino, y hoy de globalización, predomina la noción de Estado laico –que prescinde de la religión para su legitimación y funcionamiento, conduciendo así a la separación entre religión y política, Iglesia y Estado – en muchos países musulmanes, aunque con tónicas diferentes entre ellos, el Islam es la religión del Estado. Este hecho hace, a veces, "...desaparecer todo sentimiento de límite entre lo político y lo religioso" (Khosrokhavar, 1997:87) (4).

En palabras de Jomier, otras importantes dimensiones del Islam son la solidaridad entre los miembros de una familia y de un clan – que estuvo en la base de la vida social en numerosas sociedades musulmanas y hasta hoy constituye un valor importante de la moral islámica – y la identidad social y étnica asociada a la noción de umma, la comunidad de los creyentes (Jomier, 2001), aunque, como recuerda E. Pace, su realización plena es susceptible de ser alcanzada

solamente "alla fine dei tempi..." (Pace, 1990: 46).

Esa dimensión utópica de la umma es también subrayada por B. Badie al afirmar que la umma supone la supresión de justicia y la unificación e integralidad de la comunidad islámica, sea a nivel local, regional o internacional (Badie, 1977:282-285).

Por fin, Jomier destaca, aún, que el Islam fue en muchos países árabes el canal, el vehículo, de modernización, una vez que los avances tecnológicos (por ejemplo, en las áreas de ingeniería, arquitectura, medios de comunicación) fueron introducidos en sus países, sea para edificar mezquitas, sea para predicar y difundir el Corán o sea teniendo una motivación religiosa. Sin embargo, como observa S. Huntington, aceptación de la modernidad no significa aceptación de la occidentalización (5).

Como se ve, el Islam es un sistema cultural-religioso que más que los otros dos sistemas culturales referidos, junta la immanencia y la trascendencia, vincula individuo, familia y comunidad, considera las múltiples dimensiones del ser humano y tiene en la religión la instancia fundamental que preside el conjunto de la vida privada y colectiva.

Sin embargo, vale recordar la distancia que en muchos países y sociedades donde impera el Islam predomina entre la doctrina islámica, de un lado, y la realidad de esos países, de otro. Lo mismo vale, además, entre nosotros donde, muchas veces, la democracia es relegada a un segundo plano y los derechos humanos no pasan de un discurso retórico.

El cuadro que sigue presenta, de forma típico-ideal, los tres sistemas culturales y sus posiciones en relación a algunos valores vinculados al ser humano. Aclaro que no se trata de emitir un juicio de valor o de proponer un análisis maniqueísta sino, antes, de percibir diferentes énfasis en relación a los distintos valores existentes al interior de cada uno de los sistemas culturales en cuestión.

Valores	Globalización	Hum. Latino	Islam
Individualismo	+	+ 0 -	+ 0 -
Religiosidad	-	+ 0 -	+
Solidaridad	-	+ 0 -	+
Cientificismo	+	+ 0 -	+ 0 -
Secularismo	+	+ 0 -	-
Persona humana	-	+	+

Repito que, idealmente, se pueden percibir diferentes énfasis de los sistemas culturales en relación a los valores mencionados, no significando esto la exclusión o la anulación de los demás valores. En otras palabras, sugiero que, por ejemplo, en cuanto la globalización privilegiaría más "piuttosto", "plutôt", pero no únicamente, el secularismo, el materialismo, el individualismo, el racionalismo y el cientificismo, el Islam daría preeminencia a la religiosidad, a la vida asociativa y solidaria y al individuo en cuanto persona. Por su vez, el humanismo latino se situaría en el medio de ellos, al acentuar al mismo tiempo, por ejemplo, el individualismo y la solidaridad, la secularización y la religión y su oscilación para un u otro lado dependería de las culturas locales, de las circunstancias específicas y de las situaciones históricas.

Siendo así, idealmente, el humanismo latino podría ser visto como un sistema-síntesis de los otros dos sistemas culturales y, concretamente, un sistema que, por algunos aspectos y de acuerdo con las circunstancias, se aproximaría más a la globalización y, por otros, más al Islam. Mas, sea como fuere, repito que el humanismo latino compartiría con el Islam la centralidad reservada al ser humano y sus valores fundamentales.

Conclusión

Sugerimos que globalización, Islam y humanismo latino constituyen, entre otros, tres sistemas culturales que interactúan en el mundo actual, aunque con peso político e impregnación social diferentes. Esto porque el paradigma de la globalización se impuso como preeminente – a pesar de que en los últimos años esté siendo objeto de oposición, críticas y relativizaciones, advenidas de fuerzas históricas que hasta hace poco tiempo atrás parecían haberse sumergido frente a la omnipotencia con que la ideología de la globalización, apoyada en una sofisticada retórica de marketing, se impuso, al menos en el mundo occidental.

Ahora, Islam y Humanismo latino figuran entre las fuerzas portadoras de una sensibilidad en relación al ser humano que detenta potencialidades favorables para el actual mundo regido por la ideología de la globalización, en el sentido de:

- cuestionar la ideología del pensamiento único que sostiene el discurso del "modelo neoliberal";*
- mostrar la viabilidad de la convivencia de lo "mismo" y*

de lo “otro”, basado en el principio de la libertad y en el respeto a la diferencia;

- recordar a las personas y a las sociedades que, más allá del mercado y del consumismo, existen otros valores, más perennes y profundos, en los cuales las personas encuentran sentido a sus vidas; hay otros dioses además del dios de la acumulación del capital, del lucro, del progreso y de los centros comerciales.

Más específicamente sobre el Islam, Jomier afirma que éste “... tiene para ofrecer en la construcción de un mundo nuevo (...) su sentido de Dios y su sentido del hombre, para dar a la nueva sociedad la dimensión religiosa, sin la cual el hombre deja de ser un hombre auténtico. El Islam (...) rechaza una sociedad prometeica en la cual el hombre se yergue contra el cielo o se considera como el señor incondicional de la naturaleza, en lugar de insertarse en ella” (Jomier, 2001:237).

Aún más, es bueno señalar, con Rocco Caporale que “El Islam clásico e histórico contribuye mucho más de lo que se le quiere reconocer a un Humanismo, hasta más coherente que aquel latino, un hecho que, lamentablemente, permaneció entre los lugares más ignorados de la historia, tanto en Occidente como en muchos países islámicos” (Caporale, 2000:21).

Sin embargo, no se puede esperar acción en sentido de humanizar la globalización por parte de sistemas culturales enteros – Humanismo latino e Islam – sino solamente por parte de individuos, instituciones, grupos, de ambos lados, que alimentan la utopía de otra sociedad para este mundo, una comunidad (umma) fraterna, sin hambre, miseria, desigualdades e injusticias sociales. (En este sentido, este foro aquí realizado en la Universidad de Alcalá reviste también este significado). No se trata, tampoco, de demonizar y exorcizar la actual globalización. Ella está allí y continuará fuerte. Se trata, antes, de humanizar la globalización, procediendo a un rescate de la dignidad humana, de los derechos humanos, de la espiritualidad y la solidaridad, legados tanto por el Humanismo latino como por el Islam. Esto significa que, como en la época del Renacimiento, es preciso redescubrir, reinventar lo humano y proyectar un horizonte de un mundo más justo y solidario, una globalización no más de exclusión social, sino de inclusión social. Pero todo esto presupone algo grandiosamente simple y extremadamente complicado, que está en la esencia del Humanismo latino y del Islam: reservar al ser humano un lugar central,

que la economía esté al servicio de las personas y que el mundo sea visto a partir de las personas, de la solidaridad, de la calidad de vida, de la preservación del planeta y de la especie humana (6).

Considerando el dicho popular de que “Dios, o los dioses, escriben derecho por líneas torcidas”, es posible imaginar que, a pesar de los conflictos, guerras localizadas, “choque de civilizaciones”, de los últimos años, la humanidad esté atravesando por un período de transición histórica, de mudanza hacia un nuevo estadio, que algunos autores están percibiendo cuando hablan de “revancha de Dios” (Kepel, 1991), “reencantamiento del mundo” (Berger, 2000), “orientalización de Occidente” (Campbell, 1997). Quién sabe, un nuevo renacimiento esté en curso, como recomendaba Emmanuel Mounier, en 1932. “Un nuevo renacimiento puede estar siendo preparado, lentamente, contradictorio y frágil, con avances y retrocesos, en una crisis de civilización que anuncia nuevos tiempos” (Gómez de Souza, 2201:21).

Bibliografía

AN-NA'IM, Abdullahi. *L'islam politique dans les contextes nationaux et les relations internationales*. In: BERGER, Peter (ed). *Le réenchantement du monde*. Paris, Bayard, 2001:153-182.

BADIE, Bertrand. *Les deux états. Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*. Paris, Fayard, 1997.

BERGER, Peter (ed). *Le réenchantement du monde*. Paris, Bayard, 2001.

CAMPBELL, Colin. *A orientalização do Ocidente*. In: *Religião e Sociedade*. V. 1, 1997, Rio de Janeiro, 5-22.

CAPORALE, Rocco. *Algumas reflexões críticas sobre o conceito de humanismo*. In: PAVIANI, J. e DAL RI JUNIOR, Arno. *Globalização e Humanismo latino*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000:19-24.

DURAND, Jean-Dominique. *Europa, globalizzazione e umanesimo latino*. In: PAVIANI, J. e DAL RI JUNIOR, Arno. *Globalização e Humanismo latino*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000:57-64.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar Ed. 1978.

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. *Lições do Fórum Social Mundial 2001*, In: *Revista Cultura Vozes*, N. 6, nov-dez 2001:13-26.

GONZALEZ, Justo. *De bibliotecas, la Biblia y el Corán*. In: *Signos de Vida*. Quito. Março 2002:2-6.

HERVIEU-LÉGER, Danielle. *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion, 1999.

HUNTINGTON, Samuel. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro, Objetiva, s/d.

JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*. Petrópolis, Vozes,

1992.

KEPEL, Gilles. *La revanche de Dieu*. Paris, Seuil, 1991.

KHOSROKHAVAR, Farhad. *Le sacré et le politique dans la révolution iranienne*. In: MICHEL, Patrick, (dir.) *Religion et Démocratie*. Paris, Albin Michel, 1997: 86-108.

PACE, Enzo. *Il regime della verità*. Bologna, Il Mulino, 1990.

PAVIANI, Jayme. *O humanismo latino no processo de globalização*. In: PAVIANI, J. e DAL RI JUNIOR, Arno. *Globalização e Humanismo latino*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000:25-38.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo, Cortez Editora, 1995.

WEISSHEIMER, Marco Aurélio. *Desafios do Fórum Social Mundial 2002*. Revista Cultura Vozes, N. 6, nov-dez 2001:5-11.

Notas

(1) S. Huntington subraya que "en algunos períodos, prevaleció una coexistencia pacífica, pero la mayoría de las veces esa relación fue de guerra fría y de diversos grados de guerra caliente" (Huntington, s/d: 262).

(2) Por ejemplo: en febrero del 2000, en una reunión realizada en Bangcoc, Tailandia, el presidente del Bird (Banco Mundial) James Wolfensohn dijo: "El número de los más pobres que viven con menos de US\$ 1 por día aumentó de 880 millones a 980 millones entre 1987 y 1998. Ya los pobres que viven con apenas US\$ 2 por día son 3 billones, o la mitad de la población de la Tierra". Por su vez, Michel Candessus, director-gerente del FMI, despidiéndose del cargo que ocupó durante trece años, se pronunció así: "Desmantelar sistemáticamente el Estado no es el camino para responder a los problemas de las economías modernas".

(3) Ellas son: la profesión de fe, recitar una oración cinco veces por día en dirección a la Meca, dar limosna a los pobres, ayunar en el mes de Ramadám y efectuar, al menos una vez en la vida, una peregrinación a la Meca.

(4) Obviamente, como observa Abdullahi A. An-Na'im, este hecho no es consensual en el Islam, pues existen tendencias que sostienen la necesidad de implantar un Estado Islámico, mientras que otras abogan por la separación entre Islam, por un lado, y poder político, por otro (Abdullahi A. An-Na'im, 2001).

(5) Según las palabras de este autor: "Él (Islam) personifica la aceptación de la modernidad, el rechazo de la cultura occidental y un nuevo compromiso en el Islam como una guía cultural, religiosa, social y política para la vida en el mundo moderno" (Huntington,s/d:135).

Esta fue, además, la motivación que está en el origen de la idea del Foro Social Mundial de Porto Alegre, idealizada en aquellos términos por el empresario brasileño Oded Grajew, nacido en Tel-Aviv, ex-fabricante de juguetes, hoy al frente del Instituto Ethos de Empresas y Responsabilidad Social y de la Asociación Brasileña de Empresarios por la Ciudadanía.

Los de allá: imágenes y prejuicios sobre el Imperio Otomano en el Sacro Imperio

En el Sacro Romano Imperio, especialmente en los territorios de la Casa de Austria, la que gobernó a partir de 1526/1527 también los reinos de Bohemia y Hungría, la frontera entre el Imperio Otomano (1) y la Europa cristiana siempre fue vista como una zona muy peligrosa, insegura y perjudicial (2). Al otro lado de la frontera vivía gente con usos y costumbres extrañas, con ropa rara y diferente y con otra religión. La frontera y las imágenes sobre la misma se mezclaron y generalizaron muchas veces con las imágenes que los cristianos tenían de los turcos en particular y de todo el Imperio Otomano en general (3). Por eso vamos a hablar en el presente artículo no solamente sobre la frontera, sino más bien del concepto sobre los turcos que existía en los territorios de los Austrias, los que siempre estuvieron en confrontación con el Imperio Otomano. Estos conceptos eran bastante ambiguos, lo que vamos a explicar en estas páginas.

* * *

El Imperio Otomano fue aquella potencia que provocó durante la Baja Edad Media y los primeros siglos de la Edad Moderna por varios motivos casi siempre terror y horror entre la gente. Un motivo fue que el Imperio Otomano pudo aumentar el territorio bajo su control muy rápidamente y conquistó con velocidad todos los Balcanes. Vale la pena mencionar algunos de los datos más famosos (4): en 1453 cayó Constantinopla, la capital del Imperio Bizantino, en manos de los turcos; en 1541 las tropas del Sultán conquistaron Ofen –hoy Budapest–, la capital del reino de Hungría. En 1529 los turcos sitiaron, sin éxito, Viena, la llamada "manzana dorada de la Cristiandad" (5). Todos estos éxitos de los turcos crearon la imagen de que eran invencibles, lo que provocó en toda Europa un miedo muy especial. El llamado "miedo a los turcos" era, a partir de la segunda mitad del

siglo XV, el elemento decisivo en la vida de los cristianos, sobre todo de los que vivían en la frontera de los territorios de la Casa de Austria, pero también en los territorios fronterizos de la República de Venecia (6) y del reino de Polonia y Lituania (7).

El miedo a los turcos estaba en relación con la inhumana crueldad que ejercían según los cristianos, que exageraban siempre esta crueldad en todos los medios de comunicación, en cuentos, canciones (8) y en toda su propaganda (9). Antes de entrar en estos argumentos hay que mencionar otro punto que es de bastante importancia: muchos de los mitos sobre el Islam que existían en los países cristianos no se crearon durante la Edad Moderna, sino tenían su origen en el Imperio Bizantino, que durante siglos luchó contra los árabes y los turcos. Tampoco hay que olvidar que muchas personas en los reinos cristianos pensaban que el Islam era una secta cristiana, y por eso una herejía. Desde esta perspectiva las acciones de los turcos eran mucho más abominables.

El problema general era que entre los cristianos y los turcos existía un equívoco de principio. Para los otomanos, que eran musulmanes, el mundo estaba dividido en dos partes. Por un lado existía el dar-al-Islâm, el mundo de la paz, o sea el mundo que ya aceptaba la única y verdadera fe, el Islam. Por el otro lado estaba el dar-al-Harb, el mundo de los infieles y de la guerra. Según el pensamiento de los otomanos no era posible concluir una paz con este mundo, sino solamente un armisticio. Este armisticio no se rompía aunque se hiciera una entrada o incursión en el territorio del enemigo con no más de 4000 soldados y sin artillería pesada (10).

Este concepto provocó graves problemas con los vecinos cristianos de los turcos, los que interpretaron los armisticios concluidos como tratados de paz. Si los otomanos hacían incursiones en los territorios de los Austrias, la población de las zonas afectadas clasificaba a los turcos como violadores de la paz, como traidores y asesinos brutales. Se realizaron muchas incursiones turcas en los territorios de los Austrias, sobre todo en la segunda mitad del siglo XV y en la primera del siglo XVI (11), lo que aumentó significativamente el miedo a los turcos y produjo además una imagen de los enemigos cada vez más concreta. Ésta se divulgó en toda la población y aumentó así todavía más el miedo. Gracias a la fundación de la llamada "frontera militar" (12) de los Austrias contra los turcos en el reino de

Croacia y Eslavonia las incursiones turcas disminuyeron a partir de la segunda mitad del siglo XVI, por lo menos en aquellas regiones que protegía la frontera militar, pero los turcos todavía pudieron aterrorizar con sus incursiones a la población hasta 1683, año en que sitiaron por segunda vez la ciudad de Viena. Vamos a describir una de estas incursiones, la del año 1476.

Jakob Unrest, un párroco de Carintia, describió en una crónica muy famosa esta incursión (13). En aquel año los turcos ya habían devastado gran parte de Croacia, del Friuli veneciano (14) y de la Carniola austriaca. Sobre Carintia escribió Unrest: "Quemaron la villa de Arnoldstein. Allí existía un monasterio en el que se había refugiado mucha gente. Cuando quemaron el monasterio, murieron dentro del mismo más de 200 personas por causa del fuego y del humo". En todas las zonas que los turcos atacaron, causaron –según Unrest– daños enormes en la población y en sus bienes. Además raptaron a mucha gente y robaron todos los caballos que encontraron (15).

Existen hasta hoy muchas relaciones sobre las incursiones o entradas de los turcos, que se parecen entre ellas bastante, lo que quiere decir que son muy estereotipadas. Las atrocidades se publicaron además en todos los medios gráficos, en libelos (16), en grabados y en exvotos, que todavía se encuentran en muchas iglesias de Austria, Hungría y Eslovenia, para mencionar solamente algunos de los estados actuales. Si contemplamos estas producciones gráficas, es notable cómo se alejaron cada vez más de la realidad, se crearon y fortalecieron tópicos e imágenes preconcebidas, que el peligro turco y la crueldad de los mismos exageraban cada vez más (17). La gente que vivía en la zona fronteriza con el Imperio Otomano tenía cierto interés en estas exageraciones. Intentaban así conseguir comprensión por su situación tan especial por parte de los que vivían lejos de la frontera y que no sufrían tanto el cotidiano peligro turco. Los miembros de la Casa de Austria, por su lado, intentaron conseguir en las Dietas imperiales del Sacro Imperio más dinero para su lucha contra el enemigo común, por lo que también tenían un interés enorme en divulgar una imagen cruel del Imperio Otomano y de su población.

La propaganda antiturca tenía no solamente aspectos financieros, sino además un componente religioso. Durante el siglo XVI la Reforma protestante tenía cada día más seguidores en los territorios de la Casa de Austria y en todo

el Sacro Imperio. Por eso sobre todo los católicos usaron a los turcos para mostrar a la gente que era culpable y proclive al pecado. Dios, así los círculos eclesiásticos, quería castigar el pecado, y por eso enviaba a los turcos. Si los otomanos eran representados como personas crueles, inhumanas y feroces, siempre se podía decir que la población en la frontera tenía la culpa por sus pecados tan graves (18). En este contexto podemos citar un ejemplo bastante significativo. Al final del siglo XVI Valentín Leuchthium de Maguncia predicaba sobre un texto del Antiguo Testamento, el sexto capítulo de Jeremías, donde Dios envía a Israel gente peligrosa y salvaje para castigar a los judíos. Para Leuchthium esta historia bíblica tenía cierta actualidad. Decía que los turcos eran el castigo de Dios por todos los pecados de los humanos. Los turcos, según Leuchthium, invadieron el mundo cristiano con armas para devastar la tierra y los campos, para quemar los pueblos y los palacios, las ciudades y las fortificaciones, para robar el ganado, los niños –este es el orden en el texto–, los bueyes y los caballos, para matar a los bebés, para violar a las vírgenes y a los jóvenes y para venderlos en los mercados de los Balcanes y de Estambul como esclavos. Además ahorcaron a los ancianos para burlarse de ellos y para alimentar a los pájaros en el cielo (19).

Este sermón nos presenta solamente estereotipos. Además hay que darse cuenta de que Leuchthium predicaba en Maguncia, muy lejos de las fronteras del Imperio Otomano. Allí era necesario presentar imágenes más drásticas para mostrar a la gente el castigo de Dios. No obstante, podemos encontrar el mismo concepto –que los turcos eran el castigo de Dios– en documentos políticos. En las actas de la sesión de clausura de la Dieta imperial que Carlos V celebró en 1532 en la ciudad imperial de Ratisbona, podemos leer: "[...] sin duda el turco va a conquistar –por la voluntad de Dios para castigarnos por nuestros pecados– el reino cristiano de Hungría, que tiene frontera con el Sacro Imperio, y después va a enfurecerse en la nación germánica con asesinatos, fuegos y tiranía de la sangre cristiana, como ya lo hizo en 1529 [durante el sitio de Viena], para subyugarla a su poder tiránico" (20).

Son por lo menos tres los estereotipos que siempre podemos encontrar en los documentos de los siglos XV, XVI y XVII, si los mismos hablan de los turcos y del Imperio Otomano: (a) el secuestro o el asesinato de niños; (b) la esclavización de personas, sobre todo de mujeres y jóvenes;

(c) la excesiva y sanguinaria brutalidad de los turcos. Vamos a analizar estos tres puntos en los próximos capítulos.

(a) El secuestro o el asesinato de niños

Este prejuicio lo podemos encontrar en muchos documentos sobre los otomanos y, además, está presentado en muchas obras de artes gráficas. Las historias sobre el secuestro y el asesinato de niños tienen varias raíces. Sin duda, los turcos cometieron durante sus incursiones y entradas muchas crueldades. La manera de hacer la guerra era cruel durante toda la Baja Edad Media y la Edad Moderna, no sólo en el mundo islámico, sino también en el cristiano. Baste con pensar en la "Brevísima relación de la destrucción de las Indias" de Bartolomé de las Casas (21). Sobre todo existen publicaciones de la época, editadas en el Sacro Imperio, que describen las crueldades de los castellanos en el Nuevo Mundo, mostrando los mismos grabados en madera que están en los libelos de propaganda que se quejan de las crueldades de los turcos.

El secuestro de niños tiene además otro fondo, que los cristianos interpretaron mal. En el Imperio Otomano existía la costumbre de pedir a los súbditos cristianos de los Balcanes un tributo forzoso de niños que eran llevados a Estambul y educados allí no solamente en el Islam, sino también en todas las artes militares. Cuando los niños eran mayores de edad, formaban dentro de las fuerzas militares del Sultán una tropa especial y muy bien entrenada, los llamados *yeni çeri*, la "tropa nueva", temida por todos los cristianos. Los *yeni çeri* no sólo eran totalmente leales al Sultán, sino también los soldados más valientes de las fuerzas otomanas. En los territorios de la Casa de Austria la gente sabía de la existencia del tributo forzoso de niños, de la llamada *devsirme*. Los otomanos pedían este tributo solamente en las provincias balcánicas de su imperio en los tiempos de paz. Hubiera sido bastante difícil llevarse durante una acción militar niños pequeños, que hubieran sido un problema grave para la movilidad del ejército otomano. Por eso se llevaban pocos niños durante una empresa militar. En la zona de la frontera de los Austrias con el Imperio Otomano reinó, sin embargo, siempre la idea de que el secuestro de niños era en el Imperio Otomano mone-da corriente.

Existían además en el Sacro Imperio voces que admiraban el sistema de la *devsirme*. Lo muestra por ejemplo un

tratado anónimo, publicado en 1664 en la ciudad imperial de Nuremberg. El tratado habla muy bien de la valentía ejemplar de los yeni çeri. La disciplina y el orden militar en el Imperio Otomano era, según el autor desconocido del tratado, mucho mejor que en todos los ejércitos cristianos (22).

(b) La esclavización de personas, sobre todo de mujeres

Otro reproche crítico, que existía en gran parte de Europa, era el que los otomanos capturasen cristianos para llevarlos a la esclavitud. En el Imperio Otomano existía, sin embargo, la institución de la esclavitud. Se vendieron muchos cristianos en los mercados de esclavos. La esclavitud era un fenómeno que conocían también los cristianos, si pensamos no solamente en el tráfico enorme de esclavos negros en el Mar Atlántico, sino también en los prisioneros cristianos y en los esclavos musulmanes que tuvieron que remar en las galeras cristianas. La esclavitud era por tanto algo conocido. Lo que provocaba problemas era más bien la esclavitud de mujeres cristianas, que a lo mejor terminaban su vida en un harén otomano.

Sobre este tema existían en los territorios fronterizos de los Austrias muchas historias y leyendas, por ejemplo sobre mujeres que después de muchos años consiguieron la libertad o que pudieron escaparse y volver a su familia. El que tocaban todos los cuentos sobre este tema era un sector muy delicado y sensible de la moral cristiana. El modelo cristiano de la monogamia se contraponía al modelo islámico de la poligamia, el que reinó, según los cristianos, en todo el Imperio Otomano. Sobre todo lo creían los súbditos de la Casa de Austria en la zona fronteriza. Existían además muchas publicaciones sobre el tema en todo el Sacro Imperio.

Una de las escrituras más conocidas y discutidas era una obra del famoso reformador Martín Lutero. Lutero escribió en 1529 un pequeño libro de 32 folios, con el título "De la guerra contra los turcos" (23), sobre las ideas que existían dentro del mundo islámico acerca del matrimonio. En el Sacro Imperio el Islam era relacionado solamente con los otomanos, los únicos vecinos musulmanes que conocieron los centroeuropeos. Lutero llamó a los otomanos enemigos de Jesucristo, que destruyeron no solamente el gobierno seglar, sino también el orden doméstico y el matrimonio. El orden establecido por Dios estaba amenazado por eso doblemente: los otomanos no eran solamente enemigos de

la fe cristiana, sino además de la forma cristiana de vivir. Este era el problema más grande para Lutero. Los cristianos que caían en el cautiverio otomano todavía podían defender su fe cristiana. La situación de la mujer en el Imperio Otomano era al contrario, según Lutero, pésima. Los hombres no adoraban a sus mujeres, por tener más de una. El pensamiento de Lutero tuvo bastante influencia en el Sacro Imperio, sobre todo porque con la propagación de la Reforma protestante se leían cada día más sus escritos (24).

Cuando los otomanos sitiaron, en 1529, por primera vez la ciudad de Viena, se publicaron más tratados que criticaban la moral del matrimonio en el Imperio Otomano. En una crónica anónima, procedente de Transilvania, donde la gente vivía siempre el peligro turco, traducida del latín y publicada en 1530 por Sebastian Franck, se describe, por ejemplo, un mercado otomano de esclavos. Podemos leer allí: "Roban al hombre su esposa, que quiere, la venden a otro hombre y se burlan de ella, llamándola puta" (25). Textos como el citado muestran el miedo enorme que existía, sobre todo en la frontera, de caer en el cautiverio otomano. La felicidad matrimonial de los cristianos estaba en extremo peligro ante la esclavización otomana.

En 1531, cuando volvieron a surgir rumores de que el Sultán quería llevar sus ejércitos contra Hungría y Austria, el reformador protestante Johannes Brentius publicó un libro con buenos consejos acerca de la manera en que predicadores y laicos tenían que reaccionar si acaso los otomanos conquistaran el Sacro Imperio. Brenz habló de nuevo de los abusos deshonestos de niños y de la violación de mujeres por parte de los turcos (26). Estas imágenes e ideas llenas de prejuicios se repitieron los años siguientes con cierta frecuencia. Así lo hizo, por ejemplo, en 1538 Philippus Melancthon, el famoso humanista, que escribió, en su prólogo al libro de Paolo Giovio sobre la historia del Imperio Otomano, que los turcos mataban padres e hijos y hacían en el campo de la ética y moral todo lo que querían (27). Y en 1541, año en que los otomanos conquistaron Ofen (Budapest), Ambrosius Moibanus, párroco en la ciudad de Bratislavia/Vroclav/Breslau en el ducado de Silesia, alzó una fuerte polémica contra todas aquellas personas que no querían creer que en el Imperio Otomano el tratamiento de vírgenes cristianas careciera de la más mínima moral. Por fin escribió sobre un mercado turco de esclavos en el que "jóvenes, vírgenes y mujeres" estaban expuestos desnudos

y eran "tocados en todas las partes de su cuerpo" por los compradores (28).

Estas opiniones sobre el Imperio Otomano se difundieron no solamente en publicaciones más o menos literarias, sino también durante negociaciones políticas. Cuando en 1544 los Estados (o Cortes) imperiales se reunieron en la Dieta imperial de Espira, donde tuvieron que negociar sobre todo la cantidad de dinero que querían conceder a Carlos V y a Fernando I para su guerra contra los turcos, podemos leer en un documento para el elector Joaquín de Brandeburgo que los Estados imperiales tenían solamente dos opciones: o pagar para la defensa del Imperio y para su salvación o "someterse como el ganado a la esclavitud del tirano cruel, el turco, y perder la vida, los bienes, la esposa, los niños y la virtud" (29). El texto nos muestra bastante bien que la imagen de la pérdida de la virtud por culpa de los otomanos era bastante frecuente.

En todos los escritos sobre la esclavitud de mujeres en el Imperio Otomano podemos encontrar además múltiples alusiones a la lujuria. Las descripciones de mujeres desnudas en los mercados otomanos tenían que mostrar que los turcos contravenían a la moral y a las costumbres. La amoralidad de los otomanos se mencionaba también cuando las personas en la Edad Moderna hablaban de la crueldad turca. Vamos a tratar ahora este punto.

(c) La excesiva brutalidad sanguinaria de los turcos

Los cristianos de la Edad Moderna veían a los otomanos como gente excesivamente cruel (30), lo que ya hemos mostrado en los párrafos anteriores. Si contemplamos grabados o dibujos de la época, siempre nos documentan esta crueldad. Hombres con turbantes matan a mujeres desnudas –lo que de nuevo se refiere a la supuesta inmoralidad de los turcos–, asesinan a niños, torturan a hombres, quemar ciudades y pueblos. Estas imágenes entraron además en la lengua política de la época. Los turcos son llamados en muchos documentos "enemigos mortales de nuestro nombre y de nuestra fe cristianos" (31), "enemigos mortales de la Cristiandad" (32), "infames, crueles, horribles y rabiosos enemigos mortales" (33), "turcos despóticos" (34), "enemigos sanguinarios" (35) o "perros bracos" (36), para citar solamente algunos de los atributos que tenían según el lenguaje de la época.

Estos conceptos se divulgaron en todos los estratos

sociales de la población y se mantienen en las leyendas populares hasta hoy (37). Estas leyendas provienen sobre todo del oeste de Hungría, de Croacia y de las provincias austríacas, especialmente de Estiria, Baja Austria y del antiguo ducado de Carniola, hoy Eslovenia. Vamos a ilustrar estas leyendas, ofreciendo una que proviene de un pueblo pequeño de Estiria, que vivió muchas veces el peligro de las incursiones turcas. El peligro un poco algo cuando los Austrias fundaron y formaron a partir de los años treinta del siglo XVI en Croacia, que tenía frontera directa con Estiria, la ya mencionada "frontera militar". Por eso es muy probable que la leyenda provenga de los últimos decenios del siglo XV o de los primeros del siglo XVI, pero también es posible que tenga su origen en los años ochenta del siglo XVII, cuando las tropas del Sultán sitiaron por segunda vez Viena (38).

La leyenda dice que un día unos mil turcos intentaron saquear el valle donde está el pueblo de Miesenbach. Un pequeño grupo de enemigos, que buscaba comida para sus compañeros, se acercó al pueblo. Los vecinos ya tenían noticias de la llegada de los turcos gracias al sistema especial de comunicación a través de signos de humo y fuego que existía en todas las zonas de la frontera. Por eso ya habían escondido su ganado y sus bienes en los bosques y se reunieron en su iglesia fortificada, pidiendo ayuda a Dios. Cuando finalmente los turcos llegaron, querían quemar el pueblo. Los vecinos siguieron rezando, mientras los turcos, que no conocían bien el terreno, llegaron con sus caballos a un suelo pantanoso, donde no pudieron moverse más. Cuando los vecinos se dieron cuenta de la situación débil de los enemigos, salieron de la iglesia, cogieron sus guadañas, hoces, horcas de heno y trillos, atacaron a los turcos en el pantano y los mataron a todos. Para acordarse siempre de esta salvación maravillosa erigieron más tarde allí, donde habían matado a los enemigos, una capilla.

Esta leyenda es muy típica –podemos encontrar muchas otras y parecidas en todas las zonas de la frontera con el Imperio Otomano–. Hay en ella todos los clichés que existieron sobre los otomanos. Ellos mataban, aterrorizaban a los vecinos, robaban el ganado y la gente y cometían todos los crímenes posibles. Lo que muestra además esta leyenda –sin quererlo– es que los cristianos eran tan crueles como sus enemigos, matando a los turcos que no podían moverse en el pantano. La crueldad cristiana, sin embargo, era algo tolerable. Dios mismo había ayudado para poder vencer al

enemigo. Por eso lo que los vecinos habían hecho, era un acto amparado por la protección y la voluntad de Dios.

La crueldad y brutalidad no era solamente un rasgo de los turcos, sino también de los cristianos, lo que podemos documentar con otro ejemplo, que proviene de la época de la llamada "guerra larga contra los turcos" (1593-1606) del emperador Rodolfo II (39). En el mes de marzo de 1598 Adolfo de Schwarzenberg logró la conquista de la fortaleza de Raab/Győr en Hungría, que era de suma importancia, siendo está la última fortificación grande en el sur del Danubio antes de llegar a Viena. Por eso el Emperador estaba contentísimo, nombró a Schwarzenberg conde imperial y mejoró su blasón, introduciendo en un campo del escudo a un cuervo que saca y come el ojo de un turco –en alemán la palabra "Rabe" = (cuervo) se parece al nombre de la fortaleza de Raab. El carácter simbólico de las imágenes es, de nuevo, bastante drástico.

Pero volvamos a las leyendas. Otras, también provenientes de la zona fronteriza entre los territorios de los Austrias y los del Imperio Otomano, intentaron mostrar otra imagen de los turcos, que no eran tan fuertes como podían hacer pensar sus éxitos en los campos de batalla. Una de estas leyendas típicas proviene de la ciudad de Güssing/Németújvár/Novi Grad, hoy parte de Austria, que en los siglos XVI y XVII era una importante fortificación del reino de Hungría por su situación estratégica en una colina bastante alta que controlaba toda la zona. Por eso los turcos la sitiaron varias veces, por ejemplo en el año 1532. Cuál de los sitios turcos dio a luz a leyenda, no se sabe con exactitud, pero seguramente proviene del siglo XVI.

La leyenda nos comenta que una vez los turcos intentaron conquistar la ciudad. Hubo muchas batallas y escaramuzas, pero la fortificación no se entregó. Por eso los turcos cercaron la ciudad, pensando que un día los defensores iban a morir de hambre. Pero cuando ya no tenían más comida, solamente un poco de harina y un último buey, metieron la harina encima de un gran tonel que expusieron en una torre de la fortificación. Además golpearon tanto al pobre buey que hizo tanto ruido como un entero rebaño de animales. Los turcos, que oyeron los gritos del buey y vieron el tonel "lleno" de harina, pensaron que no tenía sentido sitiar la ciudad durante más tiempo. Terminaron el sitio media hora antes del mediodía, hecho por que aún hoy, a las once y media, repica la campana de la parroquia de la ciudad (40).

Todos los que oían esta leyenda, tenían que darse cuenta de que era posible engañar a los turcos. Así se podía consolar a la gente de la frontera y mostrar que el enemigo del otro lado de la frontera no era tan peligroso como siempre parecía.

* * *

Si nos preguntamos por qué existían en el Sacro Imperio y especialmente en los territorios fronterizos de los Austrias tantos clichés y prejuicios sobre los turcos, podemos encontrar varios motivos y respuestas. Ya hemos citado el aspecto religioso. Si los otomanos eran presentados como un castigo de Dios, era mucho más fácil disciplinar a la gente. Esto querían todas las autoridades, así las eclesiásticas como las políticas.

Las autoridades seculares tenían además otro motivo para presentar a los enemigos del otro lado de la frontera como verdaderos hijos del Diablo. Fueron, sobre todo, aspectos financieros los que provocaron la creación de estos clichés. Los emperadores y los archiduques de Austria necesitaban siempre dinero para la defensa de las fronteras. Tenían que renovar y aumentar las fortificaciones y mantener la "frontera militar". Los Estados imperiales así como los de los territorios de los Austrias tenían que conceder este dinero, pero no tenían las más mínimas ganas de hacerlo sin concesiones de los monarcas. Los Estados protestantes pidieron concesiones religiosas, sin las cuales no querían pagar nada. Por eso se paralizó, para citar solamente un ejemplo, la Dieta imperial de Nuremberg en 1543 durante meses (41). Si la propaganda cristiana creaba una imagen de un enemigo cruel y peligroso, existía la posibilidad de conseguir más dinero de los Estados del Sacro Imperio. La imagen de los turcos se creó por eso sobre todo en estas zonas que tenían muchos contactos con el Imperio Otomano, es decir, en los territorios habsbúrgicos de Austria, Bohemia, Hungría y Croacia.

* * *

Con esto llegamos al final: la imagen de los otomanos en el centro de Europa era extremadamente negativa. Circularon –sobre todo en los territorios fronterizos– los rumores más horribles sobre la crueldad de la gente al otro lado de la frontera. Las clases dirigentes instrumentalizaron

los prejuicios y clichés sobre los turcos para conseguir el control social de los súbditos y dinero de los Estados imperiales y territoriales. Así, los otomanos fueron un factor de suma importancia en el proceso del aumento del poder absoluto del monarca y en la supresión del poder de la nobleza.

Notas

(1) Sobre el Imperio Otomano cf. Stanford [J.] SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. I: *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, Cambridge, 1976.

(2) Cf. en general Bodo GUTHMÜLLER (ed.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübinga, 2000.

(3) Robert SCHWOEBEL, *The Shadow of the Crescent. The Renaissance Image of the Turk (1433-1517)*, Nieuwkoop, 1967.

(4) Cf. Friedrich EDELMAYER, "Etnias, religiones y fronteras en los Balcanes (siglos XVI-XX)", en Emilio MITRE FERNANDEZ y otros, *Fronteras y fronterizos en la historia*, Valladolid, 1997, pp. 115-146.

(5) Cf. Günter DÜRIGL (ed.), *Wien 1529. Die erste Türkenbelagerung*, Viena/Colonia/Graz, 1979.

(6) Edelgard ALBRECHT, *Das Türkenbild in der ragusanisch-dalmatinischen Literatur des XVI. Jahrhunderts*, Munich, 1965.

(7) Cf. Hans J. KISSLING, "Türkenfurcht und Türkenhoffnung im 15. und 16. Jahrhundert. Zur Geschichte eines „Komplexes“", en *Südostforschungen* 23 (1964), pp. 1-18; Hans STURMBERGER, "Das Problem der Vorbildhaftigkeit des türkischen Staatswesens im 16. und 17. Jahrhundert und sein Einfluß auf den europäischen Absolutismus", en Hans Leo MIKOLETZKY (ed.), *XIIe Congrès International des Sciences Historiques*, vol. 4, Horn/Viena, 1967, pp. 201-209, esp. p. 201.

(8) Senol ÖZYURT, *Die Türkenlieder und das Türkenbild in der deutschen Volksüberlieferung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Munich, 1972.

(9) Karl VOCELKA, *Die politische Propaganda Rudolfs II. (1576-1612)*, Viena, 1981; Maximilian GROTHAUS, "Zum Türkenbild in der Adels- und Volkskultur der Habsburgermonarchie von 1650 bis 1800", en Gernot HEISS y Grete KLINGENSTEIN (eds.), *Das Osmanische Reich und Europa 1683-1789: Konflikt, Entspannung und Austausch*, Viena, 1983, pp. 63-88.

(10) Karl VOCELKA, "Die inneren Auswirkungen der Auseinandersetzung Österreichs mit den Osmanen", en *Südostforschungen* 36 (1977), pp. 13-34, aquí p. 15.

(11) Cf., por ejemplo, la relación de unos espías del 6 de febrero de 1543 sobre las actividades de los turcos, presentada en la Dieta imperial de Nuremberg en marzo del mismo año, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Viena, Mainzer Erzkanzlerarchiv, Reichstagsakten 8/I, fol. 512r-514v.

(12) Cf. Friedrich EDELMAYER, "La "frontera militar" de los Austrias contra el Imperio Otomano", en Francisco TORO CEBALLOS y José RODRÍGUEZ MOLINA (eds.), *III Estudios de Frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la Frontera*, Jaén, 2000, pp. 235-252; Friedrich EDELMAYER y Peter RAUSCHER, "La frontera oriental del Sacro Imperio en la época de Carlos V", en *Hispania. Revista española de Historia* LX/3, núm. 206 (2000), pp. 853-880.

(13) Cf. en general Leopold TOIFL y Hildegard LEITGEB, *Die Türkeneinfälle in der Steiermark und in Kärnten vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*, Viena, 1991.

(14) *Sobre las incursiones en el Friuli* cf. Roberto TIRELLI, 1499. *Corsero li Turchi la Patria. Le incursioni dei Turchi in Friuli*, Pordenone, 1998.

(15) Maximilian GROTHAUS, *Der "Erbfeindt christlichen Nahmens". Studien zum Türken-Feindbild in der Kultur der Habsburgermonarchie zwischen 16. und 18. Jahrhundert*, tesis doctoral, Universidad de Graz, 1986, p. 301.

(16) Cf., por ejemplo, John W. BOHNSTEDT, *The Infidel Scourge of God. The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era*, Philadelphia, 1968; Carl GÖLLNER, *Turcica. Die europäischen Türkendrucke des 16. Jahrhunderts*, vol. 3, Bukarest/Baden-Baden, 1978.

(17) Winfried SCHULZE, *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung*, Munich, 1978.

(18) GROTHAUS, *Erbfeindt*, p. 316.

(19) *Ibidem*.

(20) *Actas de la sesión de clausura de la Dieta imperial, Ratisbona 1532, julio 27*, en Rosemarie AULINGER (ed.), *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.*, vol. 10: *Der Reichstag in Regensburg und die Verhandlungen über einen Friedstand mit den Protestanten in Schweinfurt und Nürnberg 1532*, Gotinga, 1992, p. 1059.

(21) Bartolomé DE LAS CASAS, *Obra indigenista*, ed. José ALCINA FRANCO, Madrid, 2ª ed. 1992, pp. 61-151.

(22) Maximilian GROTHAUS, "Vorbildlicher Monarch, Tyrann oder Despot? Europäische Vorstellungen vom Osmanischen Reich zwischen Renaissance und Aufklärung", en *Frühneuzeit-Info* 6 (1995), pp. 181-203, aquí p. 187.

(23) Martin LUTHER, *Vom Kriege widder die Türcken*, Wittemberg, 1529.

(24) Cf. Cornelia KLEINLOGEL, *Exotik-Erotik. Zur Geschichte des Türkenbildes in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit (1453-1800)*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris, 1989, p. 33-34.

(25) Cronica, *Abconterfayung und entwerffung der Türckey mit yrem begryff, Inhalt, Provinzten, Völcckern [...]. Neulich widerumb überlesen, corrigiert und gebessert. Von einem Sybenburger [...]* in Latein beschryben, durch Sebastian Franck verteutsch, Augsburg, 1530.

(26) Johannes BRENTIUS, *Wie sich Prediger und Leyen halten sollen, so der Türk das Teutsch land überfallen würde. Christliche und notturfftige unterricht, [...]*, Nuremberg, [1531].

(27) Paolo GIOVIO, *Ursprung des Türkischen Reichs, bis auff den itzigen Solyman, durch D. Paulum Jouium, Bischoff Nucerin, [...] jinn Welscher Sprach geschrieben*, Wittenberg, 1538; cf. KLEINLOGEL, *Exotik-Erotik*, p. 35-37.

(28) KLEINLOGEL, *Exotik-Erotik*, p. 39.

(29) *Relación para el elector de Brandeburgo, Espira 1544, mayo 28*, en Erwein ELTZ (ed.), *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.*, vol. 15: *Der Speyrer Reichstag von 1544*, Gotinga, 2001, p. 1282.

(30) Cf. C. A. PATRIDES, "The Bloody and Cruell Turke". *The Background of the Renaissance Commonplace*, en *Studies in the Renaissance* 10 (1963), pp. 126-135.

(31) *Actas de la sesión de clausura de la Dieta imperial, Ratisbona 1532, julio 27*, en AULINGER, *Reichstagsakten*, p. 1059.

(32) *Actas de la sesión de clausura de la Dieta imperial, Nuremberg 1543, abril 23*, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Viena, Mainzer Erzkantzlerarchiv, Reichsabschied 1543, sin fol.

(33) *Proposición de Fernando I para la Dieta imperial, Espira 1544, febrero 20*, en ELTZ, *Reichstagsakten*, p. 370.

(34) *Diario de la Dieta imperial de 1544*, en ELTZ, *Reichstagsakten*, p. 769.

(35) *Los consejeros de la ciudad de Hannover al elector de Sajonia y al conde de Hesse, Hannover 1544, febrero 11*, en ELTZ, *Reichstagsakten*, p. 2118.

(36) *Parecer del elector de Sajonia sobre la ayuda contra los turcos*,

Espira 1544, mayo 29, en ELTZ, *Reichstagsakten*, p. 1289.

(37) Cf., en general, Dagmar KLIMOVA-RYCHNOVA, "Les guerres turques dans les narrations populaires", en *Slavica* 2 (1970), pp. 227-245, *Slavica* 3 (1971), pp. 245-269, *Slavica* 4 (1972), pp. 199-244.

(38) Cf., entre muchas otras publicaciones, Hermann WATZL (ed.), *Flucht und Zuflucht. Das Tagebuch des Priesters Balthasar Kleinschroth aus dem Türkenjahr 1683*, Graz/Colonia, 1956; Walter STURMINGER, *Die Türken vor Wien in Augenzeugenberichten*, Düsseldorf, 1968; Günter DÜRIEGL, *Wien 1683. Die zweite Türkenbelagerung*, Viena/Colonia/Graz, 1981; Robert WAISSENBERGER (ed.), *Die Türken vor Wien. Europa und die Entscheidung an der Donau 1683*, Salzburgo/Viena, 1983; Peter CSENDES (ed.), *Wien, vol. 1: Von den Anfängen bis zur Ersten Wiener Türkenbelagerung (1529)*, Viena/Colonia, 2001.

(39) Cf. Jan Paul NIEDERKORN, *Die europäischen Mächte und der "Lange Türkenkrieg" Kaiser Rudolfs II. (1593 - 1606)*, Viena, 1993.

(40) *Die schönsten Sagen aus Österreich*, [Viena, 2000], p. 229.

(41) Cf. Friedrich EDELMAYER, "Kursachsen, Hessen und der Nürnberger Reichstag von 1543", en Erich MEUTHEN (ed.), *Reichstage und Kirche. Kolloquium der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München, 9. März 1990, Gotinga, 1991, pp. 190-219.

Estatuto jurídico islámico en España

1. La presencia islámica en España

La presencia islámica en España es un fenómeno social bastante reciente (pese a que, históricamente, buena parte de España fue dar-al-Islam durante siglos). Los primeros musulmanes que llegan a España tras la última expulsión de moriscos del siglo XVII, son los estudiantes medio-orientales (sirios, egipcios, palestinos, libaneses), que se hicieron notar –sobre todo– en las Facultades de medicina a finales de los años sesenta. De esta época data también la constitución de las primeras Comunidades religiosas islámicas, al amparo de la Ley de Libertad Religiosa de 1967. La primera en 1968 en Melilla, y la segunda en Madrid, en 1971. En ambos casos se trataba de Comunidades formadas y dirigidas por musulmanes de origen.

Durante los años setenta algunos jóvenes españoles conversos al Islam constituyeron, sobre todo en Andalucía (Sevilla, Córdoba y Granada), algunas Comunidades que, con el tiempo, darían origen a la “Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas” (FEERI) (1). Muchos de ellos se iniciaron en comunidades de tipo sufí, aunque la mayoría pasó luego al sunismo ortodoxo; otros a la Chía; otros se han adherido al movimiento de los Morabitum.

Estas Comunidades se mostraron muy activas y pretendían –y pretenden– recuperar el pasado islámico de Al-Andalus. Este es quizá uno de los hechos diferenciales del Islam en España. Los conversos tienen la impresión de retornar a sus verdaderos orígenes. Para ellos el Islam forma parte de la identidad española. Por eso multiplican las iniciativas para recuperar el pasado morisco.

La inmigración de mano de obra procedente, sobre todo, de Marruecos comienza a aumentar paulatinamente durante los años ochenta hasta el gran boom –que continúa imparable– de los noventa. Si en 1990 el número de residentes legales procedentes de países musulmanes ascendía a 27.908, en enero de 2001 solamente los marro-

qués sumaban ya 199.782 (2). Si tenemos en cuenta la población inmigrante ilegal, el número total de musulmanes en España podría establecerse en torno a las 350.000 personas. De todas formas, en relación con los números que se barajan para otros países europeos receptores de emigración proveniente de países musulmanes, las cifras españolas son todavía bajas.

2. Organización y reconocimiento jurídico civil del Islam

La organización institucional de los musulmanes en España sólo fue posible a partir de la Ley de Libertad Religiosa de 1967. Con anterioridad, la estricta confesionalidad católica del Estado proscibía la actividad pública de cualquier otra religión. La Ley de 1967 permitió la actividad de otras confesiones, pero constriéndolas a adoptar la forma de asociaciones confesionales. Se trataba de un régimen peculiar que intentaba hacer compatible la confesionalidad con la libertad religiosa, de lo que resultaba un régimen jurídico de mera tolerancia con las confesiones minoritarias. Durante el período de vigencia de esta ley (1967-1980) sólo se inscribieron cinco Asociaciones Confesionales Islámicas.

Con la Constitución de 1978, se abandona el plurisecular confesionalismo católico y se proclama la total libertad religiosa, sin más límite en sus manifestaciones que el orden público protegido por la ley. El régimen legal de las Confesiones lo establece la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 (LOLR).

Según esta ley las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas pueden adquirir la personalidad jurídica civil mediante su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. A las entidades inscritas se les garantiza plena autonomía y la posibilidad de establecer sus propias normas de organización, régimen interno y régimen de su personal; además, se les reconoce el derecho a crear asociaciones, fundaciones y otras instituciones con arreglo a las disposiciones del ordenamiento jurídico general. Y el artículo 7 contempla la posibilidad de que el Estado pueda establecer acuerdos o convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas que, inscritas en el RER, hubieran alcanzado notorio arraigo en España por su ámbito y número de creyentes.

El Islam, al carecer de una estructura organizativa unita-

ría y representativa no se ha inscrito como Iglesia o Confesión, sino que los grupos de musulmanes que querían acceder al régimen jurídico reconocido en la LOLR se inscribieron en el RER como Comunidades religiosas de carácter local, cada una de ellas de manera autónoma, y generalmente, con una estructura de tipo asociativo muy sencilla. El número de fieles integrado en cada Comunidad no suele ser demasiado elevado (puede oscilar entre pocas decenas y varios centenares).

El asociacionismo religioso musulmán en España ha sido lento y poco significativo hasta 1990. Desde 1968 hasta ese año se habían inscrito en el RER 17 Comunidades islámicas. Mehdi Flores, Secretario de FEERI, estimaba hace un par de años que sólo un 5% de los musulmanes residentes en España pertenecía a alguna de las Comunidades religiosas inscritas (3). Este dato, aunque sea puramente aproximado, plantea el problema de la representatividad de las Federaciones que constituyen la "Comisión Islámica de España" (CIE), que representa institucionalmente al Islam ante los poderes públicos en España.

3. El Islam, religión de "notorio arraigo"

A lo largo de los años ochenta diversas Comunidades musulmanas solicitaron que se reconociera el notorio arraigo del Islam, de cara a la firma de un acuerdo de cooperación con el Estado. Pese al exiguo número de Comunidades inscritas, la presencia histórica del Islam en España facilitó que la Comisión Asesora de Libertad Religiosa declarase su "notorio arraigo" el 14 de julio de 1989, presupuesto necesario para conseguir un acuerdo de cooperación (4).

Una vez, reconocido dicho arraigo, la Administración solicitó a las Comunidades islámicas existentes que se federaran, de manera que la negociación y firma del acuerdo se realizara con un ente representativo de todos los musulmanes del país. El resultado fue la constitución, dos meses más tarde, de FEERI, Federación en la que se integraron inicialmente 14 Comunidades.

En enero de 1991 comenzaron formalmente las negociaciones con esta Federación. Pero pocos meses más tarde, el 8 de abril, una de las Comunidades miembros de FEERI, la "Asociación Musulmana en España", promovió la creación de una nueva Federación, la "Unión de Comunidades Islámicas de España" (UCIDE), mediante la

transformación de sus secciones locales en Comunidades inscritas (5).

La Administración abrió una negociación paralela con la nueva Federación. Pero en octubre de ese mismo año se unificaron las negociaciones (6). A finales de enero de 1992 la Comisión Asesora de Libertad Religiosa emitió el preceptivo dictamen sobre la propuesta de acuerdo, que fue positivo. Sin embargo, existía el problema de que la parte confesional estaba constituida por dos entidades distintas y el Estado había puesto como condición sine qua non la firma con un único interlocutor.

Dado que se pretendía firmar el acuerdo al mismo tiempo que los concluidos con la Federación evangélica y con la judía, preparados ya desde hacía tiempo, y que esto se quería realizar dentro del emblemático año 1992 el tiempo urgía. Así, en menos de un mes, el 18 de febrero de 1992 se constituyó la “Comisión Islámica de España”, entidad de naturaleza federativa en la que se integraron FEERI y UCIDE. El 28 de abril se firmó el Acuerdo que fue aprobado por las Cortes el 10 de noviembre mediante la Ley 26/1992 (7).

4. El Acuerdo de cooperación con la Comisión Islámica de España

En el Acuerdo se tratan los principales temas que afectan al régimen y estatuto legal del Islam en nuestro país, como es el reconocimiento de los dirigentes religiosos e imanes, la identificación y protección jurídica de las mezquitas y cementerios, la atribución de efectos civiles al matrimonio islámico, la asistencia religiosa en centros o establecimientos públicos, la enseñanza religiosa en los centros docentes, los beneficios fiscales aplicables a determinados bienes y actividades de las Comunidades, la conmemoración de festividades religiosas, etc.

a) Mezquitas y cementerios

En nuestro país, sólo existen mezquitas de nueva planta dignas de ese nombre en Madrid, Valencia, Córdoba, Sevilla, Granada, Ceuta, Melilla, Fuengirola y Marbella (8). La mayor parte de las mezquitas son más bien oratorios, instalados de modo precario en bajos comerciales, garajes, o incluso en pisos particulares.

En Madrid existen dos grandes mezquitas. La primera

que se construyó fue la de Abu Bakr (también llamada, en ocasiones Mezquita Central), en el barrio de Tetuán. Fue construida en los años setenta bajo los auspicios de la AME, y es el buque insignia de UCIDE. Dispone de un amplio patio, locales para clases y actividades, salón de actos, carnicería halal, etc.

También en Madrid, la llamada mezquita de la M-30, se alza sobre un terreno de 12.000 metros cuadrados ofrecidos por el Ayuntamiento. Dispone de biblioteca, salas de reuniones, gimnasio, una escuela con capacidad para 250 alumnos, y un restaurante público. Fue construida a expensas del Rey Fahd, e inaugurada con la asistencia de los Reyes de España. Es, después de la de Roma, la mezquita más grande de Europa. En ella tiene su sede la delegación de la Liga del Mundo Islámico. También han sido construidas por Arabia Saudí las mezquitas de Fuengirola y Marbella, y la embajada de este país reconoce que subvenciona el funcionamiento de otras 12 mezquitas (entre las que se cuenta la Abu Bakr) (9).

La nueva mezquita de Granada, que se está construyendo en el emblemático "mirador de San Nicolás", en lo alto del típico barrio del Albaicín, ha sido subvencionada por diversos países islámicos. En Barcelona se está estudiando la posibilidad y la modalidad de construcción de una gran mezquita. Aunque hay países (como Arabia Saudí) que estarían dispuestos a financiarla, la mayoría de los musulmanes residentes en la ciudad preferiría que fuera financiada con el esfuerzo de todos ellos, aunque colaboraran también diversos países y organizaciones (10).

Sólo en la Comunidad Autónoma de Madrid existe un compromiso por parte de las autoridades de facilitar la oferta de terreno público para la construcción de mezquitas o cementerios islámicos allí donde así lo aconseje la concentración de población musulmana, gracias a un convenio firmado con la UCIDE (11).

Desde un punto de vista jurídico, el artículo 2 del Acuerdo determina el concepto de los lugares de culto con criterios finalísticos: se consideran mezquitas los locales que habitualmente estén destinados a funciones de culto, oración, formación o asistencia religiosa, y cuando esta finalidad sea expresamente acreditada por la respectiva Comunidad, con la conformidad de la CIE.

Por último –y esto constituye una novedad no recogida en el Acuerdo con la FEREDE– se declara la posibilidad de que los lugares de culto puedan ser objeto de anotación en

el RER, lo cual tiene su importancia de cara a la seguridad jurídica (12).

El Acuerdo equipara los cementerios islámicos a los lugares de culto. Como excepción al Derecho común en la materia, se reconoce a las Comunidades islámicas pertenecientes a la CIE el derecho a que se les concedan en los cementerios municipales parcelas para enterramiento de sus fieles, según los ritos islámicos tradicionales; ritos que habrán de practicarse con la intervención oficial de la Comunidad islámica local. El Acuerdo habla de “la Comunidad islámica local”, dando a entender que se consideraba que en cada localidad habría una sola Comunidad islámica. Es evidente que las cosas no son así, y hay ciudades en las que existen varias Comunidades. ¿A qué Comunidad habrá que ceder las parcelas de que se habla en este artículo? Llama la atención que no se prevea la intervención de la CIE en la cuestión.

También se contempla la posibilidad de que estas Comunidades posean cementerios propios (independientes de los cementerios municipales), y que puedan trasladar a éstos a los fieles musulmanes difuntos enterrados en cementerios municipales o que fallezcan en lugares donde no existan cementerios islámicos, sujetándose, en cualquier caso, a la legislación de régimen local y de sanidad sobre transporte y traslado de cadáveres.

La práctica musulmana en materia de enterramientos, que parece reconocida en el Acuerdo, plantea una excepción frente a lo establecido en el Reglamento de Policía Mortuoria, que exige que los difuntos sean enterrados en cajas o féretros por razones de higiene y salud pública. Teniendo en cuenta que la LOLR en su artículo 3 establece como límite al ejercicio del derecho de libertad religiosa la salvaguardia de la salud pública, cabría cuestionarse hasta qué punto esta cláusula podría alegarse para eximirse del uso de las cajas mortuorias.

Que las Comunidades musulmanas puedan obtener parcelas propias dentro de los cementerios municipales no deja de ser una excepción sobre el derecho común en la materia, puesto que la Ley sobre cementerios municipales (13), invirtiendo la regulación tradicional, desconfesionalizaba los cementerios, haciendo desaparecer la separación entre la zona católica y la destinada a enterramientos civiles, para evitar “discriminación alguna por razones de religión” (14).

b) Los ministros de culto

La ausencia de clero en la religión islámica no ha impedido que en diversos países europeos –entre ellos España– se equiparen algunas figuras islámicas con los tradicionales ministros de culto procedentes de la tradición judeocristiana. El Acuerdo establece los criterios que identifican a los dirigentes religiosos islámicos e imanes, que son dedicarse con carácter estable a la función directiva de las Comunidades, la dirección de la oración, la formación y la asistencia religiosa islámica. Ambos extremos –dedicación y estabilidad– han de ser acreditados por la respectiva Comunidad, con la conformidad de la CIE.

El concepto de dirigentes religiosos islámicos comprende a los cargos representativos de cada Comunidad, es decir, a los presidentes, vicepresidentes, secretarios o tesoreros, etc. El adjetivo de religiosos lo pediría el carácter religioso de la Comunidad, aunque se trate de personas laicas, en el sentido vulgar y común del término.

A mi entender, hubiera sido conveniente, definir con mayor precisión los distintos tipos de personas a los que nuestro ordenamiento reconoce como ministros de culto, utilizando categorías acuñadas en el derecho y la tradición islámica, como por ejemplo los imanes, los ulemas y los muftís (el concepto de “dirigente religioso islámico” utilizado por el Acuerdo es demasiado amplio e indeterminado).

Los imanes y dirigentes religiosos pueden integrarse en el Régimen General de la Seguridad Social, asimilados a los trabajadores por cuenta ajena. Son las correspondientes Comunidades quienes asumen los derechos y obligaciones propios de los empresarios. No obstante, su incorporación a la Seguridad Social no ha llegado a producirse, a diferencia de lo ocurrido con los ministros de culto evangélicos, ya que no se ha promulgado ninguna norma por la que se proceda a la afiliación de la categoría (15). Y no parece que vaya a promulgarse en un futuro inmediato, dado que los ministros de culto musulmanes –salvo excepciones– suelen ser personas con una dedicación muy parcial al ministerio religioso, y sus Comunidades suelen ser tan pobres que difícilmente podrían hacerse cargo de las cuotas correspondientes. Sin embargo, los imanes de Comunidades dependientes de algún país islámico, como sucede con la Mezquita de la M-30, la de Marbella y la de Fuengirola (que dependen de la Embajada de Arabia Saudí), suelen ser funcionarios o personas equiparadas a funcionarios de dichos

países.

c) Alimentación halal

Sobre este tema podemos distinguir varios aspectos: matanza ritual; registro de la marca Halal; y alimentación islámica en centros públicos.

El Acuerdo prevé que el sacrificio ritual de las carnes sacrificadas en mataderos se realice de acuerdo con la normativa sanitaria vigente (lo que incluye la normativa europea). En la medida en que comienzan a aparecer núcleos significativos de población musulmana estable, no es infrecuente que en los mataderos públicos se permita a matarifes musulmanes el sacrificio ritual de reses (o en su caso, de aves). En ocasiones, las Comunidades islámicas locales, suelen tener un imán delegado en los mataderos que certifica el carácter halal de las carnes; en otros casos, la naturaleza halal de los alimentos que se expenden en muchas carnicerías islámicas no tiene más garantía que el buen nombre y la honradez del propietario del local.

En regiones con una alta concentración de población musulmana (como sucede en Cataluña o Madrid), las industrias cárnicas locales han descubierto el interés de este tipo de mercado, y han comenzado a comercializar algunos productos cárnicos específicos para musulmanes.

Para la protección legal de la denominación Halal, el Acuerdo prevé que la CIE solicite y obtenga del Registro de la Propiedad Industrial el registro de la marca Halal, de conformidad con la normativa vigente. Una vez realizado el correspondiente registro, los productos que llevaran la denominación Halal, se entienden comercializados con la garantía de la CIE, en cuanto al proceso de elaboración según las exigencias rituales islámicas (16).

En la práctica, la CIE no ha registrado todavía la marca Halal en el Registro de la Propiedad Industrial. Lo han intentado de manera individual las dos Federaciones, pero al no realizar la solicitud de inscripción en debida forma, ha sido denegada. En concreto, se ha denegado la inscripción de la marca Halal referida a las secciones 29 (alimentos), 30 (harinas), 31 y 32 (cárnicos y derivados). También se ha denegado la inscripción del sello de calidad Halal. Sólo existe una inscripción de marca Halal –procedente de un país extranjero– en la sección 5ª (productos farmacéuticos). A pesar de todo, FEERI ha creado un Instituto Halal que pretende desarrollar actividades que dependen del registro de

la marca por la CIE (17).

Por lo que se refiere a la alimentación de musulmanes en centros públicos, el Acuerdo establece que “la alimentación de los internados en centros o establecimientos públicos y dependencias militares, y la de los alumnos musulmanes de los centros docentes públicos y privados concertados que lo soliciten, se procurará adecuar a los preceptos religiosos islámicos, así como el horario de comidas durante el mes de ayuno (Ramadán)”. Como se ve, aunque el precepto resulta más exhortativo que compulsivo, ya que la alimentación halal sólo se ofrecerá previa solicitud del interesado y siempre que resulte posible sin grave incomodo para la Administración (18), en la práctica no suelen verificarse problemas.

d) La asistencia religiosa en centros públicos

El concepto de asistencia religiosa es un concepto construido por los eclesiasticistas europeos basado en las clásicas capellanías, y ajeno a la tradición islámica, porque, entre otras razones el Islam sunní carece de clero y de sacramentos. Sin embargo, ha sido aprovechado por los musulmanes europeos como una instancia más para hacer visible su presencia institucional.

El Acuerdo reconoce el derecho a recibir asistencia religiosa y a participar en los actos de culto propios de la religión islámica a todos los militares musulmanes, y a cuantos musulmanes presten servicio en las Fuerzas Armadas, previa la oportuna autorización del Mando.

Las autoridades militares han de procurar que la asistencia a los actos de culto se realice de manera compatible con las necesidades del servicio, y deben facilitar los lugares y medios adecuados para su desarrollo. Cuando no existe mezquita en el lugar de destino, el Mando puede autorizar la salida de militares musulmanes para que cumplan sus obligaciones religiosas en una mezquita de otra ciudad. La autorización no puede ser automática, pues está limitada por las necesidades del servicio, que actúa siempre como límite objetivo.

La prestación de la asistencia religiosa corre a cargo de los asistentes religiosos designados por las diversas Comunidades islámicas (en este caso no se requiere que la persona designada obtenga la conformidad de la CIE). La persona encargada ha de dedicarse a dicha misión con carácter estable (exigencia que no aparece, en cambio, en

los acuerdos con evangélicos y judíos). Sin embargo, para que los asistentes religiosos puedan llevar a cabo su misión, deben, además, recibir la correspondiente autorización por parte del Mando militar.

El Acuerdo regula también la asistencia religiosa a los musulmanes internados en los hospitales públicos y en los centros penitenciarios. Al igual que en el caso anterior los asistentes religiosos son designados por las distintas Comunidades islámicas, y debidamente autorizados por la dirección de los Centros. Según la literalidad del precepto tampoco se requiere ninguna intervención de la CIE (19).

Por lo que se refiere a la asistencia penitenciaria, se establece expresamente que ésta “se realizará de acuerdo con lo dispuesto en la legislación penitenciaria”(20). En todo caso, el acceso de los asistentes religiosos en estos Centros para el desarrollo de su labor, es libre y sin limitación de horario.

En cuanto al régimen económico de esta asistencia religiosa, se dispone que los gastos que origine “serán sufragados en la forma que acuerden los representantes de la CIE con la dirección de los Centros y Establecimientos públicos”. Este inciso existe sólo en el Acuerdo que comentamos, mientras en el firmado con la FEREDe y con la FCIE se dispone claramente que los gastos correrán a cargo de las respectivas Iglesias y Comunidades.

En 1993, a los pocos meses de la aprobación del Acuerdo, los representantes de FEERI, en nombre de la CIE, solicitaron ya el desarrollo del mismo. En concreto, proponían el establecimiento de servicios permanentes de asistencia religiosa islámica con cargo al Estado.

La demanda de asistencia religiosa islámica en los hospitales públicos no parece justificar el establecimiento en cada uno de ellos del servicio propuesto. En efecto, partiendo de una cifra estimada de alrededor de 350.000 musulmanes en España y de unos 320 hospitales públicos existentes, resultaría una media de 1.100 pacientes islámicos hospitalizables por centro. Del número de pacientes hospitalizables habría que pasar al de enfermos efectivamente hospitalizados a lo largo de un año, para lo que habría que aplicar al número de enfermos hospitalizables el porcentaje de “frecuentación hospitalaria” (7%), resultando así la cifra estimada de musulmanes hospitalizados anualmente por hospital público (alrededor de 77). Por último habría que aplicar a esta última cifra el índice de “estancia media hospitalaria” (unos 9 días) ya que los enfermos hospi-

talizados no coinciden necesariamente en su estancia en el hospital: este cálculo nos proporcionaría el número de pacientes musulmanes hospitalizados por día y hospital público (alrededor de 2). Aún siendo muy baja esta cifra, todavía habría que tener en cuenta que no todos los pacientes internados demandan asistencia religiosa (máxime dada la corta estancia media hospitalaria).

En su última propuesta de convenio, FEERI planteaba que los reclusos musulmanes pudieran agruparse en alas o zonas determinadas de los centros, para poder cumplir mejor las exigencias religiosas propias del Ramadán. Como resulta evidente la identidad religiosa de los internos no es título suficiente para exigir su agrupación. Se trataría más bien de un caso de violación del principio de igualdad fundado en razones religiosas, lo que es claramente inconstitucional.

e) Exenciones fiscales y tributarias

Durante las negociaciones del Acuerdo, FEERI no sólo reclamó la asignación tributaria, sino que solicitó una dotación presupuestaria, aludiendo a las exigencias del principio de igualdad en relación con la situación reconocida a la Iglesia católica en esta materia. Ambas solicitudes fueron rechazadas aduciendo que la solución prevista para la Iglesia católica tenía carácter transitorio (21). En cambio, las exenciones y ventajas fiscales y tributarias son prácticamente las mismas.

Así, por ejemplo, están exentas del Impuesto sobre Bienes Inmuebles (IBI) y de Contribuciones Especiales las mezquitas y sus dependencias anejas destinadas a asistencia religiosa; las residencias de imanes; los locales destinados a oficinas de las comunidades pertenecientes a la CIE; y los centros destinados únicamente a la formación de imanes.

La CIE y sus Comunidades también están exentas del Impuesto sobre Sociedades en los incrementos de patrimonio obtenidos a título gratuito, siempre que los bienes y derechos adquiridos se destinen a actividades religiosas islámicas o asistenciales; e igualmente del Impuesto sobre Transmisiones Patrimoniales y Actos Jurídicos Documentados, siempre que los respectivos bienes o derechos adquiridos se destinen también a actividades religiosas o asistenciales.

Además, la CIE, sus Comunidades, y las asociaciones o

entidades creadas y gestionadas por aquéllas, que se dediquen a actividades religiosas, benéfico-docentes, médicas u hospitalarias o de asistencia social, tienen derecho a los beneficios fiscales que el ordenamiento jurídico-tributario prevea en cada momento para las entidades sin fin de lucro y, en todo caso, a los que se concedan a las entidades benéficas privadas.

Por último la Ley sobre el Impuesto de la Renta de las Personas Físicas reguló las deducciones por donativos estableciendo que se puede deducir en la cuota líquida el 10% de las cantidades donadas a la Iglesia católica y a las confesiones no católicas que hubieren firmado acuerdos con el Estado. La Ley puntualiza que la base del conjunto de la deducción no puede exceder del 30% de la base líquida del sujeto pasivo (22).

El 20 de octubre de 1999, FEERI, adjudicándose la representación de la CIE envió a los Ministerios de Hacienda y Justicia una propuesta de convenio para desarrollar el acuerdo de cooperación en materia económica. En realidad, más que un convenio de desarrollo, se trataba de un nuevo acuerdo. FEERI proponía un sistema de asignación tributaria complementado por una dotación presupuestaria anual, de forma que el sistema garantizara, al menos, 30 millones de euros anuales a la CIE (5.000 millones de pesetas). El convenio proponía también una relación de todas las actividades que deberían estar exentas de obligaciones tributarias, entre las que incluía, por ejemplo, las de difusión del Islam por Internet (23).

f) La enseñanza religiosa islámica (24)

Según la Disposición adicional 2ª de la Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo de 1990 (LOGSE), la enseñanza religiosa en el sistema educativo público depende de lo establecido en los acuerdos firmados con las distintas Confesiones.

El acuerdo con la CIE (art. 10) establece que: “se garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos escolares de gobierno que lo soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que, en cuanto a estos últimos, el ejercicio de aquél derecho no entre en contradicción con el carácter propio del Centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria”. La forma concre-

ta de satisfacer este derecho consiste en que: "los centros docentes públicos y privados concertados [...] deberán facilitar los locales adecuados para el ejercicio del derecho que en este artículo se regula, sin que pueda perjudicar el desenvolvimiento de las actividades lectivas".

El sistema establecido era el que suele denominarse de libre acceso. Es decir, el Estado se comprometía a facilitar el acceso de los profesores designados por las Comunidades, a ceder los locales precisos para impartir las clases, y a nada más. El gasto ocasionado se entendía que corría a cargo de la Confesión. Además, se especificaba que el ejercicio de la actividad docente religiosa no podría interferir en el desenvolvimiento de la normal actividad lectiva, por lo que se deducía que la enseñanza religiosa islámica debería impartirse fuera del horario lectivo.

Pero el 12 de marzo de 1996 los Ministros de Justicia y Educación y los representantes de la CIE firmaron un convenio sobre designación y régimen económico de los profesores de enseñanza religiosa islámica, que cambiaba lo establecido en el Acuerdo (25).

Según éste, los profesores tenían que ser designados por las Comunidades integradas en la CIE, con la conformidad de la Federación a que pertenecieran. Nada se establecía para el caso de que la Comunidad estuviera directamente integrada en la CIE. En el Convenio, en cambio, la necesidad de la conformidad pasa de las Federaciones a la CIE.

Los centros docentes deben informar al principio de cada curso escolar a las Comunidades islámicas locales de las demandas para recibir enseñanza religiosa islámica para que éstas propongan los profesores, que han de recibir la conformidad de la CIE. La CIE ha de comunicar, a las Administraciones educativas competentes las personas que considere idóneas para impartir la enseñanza religiosa islámica. La designación de los profesores debe recaer, necesariamente, en personas propuestas por las Comunidades islámicas locales.

Las Administraciones educativas y la CIE se comprometen a adoptar una serie de medidas para conseguir que todos los alumnos que lo soliciten puedan recibir la enseñanza religiosa islámica y para que cada profesor pueda atender el mayor número posible de alumnos en los centros docentes de un mismo ámbito territorial. Para optimizar las condiciones de impartición de dicha enseñanza, la Administración se compromete a agrupar los alumnos del mismo nivel educativo que, en un mismo centro, soliciten la

enseñanza religiosa islámica. En el caso de que el grupo formado fuera inferior a diez, se prevé la posibilidad de agrupar a los alumnos de los diferentes niveles de una misma etapa educativa.

El Estado se compromete a correr con los gastos de profesorado cuando el número de alumnos reunido sea de diez o más por clase (una vez aplicados los criterios enunciados). Sin embargo el pago de las cantidades adeudadas no se hacía directamente a los profesores, sino a la CIE.

La falta de entendimiento entre las dos Federaciones, ha impedido la aplicación del Convenio en sus propios términos. En efecto, cada Federación ha presentado listas distintas de profesores, y la CIE ha sido incapaz de presentar una lista que contara con el aval de los dos secretarios generales. Como es lógico la Administración se negó a decantarse por ninguna de las dos listas, y considera que la solución de esta cuestión es un problema estrictamente intraconfesional.

En la Ley de acompañamiento de los Presupuestos Generales del Estado para 1999 (26), se introdujo una nueva disposición en virtud de la cual los profesores de religión no funcionarios, deben ser contratados por la Administración educativa mediante contratos de duración de un año escolar, recibiendo un salario igual al que corresponde a los profesores funcionarios interinos del mismo nivel. Es decir, en adelante, la Administración educativa competente contrata y paga directamente a los profesores.

Esto quiere decir que el Convenio de 1996 ya no está en vigor en lo que concierne a la forma de pago a los profesores. La Iglesia católica –que también se vio afectada por esta nueva disposición– ya ha firmado un nuevo convenio que actualiza el de 1993 (27), y la CIE está en conversaciones para actualizar el suyo.

Pese a no haberse firmado todavía el nuevo convenio, se está impartiendo enseñanza religiosa islámica en los lugares donde se ha logrado un consenso para la elección de profesores, como sucede en Madrid, donde en el curso 1999-2000 hubo 1080 solicitudes para recibir enseñanza islámica (779 en primaria y 301 en secundaria). Y este curso comenzarán en Ceuta y Melilla para un total estimado de 3.000 alumnos. Se les exige titulación universitaria, realizar un curso de adaptación pedagógica, tener conocimientos de las lenguas árabe y tamazight (lengua bereber hablada en el Rif y la Yebala), y experiencia docente (28).

En otro orden de cosas, el Acuerdo contempla la posibi-

lidad de que, la CIE y sus Comunidades miembros, puedan organizar cursos de enseñanza religiosa en los centros universitarios públicos, pudiendo utilizar los locales y los medios de los mismos, de acuerdo con las correspondientes autoridades académicas.

Por último, se prevé también que la CIE o sus Comunidades puedan crear y dirigir centros docentes de cualquier nivel, así como universidades y centros de formación islámica, con sometimiento a la legislación general vigente en la materia. Ni la CIE ni ninguna Comunidad ha hecho uso de su derecho a crear escuelas. Existen varias escuelas islámicas dependientes de países islámicos (Irak, Arabia Saudí, Marruecos), y alguna escuela que imparte enseñanza no reglada, como la denominada Maestranza de Granada, fundada y dirigida por la Comunidad Islámica en España (que no forma parte de la CIE).

La Yamáa Islámica-Liga Morisca estableció en 1995 en Córdoba un centro denominado Universidad Islámica Averroes (29) que, sin embargo, no ha sido reconocida como Universidad ni por el Ministerio de Educación ni por la Junta de Andalucía. A la vista de las dificultades jurídicas de todo tipo que entrañaba el indefinido estatuto jurídico de esta pretendida universidad, la Yamáa ha optado por transformarla en una fundación.

La Fundación Universidad Islámica Ibn Rushd se define como una fundación educativa, cuyo principal fin es la extensión de la enseñanza islámica en todos sus niveles. En su propaganda la Fundación afirma que “en la actualidad es la única universidad del Estado español que ofrece esta licenciatura”, pero no advierte que sus estudios carecen de validez oficial. En estos momentos la Fundación está negociando el reconocimiento de esta Universidad como centro extranjero habilitado para impartir enseñanza universitaria según la legislación de Paquistán, de acuerdo con el Real Decreto sobre creación y reconocimiento de Universidades y Centros Universitarios de 1991 (30).

g) Festividades religiosas

Como es sabido, el descanso semanal entre los musulmanes suele ser el viernes, aunque no se trate de una práctica universal en los países islámicos, como ha puesto de manifiesto una reciente investigación del Laboratorio di Ricerche e Relazioni Culturali Europee e Internazionali (31). Dicha entidad ha analizado algunas de las reclamaciones

dirigidas por las organizaciones musulmanas a las autoridades italianas en materia de trabajo y las ha comparado con las normas vigentes en esta materia en países islámicos. Así se descubre que, en muchos casos, lo que se pretende en Italia –lo mismo puede aplicarse a España– no es ley ni siquiera en los Estados de los que provienen los peticionarios.

La investigación destaca que en la doctrina islámica el reposo semanal no posee un valor específicamente religioso: pensar que Dios descansó el séptimo día es para el Islam una desviación antropomórfica. Pero, dado que los estándares internacionales en materia de trabajo prevén un día de reposo semanal, muchos estados musulmanes han elegido el viernes porque ese día está prevista la oración comunitaria (como es el caso de Argelia, Egipto e Irán), pero otros han preferido el domingo (Senegal, Túnez, Turquía y Líbano), mientras que Marruecos deja libertad de elección entre viernes, sábado, domingo o el día de mercado.

La solución adoptada en el Derecho español trata de conciliar los derechos de los trabajadores musulmanes, individualmente considerados, con los intereses, más generales, de las empresas, y en definitiva, con la organización social del trabajo. En lugar de establecer soluciones generales, se ha optado por dirimir la cuestión dejándola a la libre determinación de las partes implicadas; es decir, trabajadores y empresarios.

Así, el Acuerdo prevé que el descanso semanal de los miembros de las Comunidades Islámicas integradas en la CIE podrán solicitar la interrupción de su trabajo los viernes, desde las 13.30 hasta las 16.30, así como la conclusión de la jornada laboral una hora antes de la puesta del sol, durante el mes del Ramadán. En ambos casos resulta necesario el previo acuerdo entre las partes. Lógicamente, las horas dejadas de trabajar deben ser recuperadas, sin compensación económica, pues se entiende que los musulmanes necesitan estas tres horas del viernes –y todos los días, durante el Ramadán– para poder cumplir sus deberes religiosos, pero sin renunciar al descanso semanal previsto en el Estatuto de los Trabajadores.

El Acuerdo señala las fiestas islámicas que, para los musulmanes, pueden sustituir a las establecidas con carácter general en el Estatuto de los Trabajadores. Dichas festividades poseen el carácter de retribuidas y no recuperables, a petición de las personas interesadas y siempre que medie acuerdo entre las partes (32).

Curiosamente, el Acuerdo reconoce como festivos algunos días que no lo son en países islámicos, como Al Hiyra (no es festivo en Arabia Saudí, Irán, Mauritania, Qatar, Senegal y Turquía); Idi Al-Maulid (no es fiesta en Arabia Saudí, Emiratos Árabes Unidos, Libia, Qatar y Turquía); y Al Isra Wa Al-Mi'ray (sólo es fiesta en Emiratos Árabes Unidos, Jordania, Irán y Omán); y Achura (sólo es festivo en Irán, Líbano y Bahrain) (33).

El Acuerdo prevé también que los alumnos musulmanes que cursen estudios en centros de enseñanza públicos (o privados concertados) estén exentos de asistir a clase y de realizar exámenes los viernes durante las tres horas dedicadas a la oración solemne y en las festividades señaladas en el Acuerdo. La única condición es que haya una solicitud expresa por parte de los propios alumnos o de sus padres o tutores. Además, la concesión de la exención solicitada no es potestativa, sino obligatoria para la autoridad académica, pues el Acuerdo dice claramente "estarán dispensados".

También se contempla la hipótesis de cambio de la celebración de exámenes, oposiciones o pruebas selectivas convocadas para el ingreso en la Administración pública, cuando la fecha de su celebración coincida con alguna de las festivas según el Acuerdo, que deberán celebrarse para los musulmanes que lo soliciten, en una fecha alternativa "cuando no haya causa motivada que lo impida".

h) El matrimonio

El único aspecto del derecho de familia islámico que tiene un cierto reconocimiento en el ordenamiento español es el de los efectos civiles del matrimonio contraído en forma religiosa islámica. El Acuerdo reconoce en su artículo 7 estos efectos civiles al matrimonio celebrado ante un imán o dirigente religioso musulmán y dos testigos mayores de edad, si los contrayentes reúnen los requisitos de capacidad exigidos por el Código Civil. Para el pleno reconocimiento de sus efectos se exige la inscripción en el Registro Civil.

Frente a lo estipulado en los acuerdos con judíos y protestantes, la persona encargada de enviar al Registro Civil la certificación que acredita la celebración del matrimonio no es el ministro de culto ante quien se prestó el consentimiento, sino el representante legal de la Comunidad, que puede coincidir, o no, con el ministro celebrante (34).

Del texto del artículo 7 se desprende que quienes pretenden contraer matrimonio en forma religiosa islámica pue-

den hacerlo sin necesidad de acudir previamente al Registro Civil para obtención del certificado de capacidad matrimonial, tal como se establece en los otros dos acuerdos, aunque lo normal y previsible será solicitarlo (35).

En el caso de no haber solicitado la certificación, basta con que, en el momento de celebrar el matrimonio, los contrayentes reúnan las condiciones de capacidad exigidas por el Código Civil. Ahora bien, en este caso, la certificación de la celebración del matrimonio (que habrá de expresar todos los datos previstos y deberá contener los requisitos formales exigidos), no será inscrita automáticamente en el Registro, sino que habrá de superar el filtro atento del Encargado del Registro, que tendrá que comprobar con especial cuidado la capacidad de los contrayentes según el Código Civil –para evitar, por ejemplo, casos de poligamia–, a través de los medios previstos en el artículo 256 del Reglamento del Registro Civil.

En el caso de que se hubiera solicitado y obtenido el certificado de capacidad matrimonial, para poder inscribir el matrimonio se exige que éste no se haya celebrado pasados los seis meses desde la expedición de aquél. Es decir, a diferencia de lo previsto para los matrimonios de judíos y evangélicos, que no pueden celebrarse si transcurrieron más de seis meses desde la obtención del certificado de capacidad, en el caso de los musulmanes el matrimonio se podría celebrar pero no inscribir en el Registro (y este matrimonio tendría efectos civiles –aunque no plenos– si se cumple lo exigido en el párrafo primero; es decir, al menos podría gozar de los efectos del matrimonio putativo).

No existe en la actualidad ningún ministro religioso islámico que pueda acreditar formalmente su condición en los términos establecidos legalmente y ello podría ocasionar un defecto de forma con incidencia en la validez del matrimonio, si bien no cabría declarar la nulidad siempre que hubiera existido buena fe en, al menos, uno de los contrayentes (36).

5. Algunas consideraciones sobre el Acuerdo y su aplicación

Así como la LOLR y las restantes normas que la desarrollan establecen lo que pudiéramos llamar –simplificando mucho– el “derecho común” en materia religiosa (37), un acuerdo de cooperación constituiría el “derecho especial”,

así como una manifestación concreta del principio de cooperación con las Confesiones establecido en el artículo 16.3 de la Constitución. Sin embargo, como ya ha comentado la doctrina, el Acuerdo no aporta demasiadas novedades sobre el derecho común en materia de libertad religiosa (38). Esta sería una primera constatación.

Otra sería la de que la aplicación del Acuerdo se ha revelado mucho más problemática de lo inicialmente esperado. Los dirigentes de las Federaciones islámicas acusan al Gobierno de falta de voluntad política. Y los representantes de la Administración se quejan de la inoperancia de la CIE que sería, según ellos, la verdadera causa de los problemas.

El Acuerdo firmado con la CIE no difiere sustancialmente de los otros dos. ¿Por qué los firmados con evangélicos y judíos funcionan razonablemente bien, y el firmado con la CIE no? En mi opinión la respuesta hay que buscarla en que el Estado ha pretendido encontrar un interlocutor institucional que representara a todos los musulmanes de España, aplicando criterios y parámetros provenientes de las Confesiones tradicionales. Y la realidad es que no existe esa representación institucional, ni en España ni en ningún país. Y como no existía, hubo que inventarla. Esa invención fue la CIE.

6. La Comisión Islámica de España

Según sus propios estatutos, la CIE es una entidad islámica, con personalidad jurídica propia que se constituyó para la negociación, firma y seguimiento del Acuerdo de cooperación con el Estado. Se trata pues de una entidad creada con una finalidad instrumental, casi administrativa (si bien los estatutos reconocen que se propone también “impulsar y facilitar la práctica del Islam en España, de acuerdo con los preceptos del Corán y de la Sunna”) (39). Pero esta Comisión no es propiamente hablando una confesión o comunidad religiosa, como parece exigir la letra de la LOLR, sino una Federación de federaciones. Hay que hacer notar, además, que no todas las Comunidades islámicas legalmente registradas están integradas en la CIE (40).

Sus órganos rectores son la Comisión Permanente y la Secretaría General. La Secretaría General está compuesta por dos secretarios generales, designados por cada una de las federaciones que, hasta hace poco, han coincidido con sus respectivos presidentes. Se prevé también que, por cada diez Comunidades adheridas directamente a la CIE

(no integradas en las dos federaciones constituyentes), pueda nombrarse otro secretario general que las represente. Esta hipótesis no se ha verificado todavía (si bien ha habido peticiones en este sentido que, o han sido denegadas o ni siquiera se han contestado). Sus principales competencias son ostentar la representación legal de la CIE, convocar la reunión de la Comisión Permanente y refrendar mancomunadamente las certificaciones y acreditaciones necesarias.

El otro órgano colegiado es la Comisión Permanente compuesto de forma paritaria por seis miembros, tres por cada federación. Por cada diez Comunidades adheridas directamente a la CIE, se puede nombrar una representación común formada por tres personas. Sus principales competencias son el nombramiento de los secretarios generales, la admisión de nuevas Comunidades y la modificación de estatutos. La Comisión Permanente debe reunirse, al menos, una vez al año y toma sus decisiones por mayoría absoluta de sus miembros, previo el acuerdo también mayoritario de los representantes de cada federación (y, en su caso, el de los representantes de las agrupaciones de diez Comunidades). Es decir, o existe acuerdo entre las dos federaciones o no hay decisión posible.

Dado que hasta el momento no se ha verificado la hipótesis de vinculación directa de ninguna Comunidad, la organización resulta perfectamente paritaria entre las dos federaciones. Hasta el domicilio social es doble (41). El problema estriba en que si el entendimiento entre las partes no es bueno, el funcionamiento puede resultar francamente complicado. Y eso es lo que ha sucedido exactamente con la CIE.

EL Presidente de UCIDE, Riay Tatary, sirio de origen nacionalizado español, ha mantenido siempre excelentes relaciones con las sucesivas Administraciones españolas por su talante pacífico y negociador. Es miembro de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa desde su constitución en 1981, y ha sido condecorado con la Encomienda de la Orden del Mérito Civil. UCIDE ha conseguido ser reconocida por la Comunidad Autónoma de Madrid como "referencia [...] en materia religiosa islámica" (42).

A diferencia de Tatary, Mansur Escudero, español converso, Presidente durante años de FEERI, y los miembros de su equipo (Abdelkarim Carrasco –actual presidente de la Federación–, Mehdi Flores, el fallecido Abdenur Coca, etc.) se han mostrado casi siempre muy maximalistas en sus

peticiones, y mucho más agresivos en sus relaciones con la Administración, que han resultado, en general, tormentosas (aunque también haya habido momentos de distensión y de un cierto entendimiento) (43). Por ejemplo, poco antes de las últimas elecciones generales españolas, la Presidencia de FEERI lanzó un llamamiento a todos los musulmanes españoles para que se movilizaran y votaran por el candidato del Partido Socialista e Izquierda Unida (44).

Por su parte, FEERI ha intentado siempre presentarse en foros islámicos internacionales como el verdadero representante del Islam en España (45), y hay que reconocer que, en cierto sentido lo ha logrado, puesto que ha sido admitido como observador en la ISESCO (46), como miembro de la Comisión de Coordinación y Actividades Islámicas de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI) y como observador en su Asamblea General (47).

Las dos federaciones responden a dos proyectos islámicos distintos y existe un notorio desencuentro entre sus presidentes (48) (que han sido hasta ahora los secretarios generales de la CIE). Sin el mutuo acuerdo el funcionamiento de la CIE resulta bloqueado (con todo lo que eso conlleva de cara a la aplicación del Acuerdo). (49)

a) Intentos de reforma de la CIE

El primer intento de superación del estado de cosas descrito corresponde a la reforma efectuada unilateralmente por FEERI. Su idea era dotar a la CIE de unos órganos decisorios nuevos que garantizaran su efectivo funcionamiento, con un presidente al que se otorgaban importantes competencias, un Consejo de Gobierno emanado de la Presidencia, y una Asamblea General de Comunidades, encargada de elegir al presidente.

Una asamblea en la que participaron únicamente comunidades pertenecientes a FEERI procedió al cambio de estatutos de la CIE. Dicho cambio suponía, en la práctica, la destitución del secretario general correspondiente a la otra federación y la subsunción de UCIDE en FEERI, que venía a constituirse, de hecho, en Comisión Islámica de España. Lo irregular del procedimiento motivó que no se accediera a su correspondiente inscripción en el RER (50).

El segundo intento fue realizado por la Dirección General de Asuntos religiosos (DGAR) un año más tarde. El 14 de enero de 1998 el director general invitó a los representantes de las dos federaciones a una reunión para estu-

diar de modo conjunto la reforma de los estatutos. Lo que la DGAR sugería era una refundación de la CIE, que, por un lado, dotara al Islam en España de un mínimo organizativo-institucional realmente representativo, y por otro, favoreciera unas relaciones fluidas y seguras con la Administración. A dicha reunión asistieron Tatary y Escudero, como presidentes de UCIDE y FEERI acompañados de sus respectivas delegaciones (51).

La propuesta que manejaba la DGAR sugería una organización territorial de las Comunidades islámicas, y una CIE dotada de una estructura unitaria y representativa de todos los musulmanes (52). La unidad organizativa básica era la Comunidad local, concebida como la agrupación de todos los musulmanes de una misma localidad, cuya vida religiosa gira en torno a una o varias mezquitas, gestionadas por unos dirigentes religiosos: los imanes, que se ocuparían de las funciones estrictamente religiosas (cultuales) y una Junta Directiva, que se ocuparía de las gestiones administrativas y de la labor social, educativa y de beneficencia de la Comunidad. Los dirigentes religiosos serían elegidos por la Comunidad en votación democrática.

En cada provincia donde hubiera más de una Comunidad islámica se constituiría un Consejo Islámico Provincial, y siguiendo con este esquema, se proponía también la constitución de consejos islámicos autonómicos o regionales. Los consejos provinciales elegirían a los representantes de la Asamblea General de la CIE, órgano soberano de gobierno y decisión. La Asamblea elegiría al presidente y a los vocales de la Comisión Permanente. Junto con los órganos de gobierno se proponía la creación de un consejo consultivo de ulemas, que darían su opinión sobre temas religiosos que les fueran planteados por la Asamblea o la Comisión Permanente (53).

FEERI se mostró bastante receptiva y abierta a la propuesta. No así UCIDE, que se limitó a presentar una propuesta de estatutos que reproducía prácticamente los antiguos. Tras varias reuniones, se constató la falta de voluntad de UCIDE para proceder a un cambio estatutario que respondiera a las expectativas planteadas. La pretendida reforma de la CIE duerme el sueño de los justos.

b) La división de la FEERI

El problema del funcionamiento de la CIE se ha complicado ulteriormente, con la división de FEERI, tras la dimisión

de Mansur Escudero como presidente en septiembre de 2000, tras nueve años al frente de la Federación.

La elección del nuevo presidente estaba prevista para la asamblea extraordinaria que debía reunirse en enero de 2001, según el procedimiento y los plazos acordados por unanimidad en la primera asamblea celebrada en Barcelona tras la dimisión de Escudero. Sin embargo, el 11 de noviembre fue convocada en la sede del Centro Islámico de la M-30 de Madrid una asamblea irregular que suponía un golpe de mano de cierto sector para hacerse con el control de la Federación.

Tras múltiples gestiones y propuestas con la finalidad de encontrar una solución a la crisis abierta en el seno de la Federación, el 16 de diciembre una asamblea extraordinaria de FEERI adoptó la decisión de expulsar de la Federación al Centro Cultural Islámico de la M-30, junto con otras diecinueve comunidades, por violación de los estatutos y atentar contra los fines de la asociación (54). La dirección del sector oficialista de FEERI considera que con estas medidas se ha puesto fin a la crisis. En la última semana de diciembre de 2000, tuvo lugar la elección del nuevo presidente de FEERI, según lo acordado en la asamblea de Barcelona. Abdelkarim Carrasco, hombre de confianza de Escudero, resultó elegido por unanimidad.

7. Las Comunidades como elemento básico de la organización del Islam en España

En mi opinión, a todos estos problemas, aparentemente formales o procedimentales, hay que añadir la falta de previsión sobre el desarrollo del Islam en España. De la lectura de algunos artículos del Acuerdo se recaba la impresión de que se pensaba que dicho desarrollo respondería a unos ciertos criterios territoriales.

Por ejemplo, como ya se ha comentado supra, el artículo 2.5 del Acuerdo parece contemplar la hipótesis de la existencia de una única comunidad en cada localidad, como de hecho confirma el párrafo siguiente cuando afirma que la observancia de las reglas de inhumación tradicionales “se realizarán con intervención de la Comunidad Islámica local”. Pero ¿qué sucede cuando existen varias, y pertenecen, además, a diferentes federaciones? ¿Tendrá que ceder el Ayuntamiento distintas parcelas a todas y cada una de las diversas Comunidades?

Dígase lo mismo de la asistencia religiosa en estableci-

mientos públicos, y especialmente en el caso de la enseñanza religiosa. En este último caso la previsión del Acuerdo es que ésta sea impartida por profesores designados por las Comunidades. ¿Qué sucedería si en un centro educativo los padres de los alumnos que solicitan enseñanza religiosa pertenecen a diversas Comunidades de las dos federaciones? ¿Habrá que nombrar tantos profesores como Comunidades estén representadas entre los padres o alumnos de dicho centro? Piénsese que esta situación es real en ciudades como Ceuta, Melilla, Granada, Barcelona, Valencia o Madrid.

Pero estas observaciones nos llevan a otras de más calado. ¿Qué es, en definitiva, una Comunidad islámica ante nuestro ordenamiento jurídico? ¿Una mera asociación? Les pondré algunos ejemplos paradójicos. La Comunidad An-Nisa, establecida en Madrid, cambió su sede a Granada por una decisión de su junta directiva (a un edificio donde existía ya la sede de otra Comunidad) ¿Es posible que toda una Comunidad de creyentes se traslade de ciudad de repente? O el caso de la Liga del Mundo Islámico y el Consejo Europeo de Mezquitas, inscritas como Comunidades en el RER, y que no son otra cosa que Organizaciones islámicas internacionales, pero no unas verdaderas comunidades de fieles (55).

Por tanto, habría que definir, en primer lugar qué es una comunidad religiosa islámica y comprobar que su definición es aceptable para el Islam, desde el punto de vista religioso organizativo. Para territorios donde los musulmanes son minoría, pienso que el modelo territorial es un modelo funcional, respetuoso de la voluntad de los musulmanes y no contrario a las exigencias religiosas intrínsecas del Islam.

8. Consideraciones finales

En cualquier caso, pienso que es absolutamente necesario superar la dinámica de enfrentamiento entre las dos federaciones. El Islam en España no puede edificarse a través de una lucha entre musulmanes. Todos tienen derecho a vivir la fe de acuerdo con sus propias sensibilidades, matices, proyectos concretos, etc., y ninguno puede ser excluido. Las federaciones tienen su lugar y su papel como manifestación del legítimo derecho de asociación para fines –religiosos o no– más concretos, como reflejo de distintas sensibilidades, escuelas jurídicas, orígenes nacionales, etc., pero en ningún modo pueden pretender arrogarse, cada una

de ellas por separado, la representación total de los musulmanes españoles porque, de hecho, no los representan.

Por ello, aunque pueda parecer a primera vista como una opinión “políticamente incorrecta”, pienso sinceramente que lo mejor para el Islam en España (y, por tanto, para los musulmanes), sería prescindir del Acuerdo. La experiencia ha demostrado que plantea problemas de representatividad prácticamente insolubles, que sólo conducen a enfrentamientos entre aquellos que dicen representar a los musulmanes. Considero que, con algunas reformas –ciertamente necesarias (56)–, la actual legislación común española sobre libertad religiosa podría garantizar suficientemente el ejercicio de este derecho, tanto en el plano individual como en el colectivo. Lo importante es que los musulmanes puedan vivir su fe plenamente y sin discriminaciones.

En cuanto a los posibles límites del derecho de libertad religiosa de los musulmanes, hay que reconocer que la experiencia muestra que los musulmanes en Occidente –y por tanto, también en España– se consideran discriminados porque no se les reconocen como derechos algunos aspectos que consideran dimensiones necesarias de su fe (poligamia, repudio, reglas hereditarias, la prohibición de abandonar el Islam), que suelen chocar contra nuestros principios de orden público (57)

Parte importante del proceso de integración de los inmigrantes es una clara comprensión de los principios básicos de nuestro Estado, entre los que se cuenta el principio de igualdad ante la ley: sólo existe una ley para todos, y todos son iguales ante la ley. No podemos olvidar que en los países musulmanes suele regir el estatuto personal por razón de religión y cuando los musulmanes se encuentran en minoría y fuera de tierra de Islam, de manera refleja lo que suelen solicitar, en definitiva, es que se les reconozca ese estatuto.

Precisamente porque en Occidente existe una gran sensibilidad hacia los derechos de las minorías –étnicas, religiosas, culturales–, al derecho a la diferencia, etc., es importante superar la fácil tentación del multiculturalismo, que nos pondría en trance de regresar a la sociedad estamental de la Edad Media. Y no está de más recordar en esta sede que el multiculturalismo, al unir cultura, etnia y religión, puede suponer en ocasiones una perversa y sutil trampa al ejercicio del derecho de libertad religiosa que, como afirman la Declaración Universal y el Convenio europeo para la defensa de los derechos y libertades fundamentales,

incluye también el derecho a cambiar de religión (además de proclamar la igualdad jurídica entre hombre y mujer y de todos ante la ley). (58)

Considero que el Islam necesita replantearse la situación de los musulmanes en dar-al-Harb al margen de las conocidas tensiones históricas y de los principios jurídico-teológicos tradicionales. La solución podría buscarse en esa especie de derecho natural que encontramos en la teoría de los derechos humanos, considerados como derechos que, en último extremo, provienen de la voluntad divina, en cuanto que Dios es el autor de la naturaleza humana. Respetar los derechos humanos, en la tradición cristiana y musulmana, es una forma de obedecer y honrar a Dios. Quizás, lo único que se nos exige a todos para facilitar ese encuentro entre culturas y ordenamientos jurídicos, aparentemente incompatibles, sea renunciar a su formal sacralización y esforzarnos por subrayar los valores comunes que –en mi opinión– son más numerosos de lo que, a primera vista, pudiera parecer. Ojalá se logre.

Notas

(1) El número de conversos puede cifrarse, según las estimaciones más objetivas, en unas 3.000 personas. Moreras recoge datos de distintas fuentes, que ofrecen números que oscilan entre los 1.000 y los 5.000 (cfr. J. MORERAS, *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona 1999, p. 104). El número de 25.000, ofrecido por algunos medios es manifiestamente exagerado (cfr. T. BÁRBULO, "Moderados y fundamentalistas se enfrentan por el control del Islam en España", *El País*, 30 de septiembre de 2000).

(2) Datos ofrecidos en la página web del Instituto Nacional de Estadística (cfr. www.ine.es/daco/daco42/migracion/dacoex.htm).

(3) Curiosamente esta cifra viene a coincidir con el 5% que, según Clément, suele frecuentar las mezquitas en Francia (cfr. J.F. CLÉMENT, "Identità e visibilità dell'Islam in Francia", en *VV.AA. I musulmani nella società europea*, Turín 1994, p. 105).

(4) El argumento del arraigo histórico me parece falaz. Que durante nueve siglos el Islam tuviera un notorio arraigo en la península (o en partes de ella) no quiere decir que lo tuviera en 1992, cuando se le otorgó dicho estatus: entre 1610, fecha de la última expulsión de moriscos de España, y la Ley de Libertad Religiosa de 1967, que permitió la constitución de la primera Asociación confesional musulmana después de la expulsión, existe un vacío total de más de tres siglos.

(5) Cfr. J.M. COCA, "Musulmanes en España. Crónica de una Federación", en *Verde Islam* 2, 1995, (edición digital: www.verdeislam.com/vi_02/VI_210.htm#01).

(6) Sobre el proceso de negociación del Acuerdo vid. A. FERNÁNDEZ CORONADO, *Estado y Confesiones religiosas: un nuevo modelo de relación*, Madrid 1995.

(7) Vid. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, Separatismo y cooperación en los Acuerdos del Estado con las minorías religiosas, *Granada 1994*; VV.AA., Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes, *Salamanca 1994*; J. MANTECÓN, Los Acuerdos del Estado con las confesiones acatólicas, *Jaén 1995*; VV.AA., Acuerdos del Estado Español con Confesiones religiosas minoritarias, *Barcelona 1996*; D. GARCÍA-PARDO, El sistema de Acuerdos con las Confesiones minoritarias en España e Italia, *Madrid 1999*.

(8) *En Pedro Abad (Córdoba) existe una hermosa mezquita (la primera construida de nueva planta después de la expulsión de los moriscos), perteneciente al movimiento Ahmadi.*

(9) Cfr. *El País*, 1 de octubre de 2000.

(10) Cfr. *Webislam* 95, 28 de junio de 2000.

(11) Cfr. cláusula 3ª, b) y c) del Convenio Marco de colaboración entre la Comunidad de Madrid y UCIDE, del 3 de marzo de 1998 (vid. Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado 14 [1998], pp. 895-897, y en la página web www.mju.es/asuntos_religiosos/menu_ne.htm).

(12) La anotación de lugares de culto en un Registro es una práctica que tenía carácter obligatorio en la Ley de Libertad Religiosa de 1967, pero que no aparece contemplada ni en la LOLR, ni en el Reglamento del RER.

(13) Cfr. Ley 49/1987, del 3 de noviembre, sobre Cementerios Municipales (BOE de 7 de noviembre).

(14) Cfr. ibidem, Disposición Transitoria Primera.

(15) Cfr. Real Decreto 369/1999, de 5 de marzo, sobre inclusión en el Régimen General de la Seguridad Social de los Ministros de Culto de las Iglesias pertenecientes a la FEREDE (BOE de 16 de marzo).

(16) Vid., P. LOJACONO, *Sui marchi 'religiosi': traendo spunto dagli Accordi spagnoli con ebrei e islamici*, en VV.AA. "Studi in onore di Gaetano Catalano", vol. III, Soveria Mannelli, 1998, pp. 913-952.

(17) "La Comisión Islámica de España, con sede en Córdoba, ha promovido con el apoyo de la Diputación cordobesa el sello de calidad Halal [...]. Para su gestión ha creado el Instituto Español para la Calidad Halal que será el órgano que se encargará de garantizar y proporcionar a las empresas del sector alimentario el sello de calidad Halal" (cfr. *Webislam* 47, 20 de febrero de 1999).

(18) Cfr. el art. 21.2 de la Ley Orgánica 1/1979, General Penitenciaria.

(19) En los Acuerdos con la FEREDE y la FCIE, los asistentes designados por las Iglesias o Comunidades necesitan, además, la conformidad de la respectiva Federación.

(20) Cfr. arts. 25 y 51.3 de la Ley Orgánica 1/1979, de 26 de septiembre, General Penitenciaria (BOE de 5 de octubre), y arts. 4, 11-15, 55-61, 73, 226, 230, y 233-239 del Real Decreto 190/1996, de 9 de febrero, de aprobación del Reglamento Penitenciario (BOE de 15 de febrero).

(21) Cfr. A. FERNÁNDEZ CORONADO, op. cit., pp. 92-93.

(22) Cfr. art. 78.6.9 de la Ley 18/1991, de 6 de junio, del Impuesto sobre las Personas Físicas (BOE de 7 de junio).

(23) Cfr. *Webislam* 59, 22 de octubre de 1999.

(24) Cfr. J. MANTECÓN, *L'enseignement de la religion dans le système éducatif espagnol: référence spéciale à l'enseignement religieux évangélique et islamique*, VV.AA. (coords. F. MESSNER, A. VIERLING) "L'enseignement religieux à l'école publique", Estrasburgo 1998, pp. 119-128; J.M. MARTÍ, *La enseñanza de la religión islámica en los centros públicos docentes*, VV.AA. "El Islam en España" Cuenca 2001, pp. 135-161.

(25) Resolución de 23 de abril de 1996, de la Subsecretaría del Ministerio de la Presidencia por la que se dispone la publicación del Convenio (BOE de 3 de mayo).

(26) Cfr. art. 93 de la Ley 50/1998, de 30 de diciembre de Medidas Fiscales, Administrativas y de Orden Social (BOE de 31 de diciembre).

(27) Cfr. Orden de 9 de abril de 1999 por la que se dispone la publicación del Convenio de 26 de febrero de 1999 (BOE de 20 de abril).

(28) Cfr. J. ESPINOSA, *Sólo 18 profesores enseñan religión islámica en*

España, en "El Mundo" de 23 de febrero de 2002.

(29) Vid. http://usuarios.tripod.es/universidad_averroes/

(30) Cfr. arts. 18 y 19 del Real Decreto 557/1991, de 12 de abril (BOE de 20 de abril).

(31) Vid. R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *Tempo, lavoro e culto nei paesi musulmani* (Dossier mondo islamico 6), Turín 2000.

(32) Dichas fiestas son: Al Hiyra, correspondiente al 1º de Muharram, primer día del Año Nuevo Islámico; Achura, corresponde al 10 de Muharram; Idi Al-Maulid, corresponde al 12 de Rabiu Al Awwal, (nacimiento del Profeta); Al Isra Wa Al-Mi'ray, corresponde al 27 de Rayab, (Viaje Nocturno y Ascensión del Profeta); Idu Al-Fitr, corresponde a los días 1º, 2º y 3º de Shawwal (fin del Ayuno de Ramadán); Idu Al-Adha, corresponde a los días 10º, 11º y 12º de Du Al Hyyah (conmemora el sacrificio de Abraham).

(33) Cfr. R. ALUFFI BECK-PECCOZ, op. cit., p. 69.

(34) En el impreso aprobado posteriormente para comunicar al registro Civil la celebración de un matrimonio religioso no católico, son los representantes de las Iglesias o Comunidades quienes deben enviarlo y firmarlo.

(35) Es lo que aconseja el punto IV y la Declaración Sexta de la Instrucción de 10 de febrero de 1993, de la Dirección General de los Registros y del Notariado, sobre la inscripción en el Registro Civil de determinados matrimonios celebrados en forma religiosa (BOE de 24 de febrero).

(36) Cfr. art. 78 del Código Civil.

(37) Cfr. J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Lo statuto giuridico dell'Islam in Spagna*, en VV.AA. (ed. S.FERRARI) "L'Islam in Europa", Bolonia 1996, p. 55.

(38) Para el ámbito de las fuerzas Armadas cfr. arts. 234-244 de las Reales Ordenanzas del Ejército, 289-299 del Ejército del Aire, y 432-442 de la Armada; arts. 226 y 230 del Reglamento Penitenciario; Real Decreto 2438/1994, de 16 de diciembre, regulador de la enseñanza de la religión.

(39) Los estatutos constan de 7 artículos, lo que da idea de la debilidad de perfiles de la CIE (cfr. J. MANTECÓN, *Los Acuerdos... cit.*, págs. 143-144).

(40) En junio de 2001 había 29 Comunidades no integradas en la CIE; 84 estaban adheridas a UCIDE y 60 a FEERI.

(41) Las direcciones, ambas en Madrid, son: Anastasio Herrero 5-7 (UCIDE), y Salvador de Madariaga 3 (FEERI). En Salvador de Madariaga tiene también su sede el Centro Cultural Islámico y la Liga del Mundo Islámico, así como la mezquita de la M-30. Sin embargo, la sede real -operativa- de FEERI se encuentra en Almodóvar del Río (Córdoba), en el mismo domicilio que "Junta Islámica", una de las Comunidades de esta Federación.

(42) Cfr. cláusula 1ª, c) del Convenio Marco de colaboración entre la Comunidad de Madrid y UCIDE, cit.

(43) Cfr. Webislam 39, 2 de octubre de 1998.

(44) *Ibidem* 85, 8 de marzo de 2000.

(45) Y en foros internacionales no islámicos: en julio de 1997 Escudero intervino ante el Intergrupo del Mediterráneo del Parlamento Europeo en calidad de "Presidente de la CIE" (cargo inexistente).

(46) La Organización Islámica para la Educación, la Ciencia y la Cultura (ISESCO) y FEERI firmaron en Rabat un acuerdo de colaboración el 23 de febrero de 1998.

(47) FEERI fue admitida en la reunión celebrada en Madrid en diciembre de 1998 por la Comisión de Minorías de la OCI.

(48) Cfr. J. MORERAS, op. cit., p. 141.

(49) *Ibidem*, pp. 149-153; A. MOTILLA, *L'Accordo di cooperazione tra la Spagna e la Commissione Islamica: bilancio e prospettive*, en VV.AA. (S. FERRARI ed.) "Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle Comunità islamiche", Bolonia 2000, p. 251.

(50) La reforma de los Estatutos tuvo lugar el 7 de enero de 1997, y fueron elevados a escritura pública el 13 de enero. El día 14 solicitaron su inscripción en el RER, que fue denegada mediante Resolución de 29 de enero. La denegación fue recurrida y confirmada en vía administrativa. Pese a que se realizó la preceptiva comunicación, previa a la interposición del cor-

respondiente recurso contencioso administrativo, tal recurso no llegó a interponerse efectivamente.

(51) Cfr. *Webislam* 14, 4 de febrero de 1998.

(52) En la página web www.geocities.com/Athens/Academy/4261/estcie.htm, se ofrece el texto de la propuesta de estatutos atribuida a la DGAR.

(53) Una crítica a esta propuesta en www.geocities.com/Athens/Academy/4261/s98-018.htm.

(54) Cfr. *Webislam* 108, 19 de diciembre de 2000.

(55) "Hay otro tema que [...] nadie nunca ha querido abordar. Se trata de la existencia en el Registro de asociaciones islámicas "fantasmas", es decir asociaciones que en su día por unos motivos u otros obtuvieron una legalidad y que ahora [...] no existen en la realidad, y que meramente son herramientas en manos de algunos individuos sin escrúpulos para el mercantilismo o el politiquero barato" (cfr. M. ÁLVAREZ, Secretario de la "Asociación de Musulmanes en Córdoba" -Comunidad no integrada en la CIE-, en www.geocities.com/Athens/Academy/4261/s98-018.htm)

(56) Por ejemplo, en materia de enseñanza religiosa y de exenciones fiscales (reservadas a las Confesiones con Acuerdo).

(57) La LOLR establece claramente en su artículo 3 que el ejercicio de la libertad religiosa "tiene como único límite la protección del derecho de los demás al ejercicio de sus libertades públicas y derechos fundamentales, así como la salvaguardia de la seguridad, de la salud y de la moralidad pública, elementos constitutivos del orden público protegido por la ley en el ámbito de una sociedad democrática".

(58) Sobre la oposición de los Estados musulmanes a la inclusión de esta cláusula en el Pacto de los Derechos Civiles y Políticos y en la Declaración de 1981 sobre la eliminación de la intolerancia en materia religiosa, cfr. Z. COMBALÍA, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona 2001, pp. 172-189.

**Cristianismo e Islamismo:
trabajo en cuestión**

Introducción

El debate sobre el diálogo interreligioso lleva a reflexionar sobre el significado del diálogo en la vida diaria, y nos manifiesta como posibilidad de encuentro, y cambio de opiniones con otras personas.

Dicho en otras palabras, el diálogo representa la capacidad de compartir nuestras experiencias de vida con las personas que nos circundan.

Haciendo una analogía entre el diálogo social y el diálogo interreligioso, se comprueba una gran semejanza entre los dos. A este propósito, en el ámbito del interreligioso, el diálogo representa una oportunidad de convivencia y de trueque de ideas que va más allá de la promoción de la cultura.

De esa manera, se vuelve más fácil, la confrontación entre gran cantidad de valores, ideas, costumbres, maneras de vivir diferentes, y la búsqueda de puntos en común capaces de continuar la acción del diálogo.

Entre los factores que propician el diálogo, recordamos, además de la comprensión y respeto recíproco, de la disponibilidad para escuchar y de la colaboración, la cercanía de puntos de vista y intereses. Este último factor nos da una gran posibilidad de estudio, de análisis. Puede representar la comunión total o parcial de ideas, la semejanza de objetivos o de fundamentos.

En realidad, el objetivo de esta comunicación es intentar contribuir a las posibilidades de diálogo interreligioso, aclarando uno de los puntos de encuentro entre el Cristianismo y el Islamismo, por cuanto concierne a la concepción del trabajo.

La elección [de aspecto] del trabajo, (un punto de encuentro...) se justifica por su carácter de centralidad en la vida de las personas.

A pesar de ser el gran agente socializador, este último es otrosí el agente humanitario, para Karl Marx⁽¹⁾.

A este propósito, es necesario trazar una comparación entre La Biblia y El Corán, libros sagrados para la religión cristiana e islámica. Perspectiva: para eso es necesario hacer referencia a un lado de los aspectos más importantes de la época medieval cristiana y, por otro, varios aspectos significativos del período clásico islámico.

La Concepción del trabajo en la Doctrina Cristiana

Con el fin de entender el valor atribuido al trabajo por el mundo cristiano, regresaremos a los orígenes; a la cultura judía y a su herencia.

En esta última se encuentran contradicciones y ambigüedades en defensa tanto del trabajo como del no trabajo, sea a nivel simbólico, sea a nivel de los principios y de los textos sacros.

Ya en la Biblia, en el libro de la Génesis, se encuentran presupuestos contradictorios en relación al trabajo.

Al seguir la perspectiva precedente, se puede añadir que este libro refiere el episodio en el que Dios, acabado su trabajo como Creador, descansó. Cuenta también que el hombre ha sido creado con la intención de trabajar en el Paraíso, antes naturalmente, de ser condenado y expulsado por los pecados comitidos. Esta última relación demuestra concepciones de trabajo entre ellas bien distinguidas. En la primera concepción, se ve al trabajo como el objetivo que el hombre tiene que alcanzar para mantener una buena relación con Dios y con todas las criaturas. Lo que tiene que hacer el hombre es cultivar y mantener todo lo que Dios creó durante 7 días. Por eso Dios habría creado a Adán y siempre por la misma razón se entiende su colocación en el jardín del Edén, es decir en el lugar perfecto por excelencia. Se puede notar que, aquel momento, el trabajo no es algo que procure pena, sufrimiento o tormento.

Por esta razón, el hombre no ha sido puesto en el proyecto de la Creación como un espíritu angelical, ni tampoco como simple espectador de un paisaje paradisiaco o miserable. El hombre fue llamado para cultivar, y mantener y desarrollar la Creación.

Por tanto, el hombre fue creado según la imagen y semejanza de Dios, afirmación esta última revestida de un significado profundo.

Así, en la médula del trabajo de los humanos, se encuentra el misterio de la Creación. En este caso, la con-

cepción de trabajo judeo-cristiano no se documenta, atestigüa en la rebelión del hombre contra el divino, como se cuenta, por ejemplo, en el mito griego de Prometeo.

De acuerdo con la visión judaico-cristiana, el arte humana no es una revuelta del hombre, sino una sumisión del mismo al orden divino, que el recibió después de la organización del mundo.

La segunda concepción de trabajo en la Génesis se presenta por una condena, sobrevenida a Adán y Eva, quienes decidieron comer el fruto prohibido olvidando lo que les había ordenado.

Por consecuencia, la maldición divina prosigue y el trabajo se convierte en una de sus manifestaciones.

Es de esta manera que el hombre empieza a trabajar y tendrá que hacerlo hasta el momento de volver a la tierra o hasta el término de su vida⁽²⁾.

Lo que impresiona, me refiero a la página de la Biblia que habla de lo que hemos acabado de presentar hace un rato, y que es la consecuencia más grave del pecado original, es el hecho de que Dios había olvidado el verdadero origen humano.

Al recibir la condena divina, Adán entiende que además de ser criatura de Dios, es todavía hijo de la tierra. Esto esclarece que el trabajo representa el esfuerzo del hombre para resistir a todas las atracciones ofrecidas por la tierra; lo que significa, para Adán, poner resistencia a su origen como a su destino. En otras palabras, la Criatura se siente llamada por la tierra y a ella retorna una vez muerta.

En este contexto, como subraya Jacques Goff⁽³⁾, es posible hacer un elenco de todas las contradicciones presentes en el Viejo Testamento y también hacer una comparación con la civilización técnica.

Todas las profesiones son laudables, como por ejemplo la del agricultor, la del pastor, o la del herrero. La última de las profesiones presentadas, tiene como patrón Tubalcain⁽⁴⁾, quien hizo un bosquejo de una historia providencial de las técnicas y artes.

Sin embargo, en el caso particular de Caín⁽⁵⁾, hijo de Adán, aquel se ocupa de agricultura y que además es el fundador de la primera ciudad y inventor de los pesos y medidas, el trabajo no se desarrolla como tendría debido dado que el individuo es maldito⁽⁶⁾ y considerando que existe una condena por quien se ocupa de tecnología y economía.

Requiere atención, siempre en este contexto, la oposi-

ción que hay entre el trabajo rural y el urbano. Resalta, también, la contradicción que existe entre la vida activa y la contemplativa, contraste este último a través de Raquel y Lia⁽⁷⁾ en el Viejo Testamento y presentado por Marta y María⁽⁸⁾ en el Nuevo. Siempre en la Biblia, se encuentran ejemplos que sostienen y defienden aptitudes extrema en relación al trabajo. Es el caso de los Evangelios de Mateo y Luca, los cuales atestiguan la propuesta de abandonar-se a la Providencia en los ejemplos de los pájaros en el cielo⁽⁹⁾ y de los lirios en el campo⁽¹⁰⁾. El apóstol Paulo, por su vez, fue exaltado para ser el modelo de trabajador anual⁽¹¹⁾. Para Robert Fossier⁽¹²⁾, las condiciones sociales extremadamente humildes de Jesús⁽¹³⁾ y de sus apóstoles⁽¹⁴⁾ han sugerido a los “nuevos” cristianos, deseos de pureza, un trabajo humilde que, por severidad, habría sido loado y apto a conducir al hombre hasta Dios. Se encuentra y es dentro de esta perspectiva que la espera de una recompensa en la vida de todos los días lleva a un gran número de esclavos convertidos.

Santo Agustino⁽¹⁵⁾ da una otra visión del trabajo, manera de ver que influyó posteriormente toda la filosofía del mundo de Occidente⁽¹⁶⁾. En esta perspectiva, el teólogo católico afirmaba que la expulsión del Paraíso tuvo como consecuencia dramática la erupción del tiempo en la conciencia del hombre, senso el trabajo la figura material de la temporalidad del hombre. De esa manera el trabajo se opone al descanso. Esto, no como se entiende oponer el trabajo al descanso, sino como la inquietud se opone a la tranquilidad o el movimiento al reposo. Santo Agustino alcanza oponer el trabajo hecho por el hombre al descanso divino afirmando que el hombre encuentra solamente descanso una vez que se olvida de su deber, por lo tanto de trabajar.

Este filósofo hace una oposición entre quienes trabajan y el acto de trabajar o producir lo que sea, donde quiescere (que significa estar inmóvil) se opone a labi (verbo latino que describe los movimientos involuntarios).

De esa manera, Agustino sugiere una relación entre el trabajo y el tiempo. Luego se deduce que el trabajo no es solamente el ritmo regulado por los gestos y por las horas, la tediosa sucesión de deberes que es necesario efectuar como se fuera escrito en un calendario. El trabajo es, también, una dolorosa experiencia que transforma la temporalidad en algo de consciente. Finalmente, de acuerdo con el obispo de Hipona, la fatalidad del trabajo coincide con la inserción del hombre en la historia, de que el pecado origi-

nal es el comienzo. En esta perspectiva el hombre trabaja condicionado por el tiempo, considerando el hecho de que nos permite definir el trabajo como miseria de los hombres, como algo que nos condena a una situación de pobreza. A este propósito se puede considerar revolucionario el ejemplo de adhesión voluntaria al trabajo manual de los monjes.

En las "Santas Reglas", dichas por San Benito de Nursia⁽¹⁷⁾ a las primeras comunidades religiosas del siglo VI, se subraya el precepto "ora et labora". Este precepto, reza y trabaja, tuvo importancia y influyó sobre la manera de concebir y vivir el trabajo. Los monjes Benedictinos, por la necesidad de salvar el alma del ser humano y por la voluntad de aproximar el mismo a Dios a través del trabajo, aplican el precepto para intentar apoyar al hombre en la reconstrucción de una Europa hace mucho tiempo decaída. En este contexto el trabajo se convierte en un modo para expiar los pecados, además para castigar al cuerpo y mortificar al orgullo. Aquí el modelo del trabajador era el de Deus Artifex y solamente el opus manum (trabajo hecho con las manos) podía combatir las tentaciones del cuerpo, cualquiera que fuese su manifestación.

Mirando a la historia podemos comprobar una evolución del concepto de trabajo; presentado en la Biblia⁽¹⁸⁾ como medio de penitencia se convierte en instrumento que salva y rescata. es importante subrayar que esta ascensión del trabajo como valor social depende y se justifica a través nuevos tipos de trabajadores emergentes. Quien seguía este nuevo modelo eran los monjes, personas estas que solían trabajar en sus monasterios, figuras que vivían en contextos aptos para la creación de nuevas ocupaciones⁽¹⁹⁾.

Con la llegada de la Reforma religiosa en el siglo XI, esta manera de ver conoció una transformación; a partir de ahora se ve al trabajo como a la sola manera de obedecer a Dios y de conducir al hombre fiel a Dios. De acuerdo con este pensamiento, el esfuerzo para llegar a lo que hemos presentado hace poco es considerado como la fuente de liberación de cada uno.

Vigorizaron el valor del trabajo y con él también su significado. En este contexto mantenerse con lo que el trabajo daba fue una manera de servir a Dios. Las profesiones se convirtieron en vocaciones y el trabajo en camino de salvación. Según el pensamiento protestante de Martin Lutero⁽²⁰⁾ trabajar intensamente, con ardor y abnegación equivale a cultivar la virtud. Siempre en el ámbito del protestantismo, Max Weber⁽²¹⁾, subraya el hecho de que el trabajo es con-

siderado una especie de ejercicio de mortificación.

A este propósito Weber considera al Calvinismo el punto último de un proceso empezado con el Hebraísmo, religión ésta que, juntamente al pensamiento de los griegos, rehusa los medios mágicos como por ejemplo la superstición. Este es un punto donde existe un contraste con la religión católica para ella conservar, todavía hoy, la absolución de los sacerdotes. En este cuadro el trabajo es para el Calvinismo algo palpable, algo capaz de substituir otras explicaciones que tienen que ver con la posibilidad de alcanzar la salvación del alma. Se puede afirmar, en esa manera, que el dogma de la predestinación divina en relación al trabajo se refuerza con la doctrina de Juan Calvino⁽²²⁾.

Si antes el trabajo era interpretado como castigo, desde aquel momento se convierte y representa una vocación, en la que no tiene importancia el tipo de trabajo que el individuo hace, sino el valor dado a la justicia.

Partiendo de las ideas de Lutero, Weber demuestra que los oficios⁽²³⁾ adquieren un significado de profesión y que además la noción de vacación es secularizada, pasando, por lo tanto, aquella que era la frontera teológica. De esta manera, la vida moral mística se vuelve racional. El protestantismo da las condiciones para una ética de trabajo donde el dicho común⁽²⁴⁾ "máos desocupados, oficina do diabo" se transforma en una regla moral.

En este contexto, si un verdadero cristiano quiere debe seguir un conjunto de reglas de conducta⁽²⁵⁾. Reglas en que el trabajo es una obligación moral y todavía un potente agente que racionaliza la actividad económica, generadora de lucro. Siguiendo este principio, Weber afirma que el trabajo sirve para ganar dinero, dinero que servirá para que sea posible trabajar y emplear.

La consecuencia de esta transformación se percibe todavía hoy, cuando el ser humano sabe que tiene que trabajar y por lo tanto producir. Resumiendo se decide de ser monje no por una razón de creencia sino por razones de autoridad.

El concepto de trabajo en el Cristianismo conoce una nueva y importante transformación y todo esto con el nacimiento de la doctrina social de la Iglesia Católica (siglo XIX). En esta perspectiva, la Rerum Novarum, encíclica publicada por Leone XIII, en 1891, ve al trabajo como expresión del hombre. Según el Sumo Pontífice, el estado tiene que apoyar el trabajo y tiene que dirigirlo a través de la justicia y de los principios de igualdad para que este último, el trabajo

claramente no se convierta en una simple mercancía. Este acontecimiento contribuyó a la realización de un dialogo entre la comunidad catolica y la recién nacida clase obrera⁽²⁶⁾.

La concepción del trabajo en la doctrina del Islamismo

Como se ha recurrido al pensamiento judaico para la comprensión de los principios de la religión cristiana, así intentamos aproximarnos al pensamiento islamico através de la cultura arabe pre-islamica⁽²⁷⁾.

Con respecto a lo que hemos dicho ante, es importante subrayar que la cultura arabe pre-islamico llega de la de los beduinos. La característica fundamental de esta realidad cultural es la solidaridad que existe entre todas las tribus que la constituyen. Mientras al norte de la Península arabi-ca vivian los sarracenos⁽²⁸⁾, los árabes del sur tenían relaciones con civilizaciones cuyos orígenes eran bizantinas y persas. En esta región, donde se hablaba también grego y arameo, vivian cristianos, árabes y judíos.

Louis Gardet⁽²⁹⁾ afirma que el Islam, además de ser una religión, es también una comunidad y una cultura. Se puede decir que la vida de los musulmanes es una vida de comunión, condición esta que requiere una organización y una buena relación entre todos lo que la constituyen.

Son varios los elementos que ponen en común la religión cristiana y la islámica y que se refieren a la cuestión del trabajo.

Entre estos factores se distingue la idea de la Creación del hombre. Al comienzo el Alcorán se aproxima mucho a las narraciones y cuentos de la Biblia. A este respecto, sea para el cristianismo, sea para el islamismo, Adán había sido creado con la arcilla para luego ser plasmado por Dios.

Lo que diversifica la una de la otra religión son las alusiones a la capacidad de reflexión (fikr) y al intelecto humano (lubb), propiedades estas que el hombre tiene que utilizar para vivir en plenitud su comunión con Dios⁽³⁰⁾.

Estas alusiones, de acuerdo con quien se ocupa del estudio del Acorán, convidan a la adquisición de la consciencia esta que llevará al hombre a vivir según la palabra y los preceptos de indicados por Dios. Siguiendo esta consideración, el libro sacro del islamismo prosigue su exposición explicando que el hombre musulman, representante de Dios, recibió la tierra con la obligación de organizarla y tra-

bajarla según lo que la razón y la reflexión sugería⁽³¹⁾.

El mundo musulmán conoció también a la esclavitud. Esta última ya existía en la sociedad árabe pre-islámica y permaneció hasta unos años⁽³²⁾. En el Alcorán⁽³³⁾ se mantiene la condición jurídica de los esclavos, dado que la mentalidad de aquella época aceptaba esta condición como anteriormente la habían aceptado las comunidades de los cristianos⁽³⁴⁾.

En la legislación islámica, todavía, al esclavo eran reconocidos unos derechos⁽³⁵⁾, beneficios que no tenían nada con la res del derecho romano, la cual daba al dueño de los esclavos la autoridad de decidir. Entre los siglos VIII y XIII de la Edad Media, se desarrolló el periodo clásico del pensamiento islámico. Durante este periodo, en la realidad islámica, las profesiones eran aseguradas por unas organizaciones bien estructuradas, cuyo objetivo era el de transmitir un código de honor profesional. En este sistema de organización existían profesiones honradas y otras corruptas.

La sociedad musulmana se dividía según las diferentes categorías sociales: frequentadores de palacio y comandantes de ejércitos, religiosos, humanistas entre los cuales literatos, copistas, y funcionarios; propietarios de tierra y mercantes; la categoría de los estudiantes; los artesanos y los comerciantes; el pueblo que se ocupaba de profesiones poco consideradas y al final aquella parte de los ciudadanos que no tenía ninguna ocupación.

Si la sociedad islámica está compuesta por todas aquellas categorías económicas y sociales hace poco presentadas, la realidad social cristiana⁽³⁶⁾ está caracterizada por los oradores (quien se dedicaba a la oración), los bellatores (quien se dedicaba a la defensa) y los laboratores (quien hacía trabajos humildes). En el periodo clásico islámico las profesiones se dividían en dos categorías. La primera subdividía los trabajos entre los honrados y los dignos. A esta categoría pertenecían el artesanado y la actividad comercial. Todas las otras profesiones, no obstante eran necesarias, eran consideradas poco dignas⁽³⁷⁾. Esta cosa, claramente, limitaba el trabajo⁽³⁸⁾. Quien, por ejemplo, se ocupaba de la preparación y del comercio de la piel, no podía entrar en la ciudad y, por lo tanto, no podía comerciar su producto. En esta situación de segregación, existen también trabajos humillantes, como por ejemplo el lavaje y la tintura de los tejidos. En este último el desprecio llega de la opinión que se tiene sobre los trabajos manuales.

En esta perspectiva se intentaba también de convertir

un tipo de trabajo en una profesión reutilizable. Es en esa manera que el joyero⁽³⁹⁾ conquista su prestigio social. Será siempre en esta perspectiva que el buen resultado obtenido en ámbito profesional será también la posibilidad de vivir de manera digna en la realidad contemporánea, resgatándose así de la situación de pobreza.

Dentro de todas las profesiones posibles se distinguen las llamadas "pequeños trabajos", que eran muchos en las ciudades musulmanas. Entre estos había: quien carregaba el agua, quien limpiaba las calles, quien se ocupaba de guardar a los burros. Existía, todavía, la posibilidad de trabajar como empleado en una empresa del estado. Estas empresas, producían armas, moneda, tejido precioso para los nobles y trabajos públicos. Existía además, un grupo que no pertenecía a ninguna de las clases anteriores; se trataba de unas personas sin trabajo ni morada.

Durante la época clásica islámica el desarrollo del trabajo sucediase dentro del día en momentos bien definidos. Esto da la posibilidad a quien trabaja por el día de tener unos espacios para sí mismo y de tener una vida social más participativa, considerando que son los trabajadores quienes se ocupan de mantener viva la política y todas las expresiones de una realidad, cual puede ser la de una ciudad.

Es, todavía, importante hacer una distinción entre lo que ocurría en el mundo islámico y en el cristiano del punto de vista de la organización del trabajo. En efecto, mientras en la sociedad musulmana las organizaciones de trabajo eran controladas por el Estado, en la realidad cristiana quien se ocupa de organizar la vida profesional son estructuras autónomas.

De acuerdo con Maxime Robinson⁽⁴⁰⁾ la estructura económica de la época clásica islámica no se puede identificar con la europea del pre-capitalismo o del feudalismo.

Es, al contrario, una estructura que presenta todos los elementos hace poco mencionados.

Según Von Grunebaum⁽⁴¹⁾, el Islamismo es una civilización urbana, donde la escritura prevalece sobre el empleo de la espada, así como el hombre docto prevalece sobre el campesino. Siendo una sociedad con impronta económica sería también necesario presentar los aspectos relacionados a la práctica de la usura.

El Islamismo dice que Dios ha donado la tierra a los hombres. Claramente, dentro de esta consideración, el hombre comienza a explorar la realidad en que vive respetando las leyes divinas. Es discutible lo que puede acontecer.

La búsqueda de todo lo que ofrezca algo de material y tangible puede llevar a abusos. La busca de dinero o de poderlo obtener no es nada de peligroso porque es un derecho humano lo de ganar para garantizar la sobrevivencia a sí mismo y a su familia. A este propósito recordamos el Profeta, quien ante de recibir su Revelación trabajó como mercante.

La prohibición del Corán del riba, o sea, de la usura entendida como préstamo de dinero a interés, ha sido conservada⁽⁴²⁾. En verdad, existen para multiplicarse los hyal, estratagemas que sirven para justificar lucro llegado de unos instrumentos de usura.

El Islamismo, mantiene una idea: el practicante devoto conduce una vida de mercante honesto. Para la tradición islámica, en el día del juicio final, el honesto comerciante estará al lado de los mártires. En efecto son de verdad la deshonestidad y la injusticia lo que arruina la sociedad.

Como he dicho antes, la gran característica del pueblo de los beduinos, principal agente de la formación del mundo árabe, es la solidaridad existente entre las diferentes tribus.

Estra característica puede ser entendida como una cosa intermedia que enlaza entre sí los principios de la ética económica, particularidad ésta que para Henri M. Laoust apud Gardet⁽⁴³⁾ se desenvuelve espontáneamente para los musulmanos, por cuanto concierne la solidaridad y comunidad.

El autor dice, todavía, que en la ética musulmana el deber de solidaridad y ayuda no se limita al ambiente familiar, a la corporación o a la profesión, sino a la cuestión de la producción y consumo de bienes.

En esta perspectiva, el campesino o el artesano no tiene que considerar adversarias las personas a quienes vende el fruto de su trabajo, dado que según este principio, ellos son colaboradores. Es por todas estas razones que no puede subsistir una lucha entre las diferentes clases sociales.

Diferencias entre las concepciones de trabajo en las doctrinas cristiana y islámica

Confrontando el Medioevo con el periodo clásico islámico, se percibe en la estructura de las mismas con respecto al trabajo. Si el centro de la vida de los cristianos del Medioevo es caracterizada por la contemplación y por la vida en el campo, para los islámicos es caracterizada por la

actividad comercial y por la vida en las ciudades. Resumiendo, la vida de estas dos sociedades reflexiona los tipos de trabajos desplegados.

Durante el Medioevo, el otium era el simbolo de riqueza y de verdadera fe, mientras el negotium representaba la actividad, que era vulgar y no digna de las clases mas elevadas. Una representación del trabajo que llega de la tradición judaica⁽⁴⁴⁾ y de la difusión del trabajo servil. Siempre durante el Medioevo los cristianos deseosos de la purificación ven el trabajo como una posible forma de aproximación a Dios. Entre los siglos VIII y IX, el trabajo obtiene reconocimiento y se trasforma en elemento clasificador de la sociedad tripartita. Todavía el modelo de tolerancia se consolida solo durante el siglo XII⁽⁴⁵⁾. Esto se consolidó cuando los pensadores de la época entendieron que el lucro era y podía volverse in periculum sortis et ratio incertitudinis y in damnum emergens et lucrum cessans. De esa manera se abre el camino para la salvación del comerciante, o sea, del reconocimiento de su actividad y trabajo.

Al contrario, el mundo islamico valora la capacidad intelectual y creativa del hombre.

Todavía, las utilidades, los beneficios del trabajo no dependian de la capacidad del ser humano sino de la voluntad de Dios.

Gardet⁽⁴⁶⁾ dice que la civilización musulmana nunca se ha dedicado al ahondamiento de sus raizes en el campo, dedicandose siempre a la profesiones tipicas de un ambiente cual era el de la ciudad⁽⁴⁷⁾.

En esta manera, el comercio es la parte central de la sociedad musulmana, factor que favorece el desarrollo de la vida social y política⁽⁴⁸⁾.

En pocas palabras se puede afirmar que el significado del mundo cristiano es vivir para trabajar para servir a Dios, mientras en el mundo islamico es trabajar para vivir y vivir para servir a Alá.

Conclusión

Lo intuido de esta relación es lo de subrayar los puntos convergentes entre el cristianismo y el islamismo, claramente respecto al trabajo. En esta perspectiva, se puede decir que ya una comunión de ideas empezó en la concepción de la Creación del hombre. Para ambas religiones, Adán ha sido creado y modelado por Dios, que dejó la tie-

rra al hombre.

En el Medioevo y en el periodo clasico islamico, existian muchas profesiones consideradas prohibidas. Dentro de este cuadro, el mundo cristiano añadió aquellas profesiones que podian favorecer la práctica de los siete capitales⁽⁴⁹⁾. De la misma manera, el universo islamico, consideraba impuras todas las actividades realizadas con material impuro o que seguia ideas o dogmas del Acorán.

Lo mismo pasó con los pecados condenados por la iglesia cristiana, pecados o faltas que claramente tenia algo que ver con el trabajo: la avaricia, falta de caridad por los oratores; la soberbia, orgullo por los bellatores y la gula, codicia por los bienes materiales de parte de los laboratores⁽⁵⁰⁾. La comunidad islamica de aquella época reprochaba a los religiosos la hipocresía; a los humanistas y literatos la libertad intelectual; mientras la falta más grande hecha por los mercantes era el sedeo para todo lo que significaba lucro⁽⁵¹⁾. Dentro de esta perspectiva existe una relación entre los siete pecados capitales del mundo cristiano y la censura de los musulmanes. Otro punto en comun es la condena de la usura y la lucha para que esta forma de ganancia acabasse de existir. Fue, todavía, la manera de oponerse a la usura que desenvolió el comercio. En el Medioevo el comercio aumenta y con el el rol de la ciudades a daño de la tierra y de quien la trabajaba⁽⁵²⁾.

A propósito de relaciones entre las realidades religiosas hace poco presentadas, Massignon apud Gardet⁽⁵³⁾ quien había ocupado de difundir la técnica bancaria en el mundo de los cristianos fueron los musulmanos.

Notas

(1) Reproducido de Marx. Contribuição à crítica da Economia Política. Trad. por Florestan Fernandes. São Paulo: Flama, 1946. In: Ianni, O. Karl Marx: Sociologia. São Paulo: Ática, 1979, p. 62-65.

(2) se vea Génesis 3, 19.

(3) Le Goff, J. Tempo della chiesa e tempo del mercante. Torino: Einaudi, p. 79.

(4) se vea Génesis 4, 22.

(5) Ibidem, 4,2; 17-21.

(6) Ibidem, 4,12.

(7) Ibidem, 29,9-17.

(8) se vea Lc 10,38-42

(9) se vea Mt 6,26.

(10) se vea Lc 12,27.

(11) se vea At 18,3; 20,34; Ac. 4, 12.

(12) Fossier, R. Il lavoro nel Medioevo. Torino: Einaudi, 2002, p. 12.

(13) Referido como *filius fabri*.

(14) se vea Mt 4.18-21.

(15) Agostino de Tagaste (354-430 d.C.). *Es considerado uno de los Padres de la Iglesia Latina. Sus obras más importantes so: La ciudad de Dios y Confesiones.*

(16) De acuerdo con Remo Bodei: "Agostino ha partorito la Chiesa; la Chiesa è nata dal ventre di Agostino. E non soltanto la Chiesa, ed in particolare la Chiesa di Occidente; ma anche le sue scissioni: il Protestantesimo ha origine da un ex monaco agostiniano che è Lutero. calvino ha molto mediato sul pensiero agostiniano (...)". In: Bodei, R. L'Unità, (Italia) 31 ottobre 1994, p. 8.

(17) La "Santa Regra" Regula Benedicti di San Bento, primera parte del capitulo XLVII, intitulado "El trabajo de todos los dia", texto: "O ócio è inimigo da alma; por isso os monges devem dedicar-se ao trabalho em determinadas horas e em outras, também pré-estabelecidas, ao estudo da palavra de Deus".

(18) Marilena Chauí dice que la idea de que el trabajo como deshonor no es exclusiva de la tradición judaico cristiana. Dice que esta idea está present en todos los mitos que cuentan la origen de la sociedad de los hombres. Chauí M. En: Lafargue, P. O direito à preguiça. São Paulo: UNESP, 2000, p. 11.

(19) La fundación de la primera universidad tuvo lugar en 1088 en Bologna. A esta seguiran las de Padova y Paris. Mientras en el mundo Islamico: "Mosqueés universités organiseés quelque peu comme le seront les universités médiévales de l'Occident latin: on y retrouve la vieille methode de la lectio, les disciplines enseignées selon le plan 'sept Arts' libééraux; méthodes et plans adoptés déjà par Gaule Alcuin, et qui se survivrot en Occident jusqu'en les grandes universités du XII siècle. C'est dès le X^e d'etat, rappelons-le, que l'Islâm connut, sous les hérétiques Fâtimides, l'érection de la première université".

(20) Martin Lutero (1483-1546) principal teologo del Protestantismo.

(21) Weber, M. L'etica protestante e lo spirito del capitalismo. Milano: RCS, 1997, p. 166.

(22) Teologo y reformador frances.

(23) Se encuentra en el mismo trabajo y por eso el hombre sabe que tiene que seguir a Dios.

(24) Lafargue, P. Op. Cit., p. 13.

(25) Según el Calvinismo Dios no quiere solo buenas obras sino una vida intera de buenas obras, al contrario, el Cristianismo subdivide la vida entre acciones malas y buenas.

(26) Maurizio Ambrosini e Francesco Brugnattelli dicen: "L'enciclica tentò di rompere l'isolamento con la società e la modernità, allacciando un dialogo col mondo del lavoro (...). In: Ambrosini, A. e Brugnattelli, F. Il posto di lavoro. Vissuto e attese dei lavoratori di oggi. Saronno: Monti, 2002, p. 46.

(27) "Il mondo musulmano medievale è frutto si dell'Islam, nel senso che si è detto, ma è altrettanto sicryamente l'erede del mondo tardo-antico, nelle sue varie componenti e manifestazioni. L'eredità graca è scontata: niente eccezionale che i califfi, prima occasionalmente e dall'VIII sistematicamente, tentino di ripetere testi di filosofi greci e ne commissionino le traduzioni". Amoretti, S.B. Un altro medioevo. Il quotidiano dell'Islam. Roma: Laterza, 2001, p. XIII.

(28) De aquí llega la tribu de Muhammad.

(29) Gardet, L. Gli uomini dell'Islam. Milano: Jack Book, 2002, p. 3.

(30) se vea: Alcorán 2,118,164; 6,99; 13,2-3; 24,43-54 y sobre la inteligencia se vea Alcorán, 3,190-191; 2,164.

(31) se vea Alcorán 28, 88.

(32) Es el caso de la Arabia, que logró abolir la esclavidud en 1962. Gardet, L. Gli uomini dell'Islam. Op. Cit., p. 86.

(33) se vea Alcorán 2,177; 4,92; 90,13.

(34) se vea São Paulo, 1, Ef 6,5-9.

(35) or ejemplo el esclavo se podía casar, podía tener hijos los cuales tenían la ventaja de estar siempre juntos a la madre. A este respecto se vea

Cahen, C. L'islam. Des origenes au début du l'Empire ottoman. Paris: Hachette, 2002, p. 158.

(36) *Durante el siglo IX, se empieza a considerar el trabajo como parte del destino de cada hombre. Se vea Fossier, R. Op. Cit., p. 13.*

(37) *Louis Massignon apud Gardet dice que las profesiones pocos dignas eran las que: "(...) contreviennent ou risquent de contrevienir aux lois coraniques contre l'usure, les jeux de hasar, l'usage des boissons fermentées, le sang répaddu, l'usage du porc et des bêtes impures: ainsi maquignos, crieurs publics, changeurs, recéleurs de vin, éleveurs de pigeons pour math, courtisanes, barbiers, chirurgiens, vigiles du guet, policiers, chasseurs, vindangeurs, fossoyeur, act.". In: Gardet, L. La cité Musulmane. Op. Cit., p. 258.*

(38) *Para Claude Cohen se trataba de "oficios humildes" o de "oficios de mala fama" Cahen, C. Op. Cit., p. 123.*

(39) *Para Biancamaria Scarcia Amoretti: "L'orafo ha una posizione importante. Lavora metalli preziosi e deve possedere una grande perizia" Amoretti, S.B. Op. Cit., p. 108.*

(40) *Robinson, M. Islam et Capitalisme. Paris: Le Seuil, 1996, p. 81.*

(41) *Von Grunebaum, G.E. L'identité culturelle de l'Islam. Paris: Gallmard, 1973, p. 5.*

(42) *se vea Alcorán 3, 130; 2, 275; 2, 198.*

(43) *Gardet, L. La cité Musulmane. Op. Cit., p. 382.*

(44) *El trabajo es la maledición por Dios para la primera familia que vivió en la tierra.*

(45) *Fossier, R. Op. Cit., p. 16.*

(46) *Gardet, L. La cité Musulmane. Op. Cit., p. 219 y 310.*

(47) *Además del gusto de viajar, hay la tradición de ser un pueblo nómade.*

(48) *Gardet, L. Gli uomini dell'islam. Op. Cit., p. 130-131.*

(49) *Méda, D. Le Travail: une valeur en voie de disparition. Paris: Flammarion, 1995, p. 55-56.*

(50) *Fossier, R. Op. Cit., p. 14.*

(51) *Gardet, L. Gli uomini dell'Islam. Op. Cit., p. 120.*

(52) *En este contexto San Tomaso Aquino desenvolve una función muy importante, presentando la idea de la utilidad comun. Se vea Méda. Op. Cit., p. 56-57.*

(53) *Gardet, L. La cité Musulmane. Op. Cit., p. 219.*

El hombre perfecto y la dignitas hominis en el Islam

Suele ser lugar común que fueron los hombres del Renacimiento los que descubrieron el concepto de la dignitas hominis. Eugenio Garin afirmó hace más de medio siglo que la Oratio de hominis dignitate del humanista italiano Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) podía ser considerada como "el manifiesto del Renacimiento"⁽¹⁾. La obra del Mirandolano pretende ser una exaltación del hombre como realidad suprema de la naturaleza, lleno de dignidad y de nobleza, una enunciación programática de la visión antropocéntrica que se impuso a partir del Renacimiento y que dejó definitivamente apartada la visión teocéntrica del universo en la que se habían formado los hombres medievales.

Aunque precedido por toda una literatura en la que se exaltaba al ser humano, tales como el *De nobilitate* de Poggio Bracciolini, el *De dignitate et excellentia hominis* de Giannozzo Manetti, el *De vera nobilitate* de Platina o el *De nobilitate animae* de Cristoforo Landino⁽²⁾, en las que se elogiaban las cualidades morales e intelectuales del hombre, sin embargo no dejan de sorprender las palabras con las que el ilustre humanista de la Mirandola comienza su Oratio: "Honorabilísimos Padres: En los escritos de los árabes he leído el caso del sarraceno Abdalah. Preguntado sobre qué era lo más digno de admiración que aparecía en esta especie de teatro del mundo, respondió: "Nada más admirable que el hombre"⁽³⁾.

Palabras que ciertamente se nos revelan como paradójicas, porque nos muestran al humanista inspirado por los árabes, término éste que en la época en que él escribía, finales del siglo XV, era sinónimo de "musulmán", esto es, de miembro de la religión islámica. De esta manera, el Islam parece haber sido una de las fuentes que sugirió a Pico de la Mirandola su idea de la excelencia y dignidad del hombre. A través de los textos árabes e islámicos, Occidente recuperó ese concepto por el que se caracterizó el hombre a partir de entonces, aunque el mismo Occidente ha olvidado este hecho, despreocupándose de conocer lo que el

Islam aportó a su propia cultura. A propósito de la afirmación de Pico, se plantean algunas cuestiones: ¿Acaso el Islam ha sido defensor de la grandeza y nobleza del hombre? ¿No parece colisionar con la idea preconcebida de que en el Islam el hombre no es más que un ser sometido a la voluntad de Dios, carente de libertad y de autonomía? ¿Fue el Islam en verdad una religión creadora de una cultura en la que la dignidad del ser humano se proclamó de manera firme y decidida?

El Islam es una religión en la que se afirman tres puntos doctrinales como creencia. En primer lugar, como principio radical y fundamental, el reconocimiento de la existencia y unicidad de Dios, esto es, de un Ser divino, único, perfecto y eterno, el Creador (al-jâliq) del universo, constantemente afirmado en el texto revelado: "Es Dios, el Creador, el Hacedor, el Formador. Posee los nombres más bellos. Lo que hay en los cielos y en la tierra le glorifica. Es el Poderoso, el Sabio" (Corán, 59,24).

El Islam se caracteriza por su monoteísmo absoluto: el Dios único es creador de todo, causa de todo, origen del tiempo y de las creaturas. En el Corán, el universo tiene un valor de signo, de aleya, que alude y señala al Creador mismo.

En segundo lugar, la afirmación de la creación misma y del hombre como ser creado por Dios. En la primera azora revelada a Mahoma, la 96, 1-5, Dios se presenta simultáneamente como el que crea y el que enseña, el que se revela. Se reconoce la existencia de dos órdenes de creación: los seres vivos, compuesto por los vegetales y los animales, y los seres no vivos, "signos" del poder de Dios. Toda ella está sometida a Dios: "Quienes están en los cielos y en la tierra se someten (aslama) a Dios voluntariamente o a la fuerza (taw^{an} wa-karh^{an})" (Corán, 3,83).

Nada escapa a la omnipotencia divina, por lo que de toda la creación se puede decir que es muslim, esto es, musulmana. Sin embargo, sólo un ser de toda la creación es el único que puede someterse de manera voluntaria: el hombre, que es considerado como el ser creado superior. Es un universo presentado como cosmos, como orden, que se está desarrollando; por tanto, es dinámico y está dotado de las leyes que Dios le ha dado.

En este universo y por encima de esos dos órdenes está el hombre, el ser más excelente que Dios ha creado. Es el centro de la creación, aquella creatura que ha merecido la predilección divina por encima de todos los

demás seres creados, incluidos los ángeles. "Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: "Voy a crear a un mortal de barro arcilloso, maleable, y, cuando lo haya formado armoniosamente e infundido en él de mi Espíritu, caed prosternados ante él", todos los ángeles, a una, se prosternaron, excepto Iblis, que rehusó unirse a los que se prosternaban" (Corán, 15,28-31).

El hombre es considerado sucesor o vicario de Dios en la tierra, dándole una capacidad intelectual de la que carecen las otras creaturas sobre la tierra, porque el hombre es presentado con la capacidad de descubrir las propiedades de las cosas, sus relaciones y sus leyes, y con la potestad de actuar para alcanzar su fin. "Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: "Voy a poner un sucesor en la tierra", dijeron: "¿Vas a poner en ella a alguien que corrompa y derrame sangre, siendo así que nosotros celebramos Tu alabanza y proclamamos Tu santidad?". Dijo: "Yo sé lo que vosotros no sabéis". Enseñó a Adán los nombres de todos los seres y presentó éstos a los ángeles, diciendo: "Informadme de los nombres de éstos, si es verdad lo que decís". Dijeron: "¡Gloria a Tí! No sabemos más que lo que Tú nos has enseñado. Tú eres, ciertamente, el Omnisciente, el Sabio" (Corán, 2,30-32). "Él es Quien os ha puesto como sucesores (jalâ'if) en la tierra y Quien os ha distinguido en categoría a unos sobre otros, para probaros en lo que os ha dado" (Corán, 6, 165).

Todo cuanto fue creado, lo hizo Dios para el hombre: "Él es Quien creó para vosotros cuanto hay en la tierra" (Corán, 2,29). "Dios es Quien ha creado los cielos y la tierra y ha hecho bajar agua del cielo, mediante la cual hace brotar frutos para sustentaros. Ha sujetado a vuestro servicio las naves para que, por Su orden, surquen el mar. Ha sujetado a vuestro servicio los ríos. Ha sujetado a vuestro servicio el sol y la luna, que siguen su curso. Ha sujetado a vuestro servicio la noche y el día. Os ha dado de todo lo que Le habéis pedido. Si os pusierais a contar las gracias de Dios, no podríais enumerarlas. El hombre es, ciertamente, muy impío, muy desagradecido" (Corán, 14,32-34).

El tercer principio tiene que ver con la escatología, con este destino del hombre. Toda la historia humana debe concluir el día del Juicio Final. Es un día que vendrá anunciado por el cataclismo, para el que hay que estar preparado: "Cuando el cielo se hienda, cuando los astros se dispersen, cuando los mares sean desbordados, cuando las sepulturas sean vueltas al revés, sabrá cada cual lo que hizo y lo

que dejó de hacer" (Corán, 82,1-5).

Ese día todo hombre será recompensado o castigado. La vida del hombre es explicada entonces como un peregrinar hacia su salvación, que se encuentra en Dios. La peregrinación a La Meca cobra, de esta manera, significado: es un recordar al hombre que su vida en este mundo no es más que mero tránsito para el otro, no es más que un caminar en busca de la vida futura. Todo hombre tiene asignado un fin que le impulsa hacia la eternidad. El Corán abre a cada uno la perspectiva de un destino eterno: "Dios ha prometido a los creyentes y a las creyentes Jardines (wa'èada Allâh al-mu'minîn wa-l-mu'minât `annâtin) por cuyos bajos fluyen arroyos, en los que estarán eternamente, y viviendas agradables en los Jardines del Edén" (Corán, 9,72).

El hombre, por tanto, es el ser sobre el que gira toda la creación, por lo que está dotado de grandeza y dignidad. Pero grandeza y dignidad perderían toda su razón de ser si el hombre no fuera libre e independiente. ¿Cómo explicar entonces el poder de Dios, cuya omnipotencia parece oponerse a la libre acción humana? ¿Es realmente libre el hombre?

Ciertamente, numerosos pasajes del Corán afirman que Dios es todopoderoso, que es el creador de los actos humanos, que es el único capaz de hacer lo que quiere, causa absoluta y única de todo acontecer: "Di: "Sólo podrá ocurrirnos lo que Dios haya predestinado". Él es nuestro Dueño" (Corán, 9,51). "Quien posee el dominio de los cielos y de la tierra, no ha adoptado un hijo, ni tiene asociado en el dominio, lo ha creado todo y lo ha determinado por completo" (Corán, 25,2).

La lectura de estos textos dio lugar a la pronta aparición de un movimiento que sostenía la completa determinación del hombre, predestinado por Dios, a quien pertenece todo poder. Fueron los Ýabaríes los defensores de la opinión de que el hombre no tiene libertad ni ningún tipo de participación en sus propias obras.

Sin embargo, es esencial que se comprenda que el Corán afirma también el libre albedrío del hombre. Comienza prohibiendo toda imposición forzada del Islam a los no musulmanes y en lo que concierne a la tolerancia religiosa, el Corán es muy preciso: "Ninguna coacción en la religión" (Corán, 2,256). "¡Oh gentes! Ciertamente la verdad os ha llegado de vuestro Señor. Por tanto, quien está en el buen camino no es más que por sí mismo; quien se extravía, no se extravía más que para su propio detrimento" (Corán, 10,108).

Así, el Corán cree en el libre arbitrio, concebido como la libertad reconocida a cada uno de elegir, sea el creer o no creer, sea el hacer el bien o el mal, pues el precepto y la prohibición carecerían de sentido en el caso de que el hombre estuviera privado de la libertad y significaría identificarlo con el resto de la creación: "La verdad emana de vuestro Señor. Quien quiera que crea; quien quiera, que no crea" (Corán, 18,29). "¿No le hemos mostrado las dos vías?" (Corán, 90, 10). "Si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la tierra, absolutamente todos, habrían creído. Y ¿vas tú a forzar a los hombres a que sean creyentes?" (Corán, 10,99).

El hombre tiene poder (qadar) sobre sus actos; la elección que el hombre hace es la que modela su propio destino. Tal fue la doctrina que defendieron los Qadaríes, quienes respondieron a los Ýabaries afirmando que el hombre es libre y totalmente responsable de sus actos. Su doctrina fue luego desarrollada por los teólogos de la Mu'tazila, que sostuvieron que el acto humano es creación del hombre y por ello el Corán habla de la justicia de Dios al referirse a la recompensa de las acciones humanas.

El problema siguió debatiéndose en la historia del pensamiento islámico, si bien la teología islámica más reciente tiende a reconocer la dignidad del hombre manifestada en su libertad para ejecutar sus obras y ser garante de ellas, aunque reconociendo que se trata de un difícil problema ante el que se encuentra la razón humana, puesto que afirmar tal capacidad en el hombre podría entenderse como limitación de la omnipotencia divina. En el Islam, el hombre vive con la conciencia de tener una voluntad libre que le hace responsable de sus actos ante Dios, según la experiencia inmediata que de ella tiene. Sin embargo, certifica radicalmente su dependencia de la Voluntad de Dios en su incesante uso de la expresión in šā'a Allāh, "si Dios quiere", mostrando así la esencial ambigüedad en que se mueve el pensamiento islámico.

Los filósofos musulmanes mantuvieron la afirmación de la supremacía del hombre y el principio de la libertad humana. En ellos, el problema se planteó de manera acuciana desde el momento en que afirmaron que todo el universo está regido por un necesitarismo racionalista, en el que la presciencia de Dios no atiende a los acontecimientos particulares, sino al desarrollo universal del proceso causal. La predestinación no sería otra cosa que la relación de causa y efecto. Al señalar que los hombres están dotados de

razón, como facultad que le eleva por encima de cualquier otro ser creado en la tierra, hubieron de admitir que también está dotado de voluntad, siendo ésta la que permite un quehacer libre del hombre dentro de su racionalidad. Subrayan la auto-determinación, en contraste con cualquier forma de predestinación que signifique la carencia de libertad, y suponen que racionalmente se puede descubrir lo que es moralmente bueno o malo, por lo que los valores morales no dependen de la voluntad de Dios.

La libre voluntad y la libertad de acción que posee el hombre son principios afirmados por los filósofos en contra de los teólogos aġarġes, que elaboraron una concepción más moderada que la de los ŗabarġes en la que sostenġan que todas las obras del hombre son obras de Dios, pero que el hombre habrġ de responder de ellas, y en contra de los que eran partidarios de un total determinismo. Asġ lo expresó el filósofo Alfarabi: "Algunos han eliminado la posibilidad de las cosas, no argumentando desde el conocimiento primordial, sino simplemente por legislación y adoc-trinamiento. Pero su naturaleza (fiġra) les impulsa a actuar y comportarse de acuerdo con lo que esta naturaleza les dispone. Cuando sabemos algo porque estġ arraigado en nosotros, ninguna atención puede prestarse a la opinión de quienes estġn en desacuerdo porque piensan que la Ley (Ŗarġa) decreta de otra manera. El proceso de investigación en lógica y en filosofía se edifica sobre el conocimiento arraigado en nosotros o lo que se sigue de tal conocimiento, y procede a partir de él. Las premisas decretadas o que se siguen de algo decretado, o las opiniones que han sido comúnmente aceptadas (maŖhŗra) en una comunidad como siguiéndose de la opinión de un hombre cuya palabra implica autoridad entre sus miembros, no son empleadas en este proceso. En filosofía y en lógica, tales cosas son ignoradas. La existencia de posibilidad no debe ser sometida a investigación; pues nuestra naturaleza primordial nos hace claro que tenemos la posibilidad (de actuar de una u otra manera) en asuntos voluntarios, donde la elección es dejada a nosotros" ⁽⁴⁾.

Reiterando la posición de Aristóteles, Alfarabi sostiene que cuando el hombre nace sus disposiciones morales e intelectuales son puramente potenciales, por lo que son susceptibles de recibir tanto una cosa como su contraria. Esto significa que el hombre goza potencialmente de todas las perfecciones, aunque debe encaminarse al logro de ellas autodesarrollándose. El hombre es un ser en

busca de su perfección, su felicidad, que implica conocimiento y acción, saber teórico y saber práctico, ya que el hombre ha de conocer primeramente aquellas cosas por las que se consigue la felicidad y después ha de realizarlas. Por ello, se puede decir que lo que Alfarabi en primer lugar y otros filósofos islámicos, como Avempace, perseguían era la idea del hombre perfecto y completo (al-insân al-fâ'il wa-l-kâmil) en todos sus aspectos ⁽⁵⁾.

La noción del Hombre Perfecto (al-insân al-kâmil) fue desarrollada en el pensamiento islámico de una manera muy especial entre los gnósticos y místicos, como resumen de una concepción el hombre en la que éste aparece dotado de una dignidad excelente, como el ser principal de la creación. Fue una idea que estaba presente en otras fuentes que han influido en el pensamiento musulmán, tales como la gnosis griega, el hermetismo y el neoplatonismo; o la concepción maniquea e irania del Primer Hombre, modelo de la humanidad, que cumple una función cósmica y no sólo redentora y salvífica⁽⁶⁾. En la Teología del Pseudo-Aristóteles se habla igualmente del Hombre Primero, a cuya imagen está hecho el hombre sensible, y se le muestra dotado de sentidos más fuertes, más manifiestos y más claros que los del hombre sensible ⁽⁷⁾.

Pero también la Alquimia, que tan profundamente estaba penetrada de la noción del Hombre Perfecto tal como se percibe en el Poimandrés, influyó en la elaboración de la idea del Hombre Perfecto en los gnósticos musulmanes. La doctrina alquímica del hombre como microcosmos se encuentra ya en los primeros gnósticos del Islam ⁽⁸⁾, quienes que afirmaron con nitidez la semejanza del hombre con la naturaleza, como se puede apreciar en el siguiente texto perteneciente a la famosa Enciclopedia de los Ijwân al-Safâ', conjunto de autores del siglo X, vinculados a los ismaelíes.: "En esta Epístola queremos recordar el significado que tiene la expresión de los sabios de que el hombre es un universo pequeño (èlâm sagîr). Decimos: Sabe que los primeros sabios, cuando consideraron este universo corpóreo con las miradas de sus ojos, presenciaron sus cosas aparentes (zawâhir) con sus sentidos, reflexionaron sobre sus estados con sus intelectos, consideraron las clases de todos sus individuos con su perspicacia y reconocieron las clases de sus particulares con su visión, no encontraron que hubiese ninguna de la totalidad de sus partes más perfecta en cuanto a su constitución y más completa en cuanto a su forma ni, en suma, más intensa en cuanto a su

semejanza que el hombre. Esto es así porque el hombre es un conjunto de cuerpo físico (*ʿasad yusmānī*) y alma espiritual (*nafs rūhāniyya*). Encontraron en la disposición de la constitución de su cuerpo imágenes de todos los seres que hay en el universo corpóreo respecto a la maravillosa composición de sus esferas, a las divisiones de sus signos del Zodíaco, a los movimientos de sus astros, a la composición de sus elementos constitutivos y sus principios, a la diversidad de sus sustancias minerales, las clases de sus especies vegetales y las singularidades de sus estructuras animales. Encontraron también que las especies de las creaturas espirituales pertenecientes a los ángeles, a los genios, al hombre y a los demonios, las almas de los restantes animales y las clases de sus estados en el mundo, eran semejantes al alma humana y a las manifestaciones de sus fuerzas en la constitución del cuerpo. Cuando estas cosas referentes a las formas del hombre les resultaron evidentes, lo llamaron por esta razón *microcosmos* (*ʿālam saġīr*)⁽⁹⁾.

La alquimia, en este sentido más profundo que apunta a la transmutación del hombre por reflejar en sí la estructura del universo, se propone desvelar el funcionamiento oculto de éste, conocer sus leyes y poner de relieve el dinamismo de la vida del hombre, pero ofreciendo una representación gnóstica del mundo, en la que las categorías lógicas no tienen lugar⁽¹⁰⁾.

Fue el místico murciano Ibn ʿArabī, quien mejor expresó la idea del Hombre Perfecto en el Islam, hasta el punto de haberle consagrado varias páginas en sus obras, en las que sitúa al hombre en el centro del universo: vicario de Dios sobre la tierra, según afirma el Corán, su existencia sirvió para completar el cosmos, reuniendo en su naturaleza no sólo el conjunto del universo, sino también las realidades divinas (*al-ḥaqāʾiq al-ḥaqiqiyya*), reuniendo así lo que está arriba y lo que está abajo: "La Corona del Rey es el signo del rey... La existencia es una Escritura marcada, que verán con sus propios ojos los allegados (Corán, 83,20-21), pero es ignorada por quienes no son allegados... El Hombre Perfecto –que indica su Señor por su verdadera esencia de una manera primordial–, y sólo el Hombre Perfecto, es la Corona del Rey... No hay nivel de creatura por encima del hombre excepto el de los ángeles, pero ellos fueron sus discípulos cuando les enseñó los Nombres⁽¹¹⁾. Esto no quiere decir que él sea mejor (*jayr*) que los ángeles, sino que su origen (*našʾa*) es más perfecto (*akmal*) que el de ellos. En conclusión, puesto que es el lugar de la aparición (*maylā*)

de los Nombres Divinos, se puede decir que es como una corona, puesto que es el adorno más noble por el que se ve adornado. A través de su coronación (tatwîy) los efectos de las órdenes de un rey se hacen manifiestos en su reino; así, a través del Hombre Perfecto el Juicio Divino (al-ḥukm al-ilâhî) concerniente a la recompensa y al castigo en el mundo se hacen manifiestos. A través de él, el orden [del universo] se establece y se destruye; en él, Dios decreta, determina y juzga" ⁽¹²⁾.

El Hombre Perfecto, para Ibn ʿArabî, consume la verdadera dignidad del hombre y al ser espejo de la realidad divina, como imagen exacta y completa de Dios, realiza de manera definitiva aquella perfección para la que el mundo mismo fue creado. Toda esta teoría impregna el fondo del pensamiento del místico murciano, así como el de otros gnósticos musulmanes. Y aunque este grado tan elevado de humanidad se alcance sólo en el profeta, no hay que olvidar que en el Islam el profeta no deja de ser considerado como un hombre más.

De esta manera, se puede afirmar que el hombre ha sido sumamente exaltado en el pensamiento elaborado en el Islam, a partir de lo que inspiraba la fuente coránica, esto es, la Palabra de Dios. Aquí la razón humana ha sido ensalzada, como atestiguan filósofos y místicos. Tanto unos como otros sostuvieron que la razón es un don con el que Dios ha distinguido al hombre. Averroes reclamó la exigencia por parte de la Ley divina de usar de la razón: "Que la Ley exhorta a considerar los seres y a buscar su conocimiento por medio de la razón, es evidente en más de una aleya del Libro de Dios, loado y ensalzado sea, como cuando dice: "¡Extraed conocimiento, vosotros los que estáis dotados de visión!" (Corán, 59,2). Éste es un texto sobre la necesidad de usar el razonamiento intelectual, o el intelectual y el jurídico a la vez. O como cuando el Altísimo dice: "¿No han reflexionado sobre el reino de los cielos y de la tierra y sobre las cosas que Dios ha creado?" (Corán, 7, 185)" ⁽¹³⁾.

Ya antes, el místico del siglo IX, ʿarîf b. Asad al-Muʾsibî (m. 243/857-858), había escrito un pequeño tratado sobre la razón, ʿarf al-ʿaql wa-mâhiyya (Nobleza del intelecto y de su naturaleza), en el que señala cómo es un don puesto por Dios en el hombre, en virtud del cual el hombre da testimonio de Dios y conoce lo que le es útil y perjudicial y por el que tiene poder sobre lo creado ⁽¹⁴⁾.

El Islam, pues, parece haber propiciado la idea de

que el hombre posee una dignidad superior a la de todas las criaturas, que fue expuesta e interpretada en su sentido más amplio por los filósofos y que tuvo una expresión suprema en la concepción del Hombre Perfecto elaborada por los gnósticos musulmanes.

Notas

(1) Giovanni Pico della Mirándola: *Opere*, a cura di E. Garin, Firenze, 1942, vol. I, p. 23.

(2) Cf. G. Di Napoli: "Contemptus mundi e dignitas hominis nel Rinascimento", *Rivista italiana di filosofia neoscolastica*, 48 (1956) 9-41.

(3) *Opere*, ed. cit. Trad. esp. De la dignidad del hombre, trad. Luis Martínez Gómez, Madrid, 1984, p. 103. Quien sea el Abdalah citado es algo no aclarado aún por los especialistas. Para E. Tornero es el catalán Anselmo Turmeda, cf. su "Turmeda y Pico de la Mirándola", *Al-Qantara*, 5 (1984) 473-475. Se convirtió al Islam con el nombre de Abd Alláh, nombre muy común entre los convertidos a esa religión, según señala M. de Epalza: Fray Anselm Turmeda ('Abdalláh al-Taryumán y su polémica islamo-cristiana). Edición, traducción y estudio de la Tuhfa, Madrid, 2ª edición actualizada, Hiperión, 1994, p. 18. Anselmo Turmeda escribió una obra titulada La disputa del asno, que versa sobre la excelencia del hombre, que pudo ser conocida por el Mirandolano, lector de diversos autores árabes.

(4) *Al-Fārābī*: Commentary on Aristotle's De Interpretatione, (Šarḥ li-kitāb fī l-'ibāra) ed. by W. Kutsch and S. Marrow, Beirut, Dar el Machreq, 2ª ed., 1971, p. 83.

(5) Cf. J. Lomba: "Lectura de la ética griega por el pensamiento de Ibn Bṭīnna", *al-Qantara*, 14 (1993) 3-46.

(6) Cf. Encyclopédie de l'Islam, 2ª ed., vol. III, pp. 1239-1241, s. v. al-Insān al-kāmil, art. De R. Arnaldez.

(7) Edición del texto árabe por A. Badawi: Plotinus apud Arabes, *El Cairo*, 1955, p. 144; versión española: Pseudo-Aristóteles: Teología, traducción del árabe por Luciano Rubio, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978, p. 251. Como se sabe, esta obra no es más que una paráfrasis de las Enéadas IV, V y VI de Plotino.

(8) Cf. R. Ramón Guerrero: "La Alquimia árabe: ¿Transformación de la naturaleza o transformación del hombre?", *Actas del Congreso Internacional Hombre y naturaleza en el pensamiento medieval*, Buenos Aires, octubre 1999, revista *Veritas* (Porto Alegre, Brasil), 44 (1999) 515-522.

(9) Rasāil Ijwān al-Safā', Beirut, Dār al-Sādir, 1957, vol. II, pp. 456-457.

(10) Cf. P. Lory: *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, París, Ed. Verdier, 1989, p. 45.

(11) Referencia al pasaje coránico citado anteriormente, Corán, 2,33.

(12) *Ibn ʿArabī: al-Futū ʿāt al-Makīyya*, El Cairo, 1329/1911, cap. 73, cuestión 108; vol. II, pp. 104-105. Versión inglesa en *Ibn ʿArabī: Les Illuminations de La Mecque, Textes choisis, présentés et traduits de l'arabe en français ou en anglais sous la direction de Michel Chodkiewicz, avec la collaboration de William C. Chittick, Cyrille Chodkiewicz, Denis Gril et James W. Morris*, París, Sindbad, 1988, pp. 93-94.

(13) *Kitāb Fasl al-maqaʿl, with its Appendix (Damīma) and an Extract from Kitāb al-ka_f ʿan manāhiy al-adilla*, Arabic Text, edited by George F. Hourani, Leiden, 1959, p. 6. Trad. española: Averroes: Sobre filosofía y religión, Introducción y selección de textos R. Ramón Guerrero, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, 1998, p. 76.

(14) Cf. Šarf al-'aql wa-māhiyya, de ʿarīf b. Asad al-Muḥāsibī (m. 243) y de Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Gazālī (m. 505), ed. Mustafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Beirut, Dar al-kutub al-ʿilmiyya, 1406/1986, pp. 17-19.

El encuentro de los creyentes: de Gregorio VII a Aḥmad Ḥammânî

1. El diálogo interreligioso encuentra su fuente en la propia teología

El principio primero del diálogo entre las tradiciones religiosas procede de la propia teología y del bagaje espiritual de que dispongan los interlocutores. En el Cristianismo, la teología bíblica ha ido haciendo emerger progresivamente la conciencia de que la acción del Espíritu Santo rebasa los límites visibles del Cristianismo, en continuidad con la doctrina patristica acerca de las "semillas del Verbo" existentes entre los diferentes pueblos. Por otra parte, desde muy antiguo se ha apelado al común entroncamiento abrahámico de judíos, cristianos y musulmanes, como referencia a una paternidad espiritual que puede proporcionar un suelo real para el acercamiento, el diálogo y el encuentro. La experiencia de la teología católica es que esta profundización en las raíces de la propia confesión de fe y en su recepción teológica ha sido clave para la apertura de su mirada hacia las diversas tradiciones religiosas de la humanidad. La actitud de la teología católica es hoy el diálogo, señalado como una opción irreversible por la Iglesia. Por toda la historia pasada y por la actual situación sociocultural, ese ambiente es especialmente necesario, y urgente que se incremente en el caso de Cristianismo e Islam. Diálogo que, por parte católica, quiere ser auténtico encuentro, verdadero "vivir con" los creyentes de otras fes, en actitud de acogida y aceptación de los otros tal como son y como quieren ser. Ello conlleva la necesidad de prepararse al diálogo mediante un estudio serio de las religiones, en este caso del Islam, y una sincera disposición a aprender y enriquecernos en el contacto con los creyentes musulmanes y con el conocimiento de su tradición religiosa. El 28 de mayo de 1998 se firmó un documento entre el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y el Comité Permanente de Al-Azhar Al-ûarif (Universidad Islámica de El Cairo) para el Diálogo con las Religiones Monoteístas. Su objetivo es la creación

de un Comité Mixto para el Diálogo, para ofrecer “a los cristianos el verdadero rostro del Islam y a los musulmanes el verdadero rostro del Cristianismo”, lo cual ya había sido objetivo del I Congreso Internacional Islamo-Cristiano de Córdoba, de 1974. Son palabras de esperanza.

Creo que la sinceridad del diálogo implica, por otra parte, una clara conciencia de la propia identidad religiosa y de la posición de cada uno de los interlocutores. No es camino de diálogo la reducción de los contenidos de la propia fe a meras generalidades o la ocultación o “adaptación” de los elementos dogmáticos de la fe por un afán sincretista o irenista. No se trata de llegar a una artificial nivelación doctrinal. Es preciso contar con la diferencia y la divergencia como revelación de la real alteridad que debe ser respetada y aceptada. El saludo que el Secretariado para los No Cristianos dirigió a los musulmanes al final del mes de Ramadán de 1967 supo recoger los valores religiosos que se descubren en esa alteridad: “Este espíritu de acercamiento a Dios y de sumisión a su voluntad, expresado por el ayuno del Ramadán, es un valor religioso auténtico [...]. Alegrémonos de ver a Dios honrado así por millones de hombres y mujeres, adultos y adolescentes, lo que supone, a veces, sacrificios muy grandes para algunos” (1).

Hoy se percibe la persistencia de un cierto temor hacia el mundo musulmán en el ámbito cristiano. Asimismo, predomina en el mundo musulmán una conciencia de humillación no exenta de amargura por lo que dicho mundo considera el quebranto de su civilización por parte del mundo occidental. Los cristianos hemos de hacer un esfuerzo por liberarnos de los prejuicios más en boga sobre el Islam que perduran en el imaginario colectivo y son realimentados, a veces interesadamente, por diversas instancias. El pretendido fatalismo islámico, el juridicismo de su praxis religiosa, el tinte de temor de su religiosidad, su laxismo moral, el inmovilismo doctrinal y lo inevitable del fanatismo islámico –islamismo o extremismo islámico–. También muchos musulmanes piensan que el Cristianismo es una religión de moralidad laxa, al ver los comportamientos de los “cristianos occidentales” en las pantallas de sus televisores alimentados por las parabólicas, o cuando vienen a países de mayoría cristiana y contemplan la vida de muchos cristianos, y el tipo de actitud y de trato humano y laboral que tienen hacia los inmigrantes musulmanes, o bien observan la conducta moral de algunos cristianos que recalcan en territorios de mayoría musulmana, ya sea por razón de turismo, ya sea por actividades de orden empresarial u otras, y que

contrasta fuertemente con la conducta y la vida religiosa de los agentes y estructuras pastorales cristianos –especialmente católicos–, que conviven y trabajan con el pueblo musulmán de modo habitual allí en donde éste constituye mayoría. Estos cristianos –laicos, religiosas, religiosos y sacerdotes–, son contemplados con profundo respeto y estima por el pueblo musulmán sencillo que percibe, por encima de las fronteras doctrinales, el testimonio coherente de su vida sinceramente religiosa y el despliegue gratuito de la caridad hacia los más desfavorecidos sin diferencias de raza, nacionalidad, cultura o religión.

Por otra parte, el temido “fanatismo islamista” no puede calificarse como una actitud generalizada, sino muy minoritaria en el mundo musulmán, aunque a veces se instale en el poder, que es el primero en padecer la violencia de diversos órdenes que genera. Respecto del inmovilismo, también el Islam, como ocurrió con el Cristianismo, requiere su propio tiempo y su madurez en el logro de ciertas metas. En orden a un auténtico y sincero diálogo deberemos ser muy conscientes, asimismo, de la imagen del Cristianismo que tiene la conciencia musulmana de modo mayoritario. Los musulmanes están convencidos de que ellos conocen el Cristianismo a través del Corán. Sólo el testimonio de la vida auténticamente cristiana podrá llevarles a interrogarse sobre una fe que ellos creen conocer por el Corán, pero en la cual los cristianos no nos reconocemos. Ser conscientes del rechazo musulmán, con fundamento coránico, de dos de las más centrales verdades dogmáticas de la fe cristiana, los misterios de la Encarnación y de la Santísima Trinidad, que el Islam entiende como introducción de la multiplicidad en la unicidad inquebrantable de Dios –triteísmo– o personificación de tres atributos divinos –modalismo–, y como comunicación de la naturaleza divina a un hombre con generación biológica por parte de Dios. El monoteísmo cristiano no ha tenido ni tiene aceptación –los cristianos afirmamos, respetuosamente, que no ha sido correctamente recibido ni entendido– en la mentalidad musulmana, educada a partir del Corán y sus comentarios clásicos, así como desde la tradición. Y sabemos lo problemática que, para el diálogo islamo-cristiano, puede ser esta afirmación que ellos pueden entender como una desautorización de su “revelación”. Pero ante el rechazo musulmán de la Trinidad como fractura de la unicidad divina, veinte siglos de fidelidad al Dios Uno deben ser una y otra vez puestos sobre la mesa del diálogo, en la que debe resonar con fuerza la proclama “El Señor es nuestro Dios, el Señor es Uno” (2), reci-

tada por el mismo Jesús, en Mc 12,29, como respuesta a la pregunta de un escriba, buen conocedor del estricto monoteísmo que impregna la Ley revelada al pueblo judío, y que elogia explícitamente la respuesta de Jesús como afirmación de la unicidad divina con exclusión de otra divinidad distinta de “Él” (3).

A pesar de todos estos obstáculos, el acercamiento es posible desde el cultivo de una espiritualidad del diálogo. Una espiritualidad abierta, capaz de descubrir la presencia actuante de Dios en el corazón de los hombres, pueblos, naciones, culturas y religiones. Y una espiritualidad que promueva un ecumenismo entre los pueblos que tienen una referencia común a Abraham, que pueda constituirse en una gran “buena noticia” para la humanidad. En este espíritu deseo aportar tres hitos importantes en el desarrollo del encuentro entre creyentes. La carta de Gregorio VII a al sultán Al-NâÔir, el “Espíritu de Córdoba”, y la Fatwâ publicada en Argelia por Ahmad Hammâni en 1988.

1. Una carta como correspondencia a un gesto: Gregorio VII y Al-NâÔir

2.1.El ambiente

La carta de Gregorio VII (1073-1085) al sultán Al-NâÔir de Bîâya, fue enviada hacia 1076 como respuesta a la petición que éste le había hecho de que consagrarse un obispo para atender a los cristianos de sus tierras. Tanto el gesto del sultán como el texto del Papa son un aliento para quienes piensan en la posibilidad del diálogo y del entendimiento. Estamos hablando de una época, mediados del siglo XI, en la cual el Islam padece una crisis de debilidad, con tres califatos rivales –Bagdad, Fatimí de El Cairo y Córdoba (éste hasta 1031)– mientras el Cristianismo se ha vuelto agresivo –reconquista en España, llamada a la cruzada a punto de ser proclamada (1094)–. Asimismo, el ambiente de ruptura entre la cristiandad occidental y la oriental se consuma en 1054. Una época de intolerancia y de casi “mundos en guerra”. En un ambiente poco propicio, los corazones creyentes de un Papa y un Sultán musulmán parecen haber encontrado un puente para el respeto y, como mínimo, la “aceptación del otro”. De ellos queda testimonio en la carta del Papa, que transcribiré íntegra más adelante.

El mundo islámico occidental está conociendo movimientos de “revival” reformador: los Almorávides (1050-1147) y los Almohades (1147-1269). Digo reformador porque parece claro que su celo reformista se dirigía más bien

a “despertar” la fe de los propios musulmanes que a extenderla a los no musulmanes. La Cristiandad occidental, por su parte, entra en un movimiento reformista con Gregorio VII y un combate para liberar a la Iglesia del yugo del poder secular, el poder del emperador encarnado por Enrique IV (4), paralelo de un nuevo impulso misionero que tiende a expandir el Evangelio entre los “infieles”, comprendidos aquí, especialmente, los musulmanes.

Gregorio VII fue elegido Papa en 1073. Durante su pontificado, los conflictos entre cristianos y musulmanes no faltan: los normandos conquistan Sicilia (1060-1085), en España los franceses fracasan ante Zaragoza varias veces, pero los cristianos conquistan Toledo de manos musulmanas en 1085. Tras la muerte del Papa los conflictos van a continuar: en 1087 los italianos tomarán Madia (Túnez) y la primera cruzada –predicada en 1094– tomará Jerusalén de manos musulmanas en 1099. Al-NaŌir pertenecía a la dinastía Hammânî reinante en Bi`âya, rival de la dinastía Zîrî establecida en Cairuán: ambas se distribuían el actual Túnez y el este de Argelia. Algunos cristianos que vivían en Ifriqiyya (Túnez) dependían jerárquicamente del obispo de Cartago, Ciriaco. Pero los que vivían bajo el régimen Hammânî se habían quedado sin obispo propio. El sultán toma entonces la iniciativa de enviar al Papa a uno de los sacerdotes de este grupo para que sea ordenado obispo y pueda servir a su comunidad. Algunos verán en este gesto una iniciativa mezclada con intereses políticos: eliminar toda posible influencia Zîrî sobre los cristianos de Bi`âya a través de la jurisdicción del único obispo entonces existente en la zona. No se excluye que el Papa viera las ventajas políticas que la situación podía traer consigo (5). Sin embargo, a pesar de todos estos factores tan complejos, lo que impacta es que su respuesta al Sultán se haya mantenido en el plano teológico, religioso y de la amistad inter-humana. Veamos el texto.

2.2. La carta

*Gregorio, obispo, siervo de los siervos de Dios
a Al-NaŌir, rey de la provincia de Mauritania Setifiana, en
África (6)*

2.3. El tono teológico y religioso del escrito

Es preciso tomar nota de que el Papa omite cualquier alusión a su reivindicación de autoridad sobre los soberanos temporales. Ello conviene subrayarlo toda vez que el

año anterior (1075) había publicado el “*Dictatus Papae*”, en plena polémica con Enrique IV –éste nombró un nuevo arzobispo de Milán en 1075 sin consultar al Papa (16)–. Este decreto definía en 27 artículos las prerrogativas de la “*espada espiritual*” sobre la “*espada temporal*”, según la corriente jurídica del agustinismo político a la que se adscribía el Papa. De ellos son interesantes mal caso, el 8º –sólo el Papa puede utilizar insignias imperiales–, el 9º –el Papa es la única persona a la que todos los príncipes besan los pies–, y el 12º –el Papa tiene poder para deponer a los Emperadores–. Lo curioso es que el texto de la carta –cuyo autor es un hombre con esta mentalidad– se mantiene en el ámbito religioso y no hace referencia alguna a esta mentalidad –con fuerza de ley a la sazón– de la que está imbuido como gobernante.

Además hay que señalar que en el texto no se encuentra ningún cuestionamiento de carácter crítico sobre el Islam, sus contenidos de fe o su praxis moral. Por el contrario, se subrayan muy destacadamente las creencias comunes, lo que une, en ambas tradiciones religiosas, Cristianismo e Islam: Dios Uno, Creador, Señor, Paz. El mismo nombre de Jesucristo no es introducido en el texto, lo que constituye un excepcional modo de proceder en un Papa, y más aún tratándose de este Papa, con la mentalidad a que he hecho alusión. Cuando el Papa se refiere a ambas comunidades –la musulmana y la cristiana– las describe como formando un único pueblo, a tenor del texto de Ef 2,14, que hace referencia al “*derribo del muro de enemistad*” que separaba a ambos pueblos. El soporte simbólico de esta imagen se encontraba en el muro de piedra de tres codos de altura que, según F. Josefo, separaba el patio interior del Templo de Jerusalén del exterior. Sobre él había letreros que prohibían el paso a los no judíos bajo pena de muerte (17). Pues el Papa fundamenta las relaciones en este “*pueblo*” sobre el amor, y un amor preferencial y específico –frente a otras posibles relaciones que se pudieran entablar– capaz de derribar el muro de la enemistad y de establecer la paz.

El Papa manifiesta abiertamente su convencimiento de que Dios actúa por medio de los musulmanes y que quiere positivamente su salvación eterna. Pues, efectivamente, las expresiones utilizadas por el Papa así lo establecen: Dios brilla en el gesto del Sultán “*inspirando*” en su corazón una buena acción e “*iluminando*” su espíritu. Esta expresión, casi pleonástica, quiere referirse al núcleo esencial de la persona. Se trata por consiguiente de una acción de Dios

que afecta a la profundidad del ser del Sultán musulmán. Puesto lo anterior en relación con la cita de 1 Tim 2,3 –“Dios quiere que todos los hombres se salven”– no puede quedar duda acerca de a qué orden de salvación se está refiriendo el Papa. El final de la carta, en que le desea explícitamente la salvación “en la vida presente y la futura” y su acogida “en el seno de la bienaventuranza del santísimo Patriarca Abraham”, no dejan ya lugar a duda alguna.

Solo podría ver alguien una discreta alusión a la conversión –como cambio de confesionalidad– en ese “ser recibido por Dios”; pero también puede ser interpretado como una acogida en el orden escatológico que no implica una entrada visible en una Iglesia concreta. El propio texto da testimonio de ello, cuando subraya que el sujeto de la acogida es “él mismo”, es decir, Dios, sin que se haga mención expresa de una mediación empírica y visible como podría ser la sacramentalidad universal de la Iglesia. Las “virtudes” de que el Papa considera adornado al Sultán son obra de Dios misteriosamente actuante en el corazón de todo hombre. Le llama “justo”, “inspirado e iluminado por Dios”, “admirado por su bondad y virtudes”, “magnánimo”, “capaz de amor”.

Hay en la carta numerosas citas bíblicas –subrayo esto ante quienes sostengan que se trata de una carta “política”– lo que hace pensar que los enviados del Papa son representantes personales del Papa para asuntos de su propia competencia y hombres que se definen fundamentalmente por su estatuto de “religiosos”. Todo ello da testimonio de cómo el Papa, en correspondencia al gesto del Sultán, aun encontrándose en medio de una situación global en la cual es muy difícil delimitar lo religioso y lo político, realiza un encomiable esfuerzo por elevar la comunicación con el diferente a un nivel verdaderamente espiritual y religioso.

3. El “Espíritu de Córdoba”

El segundo hito dialogal y de encuentro que me propongo presentar –así como el tercero– se sitúan ya mucho más próximo a nosotros. Dos cardenales de espíritu profético contribuyeron a conformar este concepto que ha desaparecido de nuestra literatura teológica y que han quedado sepultados en el desván de la memoria en los últimos años de esfuerzos por el diálogo entre cristianos y musulmanes. Bueno será que nos preguntemos a qué se ha debido este flagrante olvido y que intentemos recuperar aquel espíritu. Para ello, es necesario superar la tentación del “simplismo” y partir de la realidad con todos los obstáculos que ésta presenta en una empresa tan ardua y delicada. En el tono

que he tratado de imprimir a este escrito, soy consciente de que me he podido escorar, aunque razonadamente, hacia el lado contrario para contrarrestar el falso "romanticismo" que desvirtúa la realidad y construye sobre arena. Pero estoy convencido de que el mensaje de estos dos hombres de Iglesia no ha de caer en el vacío y en el absoluto olvido para la Iglesia en España y para la teología más particularmente.

El Cardenal Leon Etienne Duval, Arzobispo de Argel, puso en marcha la idea durante la homilía de clausura del I Congreso Internacional Islamo-Cristiano de Córdoba (15.08.74) como proyecto, posteriormente, y hasta hoy, truncado: "Nos queda ahora la tarea de que pase a nuestra vida lo que, a partir de este congreso, podríamos llamar el «Espíritu de Córdoba»" (18).

El Cardenal, había expresado ya su convicción de que Dios había enviado su Espíritu para realizar tres obras importantes en los corazones de los reunidos en Córdoba, expresando su convicción de un origen divino:

- a. Provocar su encuentro, guiando a los unos hacia los otros.
- b. Conducirlos por el camino del respeto mutuo.
- c. Unirlos en el amor fraterno.

La esencia de este espíritu la cifraba el Cardenal Duval en la bendición y la delicadeza de Dios que se hicieron presentes a través de cuantos contribuyeron a hacer posible aquella empresa que, en su fase de inicio, se clausuraba aquel día de septiembre. Finalmente, leyendo la homilía es posible establecer los cuatro elementos fundamentales que el cardenal piensa que conforman este "Espíritu de Córdoba":

1. La escucha de la enseñanza divina que nos llama a amar de obra y en verdad para construir el mundo nuevo.

2. La atención a las lecciones que el pasado nos da con la finalidad de tomar impulso hacia un futuro que nos exige responder a la llamada de Dios: realizar las obras de misericordia y distinguir el rostro de Jesús en los más humildes y abandonados.

3. Cuidar nuestra actitud espiritual para extender por el mundo un amor lúcido, activo, generoso y sacrificado, un amor incluso "violento" en la obra de salvación, nunca para la destrucción.

4. Un paradigma de este espíritu encarnado en la Virgen María, honrada por católicos y musulmanes, como signo de Dios, de su bondad y de las posibilidades que se abren entre los hombres de amistad, alegría y esperanza.

El "Espíritu de Córdoba" se sintetiza en un espíritu de diálogo, como encuentro en la amistad de los corazones y

como esfuerzo de vida por la promoción de los valores humanos esenciales. Espíritu de diálogo constituido en el "lugar" en el cual Dios hace nacer el respeto y el amor fraterno, como el más alto de los valores humanos. Cita el cardenal una carta de Severo a S. Agustín: "El amor fraterno es el primer y último escalón hacia el amor de Dios" (19). No un compromiso de mutuas concesiones en lo relativo que conduce a la división, sino un "empuje dinámico hacia Dios" como absoluto, cuya adoración y brillo de honor se revelan en el diálogo.

El "Espíritu de Córdoba" no podía haber sido iniciado sino por un hombre que, tras la independencia de Argelia, adquirió la nacionalidad argelina para quedarse a vivir entre las gentes a las que había dedicado su vida de evangelizador, como un ciudadano y un vecino más en el compartir los anhelos del corazón y los avatares de la vida.

Tres años más tarde, otro hombre de talante profético, se presentaba en Córdoba para llevar el apoyo de la Jerarquía católica española -sin alusión a las autoridades vaticanas- y para retomar la intuición del cardenal Duval. Se trataba del cardenal español Vicente Enrique y Tarancón que, en una magistral lección inaugural del II Congreso Internacional Islamo-Cristiano de Córdoba, construía su discurso sobre el cimiento puesto por aquel hombre que desarrolló su ministerio en tierras de mayoría musulmana. Para el cardenal Tarancón el "Espíritu de Córdoba" comienza siendo un espíritu de optimismo que declara acabada la Reconquista y proclama el nuevo espíritu que mueve a la Iglesia y al pueblo español. Espíritu que se manifiesta en la actitud de acogida hacia el encuentro que se celebraba. Optimismo por el espíritu de fraternidad, apertura de corazón, hospitalidad mutua, acortamiento de distancias, voluntad de crear lazos fraternos duraderos... (20). El congreso es definido por el cardenal como un esfuerzo para el entendimiento y el acercamiento, amistoso, fraternal, de trabajo conjunto, marcado por dificultades a superar, alentado por un espíritu de caminar hacia la convivencia, que ha despertado en muchos corazones una gran esperanza desde la fe.

Cuando el Cardenal quiere perfilar teóricamente las notas específicas de ese "Espíritu de Córdoba", lo hace recurriendo a dos conceptos que se siente obligado a explicar:

1. Es un espíritu "idealista" -afirma- en cuanto que pretende presenciar el recuerdo de lo que une a cristianos y musulmanes en la fidelidad a su fe, dejando para otro momento los elementos que nos separan. Ya el cardenal

Duval había dicho proféticamente que lo que nos une es el impulso hacia Dios como absoluto, mientras que los compromisos de mutuas concesiones suelen terminar separando.

2. Pero también es un espíritu “práctico”, porque busca “lo posible” para progresar juntos hacia el bien en fidelidad al ideal de la propia fe. Cita, para apoyar su intuición, las palabras finales de NA 3: comprensión, olvido de los enfrentamientos pasados, defensa y promoción de la justicia, los valores morales, la paz y la libertad.

Entiende este espíritu como un camino realizado en la esperanza –y aquí, entre líneas, puede contemplarse la figura de Abraham, referente de ambas fes– de que otros lo continuarán y lo profundizarán. Es la conciencia de que no todo depende de nosotros, ni siquiera de las fuerzas humanas, y como un recuerdo de todos aquellos creyentes que –según el capítulo 11 de la Carta a los Hebreos– fueron muriendo en la fe saludando las realidades prometidas en la esperanza y viviendo cada día del amor del Dios de la fidelidad. La lección teórica del Cardenal sobre el espíritu de Córdoba descende a la arena cuando se dispone a tratar el problema de la valoración de la figura de Mahoma desde la conciencia cristiana. Y comienza con una pregunta, ciertamente impactante: “¿Cómo se puede apreciar al Islam y los musulmanes sin apreciar a su Profeta y a los valores que ha promovido y sigue promoviendo en la vida de los musulmanes?”⁽²¹⁾.

No dar importancia a este tema sería rechazar un elemento esencial de la realidad religiosa musulmana que se ofrece a la reflexión teológica. Y al sentir religioso cristiano. Se impone una primera actitud de escucha de la fe de la comunidad musulmana acerca del Profeta del Islam, perfilado por el Cardenal como hombre histórico excepcional, con un papel en la historia religiosa de la humanidad, con un valor religioso en sí y con una significación en el plan divino de salvación. Los dos aspectos positivos que destaca de su figura son su fe en el Dios único –su más importante legado a la humanidad– y su llamamiento a la justicia. A pesar de las desvirtuaciones que a veces sufren los mensajes religiosos, el cardenal considera que estos dos aspectos, con especial referencia al segundo, constituyen un “grito profético” que no se puede acallar. Es obvio que constituye un valor religioso evidente para la consideración de todo creyente en Dios, sea cristiano o musulmán.

La segunda parte de su magistral lección la dedica el cardenal al anuncio testimonial de su fe en Jesucristo, la otra figura a considerar por el congreso. Insiste en que sus palabras son un “testimonio de fe” que no pretende desem-

polvar polémicas persistentes, al que le obliga la fidelidad a su fe. Anuncio de Jesucristo como testimonio hecho vida que se expone, como insiste el cardenal, con un corazón abierto y fraterno, inclinado a la comprensión y al amor universal, sensibilizado por una amistad sincera hacia los musulmanes a quienes desea comprender mejor para amarlos más. Testimonio que reconoce con agrado cuanto la fe musulmana proclama de Jesucristo: Mesías, enviado de Dios, su Palabra, hijo de María cuya santidad y virginidad reconoce la fe musulmana. A esto se añade el testimonio específicamente cristiano, proclamado con valentía y mansedumbre, de Jesucristo como Dios en el misterio de la Santísima Trinidad, cuya unidad no viene menoscabada por esta confesión de fe cristiana, que acepta el misterio como tal. Jesucristo salvador universal con relación a la humanidad, que es vivificada por su Espíritu para una fraternidad universal en orden a la construcción de la justicia y la mejora del mundo.

Estos dos grandes hombres de Iglesia ya han acabado su peregrinación y su testimonio en este mundo. Ellos, como los creyentes de la Antigua Alianza murieron en la fe, habiendo empeñado su vida en el testimonio de la caridad y saludando en esperanza la continuidad de este espíritu de entendimiento, de cercanía, de fraternidad y de acción conjunta en pro de los hombres a los que Dios ama y quiere salvar. ¿Ha muerto el “Espíritu de Córdoba”? Al menos parece que su sonido se ha perdido en la lejanía. Si he querido acabar este escrito dejando constancia de sus ecos en el espacio de España y en tiempo de un nuevo milenio recién comenzado, es porque estoy convencido, contando con todas las dificultades, de que el espíritu es capaz de sobrevivir a los periódicos olvidos. Pero este espíritu deberá de nuevo encarnarse. Todas las grandes empresas de la humanidad han vivido primero en los corazones de hombres que las han hecho palpar, renaciendo ellos mismos en esta energía que procede del Dios de la vida, del Dios del diálogo, del entendimiento, de la fraternidad.

Tengo la convicción de que el “Espíritu de Córdoba” no se convertirá en un fantasma que arrastre sus cadenas por las páginas de los libros, los foros intelectuales y los artículos de revistas especializadas. Los fantasmas son los seres más difíciles de hacer morir; pero lo son a costa de llevar ya de por sí una vida mortecina que solo sirve para agitar las conciencias con el miedo. Por el contrario, estos dos grandes hombres de Iglesia, Duval y Tarancón, nos legaron la “revelación” de un espíritu, una energía que se hace vida y que cobra

ímpetu cuando habita en el corazón de los hombres. Tengo confianza en que nosotros seamos esos hombres que, como decía el Cardenal Tarancón en el final de su "lectio brevis", nos revelemos como hombres de corazón abierto a este espíritu de comprensión, amistad y fraternidad.

4. Una fatwâ ante una trayectoria: Chayj Hammâni y Cardenal Duval

4.1. El ambiente histórico-cultural

En la todavía hoy ensangrentada Argelia, el año 1988, el chayj Jefe del Consejo Superior Islámico emitió una fatwâ –dictamen canónico-teológico autorizado– cuyo objeto principal era daclarar que es lícito a los musulmanes visitar las iglesias católicas. Pero sus contenidos van más allá. En ella se recogen elementos que acercan a cristianos y musulmanes y se reconoce la trayectoria de apertura y acogida del Card. L. E. Duval, así como los gestos de la Iglesia católica hacia los musulmanes argelinos. Gestos y palabras que tienden también puentes de encuentro en medio de una situación postcolonial convulsa en la que no han sido infrecuentes los desgarramientos y la tragedia, como posteriormente se patentizaría.

A partir de 1973 la corriente islamista comenzó a suscitar incidentes que se concretaban en ataques contra quienes demostraban conductas contrarias a la Charía. En noviembre de 1982, desde la Universidad de Argel hubo un intento islamista radical y violento de ocupar el poder político. Sus portavoces explicitaban el deseo de implantar un gobierno islámico fundamentado en el Corán y la charía. La represión del gobierno post-colonial fue muy dura y las organizaciones islamistas fueron casi erradicadas de la Universidad. La represalia gubernamental llegó incluso hasta la destitución y detención del Ministro de Asuntos Religiosos, y duraron hasta principios de 1983. Las organizaciones islamistas, tras la fundación del Frente Islámico de Salvación (FIS), en marzo de 1989, se cobraron una victoria en las elecciones municipales de 12 de junio de 1990, que fueron convocadas por el régimen en un intento de evolución hacia la apertura democrática.

El enfrentamiento con el gobierno del Frente de Liberación Nacional presidido por Chadli Ben Yedid, dirigido por Ben Bella desde el exterior, duró cinco largos años. Éste intentaba acercarse a los islamistas con un lenguaje que acentuaba el hecho diferencial islámico frente a occidente. Las organizaciones islamistas fueron incorporándose

progresivamente a la lid política bajo la tolerancia vigilante del Gobierno del FLN. Entre aquellas, la encabezada por Nahanah, rama argelina de los “Hermandos Musulmanes”, y otras incluso más extremistas. Durante 1988 se inicia un proceso de convergencia de las diferentes organizaciones islamistas que acabaría conduciéndolas hacia la formación del Frente Islámico de Salvación (FIS). Con recelos hacia el poder fue produciéndose la integración y creciendo el número de adhesiones de forma espectacular. En septiembre de 1988 los seguidores del Frente llegaron a ser El 2 de enero de 1990, el FIS celebraba su primer Congreso, establecía sus órganos de dirección –encabezado por el chayj Abasi Madani– y decidía participar en las elecciones del 12 de junio. Desde entonces, ante la evidencia del peligro islamista ante las elecciones generales, tanto el FLN –partido histórico en el poder desde la independencia– como el resto de los partidos laicos de la oposición, fueron alineándose en posiciones defensivas. Tras la convocatoria de elecciones generales para el 27 de junio de 1991, el FIS convocó una huelga general indefinida desde el 25 de Mayo –siete días antes de la apertura oficial de la campaña electoral– que evolucionaría hacia una rebelión civil frente al Estado, y que traería consigo la declaración del estado de sitio, el aplazamiento de las elecciones hasta el 26 diciembre, tal y como pretendía el FIS, y la caída del jefe del gobierno. El triunfo aplastante del FIS en la primera vuelta de las elecciones, con sus principales líderes en prisión, provocó la dimisión del presidente Ben Yedid, bajo presiones del ejército. Con esto, su proyecto de una cierta apertura política quedó frustrado.

La nueva situación presidida por el histórico Mo hammed Boudiaf, presidiendo el Alto Consejo de Estado (ACE), canceló el proceso electoral e inició una dura represión sobre los sectores más extremistas del FIS. No obstante, su declaración política mantenía el propósito de continuar el proceso democrático pero desde la negación de cualquier intento totalitario de las organizaciones islamistas en el plano político. El Gobierno fue controlando la situación mediante una dura represión. Pero en la mañana del 29 de junio, fue asesinado el presidente del ACE, Mohammed Boudiaf. Se acusa del asesinato a los sectores islamistas violentos más o menos relacionados con el FIS; pero no faltan opiniones que apuntan a facciones reaccionarias del Ejército y del FLN que se oponen a toda apertura democrática y pretendían endurecer la represión. La evolución de la situación en Argelia –más estabilizada– continua siendo

incierta, y preocupante. Durante 1993, la cúpula del FIS continuaba activa bajo la dirección del Anouar Haddam. Quedó patente durante su participación en el XII Congreso Islámico, celebrado en Madrid a mediados de julio de 1993, durante el cual subrayó el apoyo de su movimiento al proceso democrático interrumpido en Argelia por un gobierno al que calificó de ilegítimo por cuanto no respetó la voluntad expresada por el pueblo el 26 de diciembre de 1991. El triunfo del FIS en la primera vuelta de las elecciones generales había sido contundente: 188 escaños le dio la voluntad popular frente a los 25 de las fuerzas laicas y demócrata-progresistas de la FFS y a los tan solo 15 escaños logrados por el FLN. Desde entonces se han sucedido cambios y situaciones de gravedad extrema y turbulenta. Aunque la situación está más estabilizada, el ambiente de crispación y de desvertebración está lejos de haberse superado. Sirva esta introducción como telón de fondo de una Fatwâ que fue publicada 14 de noviembre de 1988.

4.2. Texto de la Fatwâ

Fatwâ del chayi Ahmad Hammâni,
Presidente del Consejo Superior Islámico de Argelia,
de 14 de noviembre de 1988 (22)

Pregunta: Un grupo de musulmanes del municipio de Meftah pregunta al presidente del Consejo Superior Islámico qué hay que pensar acerca de una visita a la Iglesia de Nuestra Señora de África simplemente a título de curiosidad, para conocer las diferentes cosas que se encuentran en el interior. Se les ha dicho que una visita de estas características es blasfema o, en todo caso, prohibida por el Islam. ¿Es exacto?

Respuesta (del chayi Ahmad Hammâni): Ni una cosa ni la otra. No hay inconveniente en que esas personas, si las circunstancias son tal como ellas dicen, es decir si no están guiadas por la intención de acercarse a Dios, porque esto solo se puede hacer mediante la visita a una de las tres mezquitas a las que se peregrina para adorar a Dios (las mezquitas de La Meca, Medina y Jerusalén).

La iglesia es la mezquita de los cristianos. Estos son "pueblo del libro", de los que el Corán testimonia que "son aquellos a los que el amor acerca más a los musulmanes", mientras que a los que más detestan estos últimos es a los judíos y politeístas.

A pesar de las guerras que han tenido lugar entre musulmanes y cristianos, la historia atestigua que, entre los monjes y sacerdotes cristianos, los ha habido siempre muy

cercanos a los musulmanes por la amistad, mientras que los judíos eran sus peores enemigos.

Durante la guerra de liberación, hubo sacerdotes que fueron amigos del pueblo argelino y que denunciaron la crueldad de la autoridad colonial, tanto en Francia como en Argelia, y el primero de ellos el Arzobispo de Argel que, después, tomó la nacionalidad argelina para vivir en el país como un sencillo ciudadano entre los demás.

El Islam ha establecido la libertad de religión. "Para vosotros vuestra religión, para mí la mía". Aunque en la época de La Meca ésta era muy débil, después se consolidó en Medina, cuando se impuso y se constituyó en estado poderoso. Como algunos musulmanes hubieren querido constreñir a los otros creyentes, el Islam se lo prohibió: "Nada de coacción en religión, el camino recto se distingue del error".

Según este principio, los cristianos de nuestro país gozan de una libertad religiosa total, y los creyentes musulmanes deben respetarla en lo que respecta a sus personas y sus lugares de culto, es decir, sus iglesias. Estos deben vivir asimismo en buenas relaciones con aquellos mediante la observancia de una conducta recta y benevolente. Así es como les trata el Islam. También está permitido comer carne preparada por ellos, siempre que esté desangrada, y tomar como esposa entre los "pueblos del libro" a una mujer cristiana. El musulmán, sin embargo, no deberá perjudicar a su religión, la cual implica la fe en la Torá y en los Evangelios, la fe en Moisés y en Jesús, considerando impiedad no creer en sus profetas (mensajeros).

Igualmente, ellos creen en la pureza de la Virgen María y en su inocencia frente a la gran calumnia (de que fue objeto); ellos creen que Jesús es la Palabra de Dios dirigida a María.

Todas estas razones quieren demostrar que las iglesias de los cristianos en nuestro país son lugares de adoración en las cuales es invocado el nombre de Dios.

El musulmán puede, por consiguiente, visitarlas y contemplarlas, pero con la condición de haber obtenido el conveniente permiso de sus servidores y que no realice ninguna acción que sea susceptible de herir o irritar a los fieles (cristianos).

Si un musulmán desea rezar en ellas, hágalo asimismo con su autorización y sin creación. Pero se desaconseja la oración en ellas si existe el peligro de distraerse con las estatuas e imágenes que se encuentran allí.

'Umar Ibn al-Hattâb fue invitado a rezar en una iglesia cuando visitaba Jerusalén, pero se abstuvo de ello por miedo a que los musulmanes posteriores a él hiciesen inju-

sticia a los cristianos.

En nuestros tiempos, unos cristianos, en París, han cedido a los musulmanes una amplia sala situada debajo de una importante iglesia para que hagan allí la oración. Puede albergar a varios miles de personas, y yo mismo he pronunciado en ella una conferencia.

Es bien conocido que la oración válida de un musulmán, se realice en una iglesia o en cualquier otra parte, es aquella que se dirige a Dios, orientada hacia la qibla, en estado de pureza y en la cual se dice: "Mi oración, mi devoción, mi vida y mi muerte son para Dios, Señor de los mundos", "me vuelvo hacia aquél que ha creado los cielos y la tierra, dando testimonio de que soy adorador del Dios único (anif) y no politeísta". Si no lo dice oralmente, al menos que lo sienta así en su interior.

En cuanto a la posibilidad de realizar la oración siguiendo su imám, según su costumbre, con sus invocaciones o intenciones, no es aceptable ni tal cosa se considera oración, ni entre nosotros, ni entre ellos. Si esto se lleva cabo, el Islam lo considera como un acto de impiedad (kufr) o de apostasía (ridda), ¿no es agradable a Dios!

Les decimos: "Creemos en lo que ha descendido hacia nosotros y en lo que ha descendido hacia vosotros. Nuestro Dios, que es vuestro Dios es único y nosotros nos sometemos a él". Él es bueno con aquel que es sincero en su creencia".

4.3. Un texto religioso

El texto del dictamen quiere mantenerse en un nivel de lenguaje espiritual y religioso. Revela una clara voluntad de aprovechar los elementos que acercan mediante la mención de los gestos de amistad y compromiso llevados a cabo por muchos sacerdotes, y especialmente por el Cardenal L. E. Duval, Arzobispo de Argel, acompañando al pueblo argelino durante el desgarramiento de la guerra de liberación frente al colonialismo. Gestos tanto más apreciados, cuanto la nacionalidad de los sacerdotes y del Arzobispo era la de la potencia colonial, y que los gestos se dieron tanto en territorio de la colonia como en la metrópoli colonial. El gesto del Arzobispo, de adoptar la nacionalidad del pueblo argelino, es recibido por el documento como un gesto hermanamiento en el amor a los argelinos musulmanes entre los que quiso agotar el resto de su vida.

El texto reconoce la categoría religiosa de las iglesias cristianas equiparándolas al valor que ante el pueblo religioso musulmán tienen sus propios templos, las mezquitas, insistiendo en la naturaleza específicamente espiritual y reli-

giosa de las iglesias, al poner de relieve que son lugares en los que Dios es adorado y “es invocado su nombre”. Conociendo algo de las disposiciones religiosas islámicas, se comprende el alcance de esta declaración: pues la adoración humilde y la invocación constante del nombre de Dios son rasgos específicos de la fe y espiritualidad musulmanas. Es decir, la expresión tiene el alcance teológico de reconocer la autenticidad de la fe cristiana como actitud de adoración e invocación del nombre de Dios, rasgos de máxima proximidad con la fe islámica. Mezquitas e iglesias son lugares religiosos en donde los creyentes sienten con especial densidad –por la adoración y la invocación– la “presencia” de Dios. Hasta el punto de que, en algún caso, sería posible para los musulmanes rezar en las Iglesias cristianas siempre que cumplan los requisitos legales de la fe islámica: la orientación hacia la Meca (qibla), el estado de pureza ritual (tahara) y la intención recta (niyya) del musulmán como auténtico anif, adorador del único Dios, como lo fue Abraham. De ahí que el texto de la Fatwâ exija a los musulmanes respeto tanto para las Iglesias como para las personas que las sirven y los cristianos en general.

Hay también una alusión a la categoría teológica de las “Escrituras” cristianas y del respeto debido a ellas. Aquí, el chayj realiza un gesto muy similar al de Gregorio VII. Éste no incluye en el texto una mención de Jesucristo. El chayj hace una referencia general a la Torá y los Evangelios sin entrar en el delicado concepto de “tahrîf”. Éste es un concepto teológico-jurídico islámico según el cual las escrituras judías y cristianas están “alteradas” o incluso “adulteradas y falsificadas” por ambas comunidades, mientras que el Corán se encuentran “abrogadas y rectificadas”. Al omitir la mención de este concepto, el chayj da una evidente muestra de subrayar lo que une y de no traer a colación –en esta tesis– un elemento que podría suscitar la polémica y crear una distancia, dejando quizás el diálogo sobre este tema espinoso para mejor ocasión y más sosegada y apropiada. Un gesto que lo dignifica tanto como al Papa Gregorio VII el suyo. La mención de otros elementos comunes como los profetas, va en la misma dirección, sin entrar en detalles que hay que dejar para el diálogo entre expertos y la consideración pacífica y sosegada.

Dentro de los contenidos comunes de ambas fes destaca la referencia a la defensa que el Corán y la tradición islámica realiza de la Virgen María –y que es destacada en un párrafo especial en la Fatwâ– hasta el punto de considerar calumnioso el poner en tela de juicio su inocencia. Está

efectivamente recogida la sentencia sobre su pureza en Corán 3,36, en donde su madre pone a María y su descendencia bajo la protección de Dios “contra el maldito demonio”; en 19,32, que hace decir a Jesús desde la cuna que Dios le ha ordenado que sea “piadoso con mi madre”, así como en 4,156 en donde se recrimina a quienes “han proferido contra María una gran calumnia”.

Asimismo, se reconoce la categoría religiosa de los cristianos, calificados como “pueblo del libro”, “adoradores de Dios e invocadores de su nombre”, así como “cercanos a los musulmanes por el amor” –recuérdese la caridad a la que aludía ya Gregorio VII en su carta y del “amor fraterno” del “Espíritu de Córdoba”–. Esta categoría religiosa de los cristianos lleva consigo un compromiso moral de los musulmanes hacia ellos, en la observancia de una relación basada en la rectitud y la benevolencia, que se ve correspondida en la mención que hace de la cesión de un local en los bajos de una iglesia católica parisina para el culto islámico. Se destaca así cuánto de colaboración práctica y de ayuda mutua es posible llevar adelante entre cristianos y musulmanes en el respeto a las respectivas fe y en la fidelidad al seguimiento de la propia conciencia. A este respecto, es muy importante el intento de “iḡthad” que realiza el chayj al interpretar Corán 2,256 –“No cabe coacción en religión”– como “no se debe coaccionar en religión”, apuntando el principio de libertad religiosa. A veces, también se invoca la sentencia de Corán 5,69 como una buena base para el diálogo y el entendimiento del Islam con otras comunidades religiosas: “Los creyentes, los judíos, los sabeos y los cristianos –quienes creen en Dios y en el último Día y obran bien– no tienen que temer y no estarán tristes”. En esta dirección camina el escrito de çammânî.

El escrito acaba con una acentuación de los elementos comunes de ambas fes mediante la referencia abreviada a Corán 29,46, que en su integridad reza así: “No discutáis sino con buenos modales con la gente de la Escritura, excepto con los que hayan obrado impiamente. Y decid: ‘Creemos en lo que se nos ha revelado a nosotros y en lo que se os ha revelado a vosotros. Nuestros Dios y vuestro Dios es Uno. Y nos sometemos a Él’”.

Como conclusión, y respetando cualquier otra interpretación de los tres hitos que he querido presentar, me gustaría dejar constancia de cómo, cualesquiera sean las circunstancias que rodean la situación de los hombres y las comunidades, los auténticos creyentes encuentran siempre, afincados en la fidelidad a la propia fe y en el respeto a su propia reve-

lación, los “lugares” espirituales que sirven de suelo común para la paz, el encuentro y la construcción mutua. Y ese suelo podría identificarse como la fundamentación de la vida en el único absoluto de la divinidad. De otro modo, en el respeto religioso a la única divinidad de Dios.

Notas

(1) Citado en SECRETARIADO PARA LOS NO CRISTIANOS, *Musulmanes y Cristianos. Orientaciones para un diálogo entre cristianos y musulmanes*, Madrid 1971, 31.

(2) Dt 6,4. Cf. *al respecto mi trabajo Creemos en un solo Dios, pero ¿en un mismo Dios?: Burgense 41 (2000) 371-413.*

(3) Cf. Mc 12,28-32.

(4) Cf. L. HERTLING, *Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1972, 191-193.

(5) Cfr. C. COURTOIS, *Gregoire VII et l’Afrique du Nord: Revue Historique 195 (1945) 222-225.*

(6) Texto en J. M. GAUDEUL, *Disputes? Ou Rencontres?. L’Islam et le Christianisme au fil des siècles, II, Textes témoins*, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica, Roma 1998, 56-57.

(7) Posible paráfrasis de Jn 15,15 y Flp 2,13.

(8) Jn 1,9.

(9) 1 Tim 2,3.

(10) Mt 18,14 y 2 Pe 3,9.

(11) Mt 22, 37-40.

(12) Forma negativa del mandamiento, tal como se encuentra en Tb 4,15.

(13) Ef 2, 24.

(14) Referencia a 2 Cor 8,1.

(15) Alusión a Lc 16, 22-23.

(16) Cf. L. HERTLING, o.c. 191.

(17) Cf. J. A. GRASSI, *Carta a los Efesios*, en *Comentario Bíblico S. Jerónimo IV*, 56:22.

(18) AIC, *Actas del I Congreso Internacional Islamo-Cristiano de Córdoba*, o.c. 257.

(19) Carta 109, 2, en PL 33 col. 419. Citada en la intervención del Cardenal Duval “Diálogo de corazones y de vida”, AIC, *Actas del I Congreso Internacional Islamo-Cristiano de Córdoba*, o.c. 239-240.

(20) Cf. V. ENRIQUE Y TARANCÓN, *Aprecio positivo de Jesús y de Mahoma en el Cristianismo y en el Islam (Lectio Brevis inaugural): Boletín Informativo del Secretariado de la CERI 2 (1977) 17-20.*

(21) *Idem*, 18.

(22) Texto en *Islamochristiana*.

Humanismo globalizado: una hipótesis de trabajo

Todos estamos inmersos en el mundo globalizado de la técnica, de la ciencia, de la economía, como productos de la inteligencia humana.

A la par que observamos con inquietud signos y acontecimientos amenazadores, en desmedro de la vida humana y planetaria.

Tal estado de situación nos lleva a elevarnos un poco sobre el escenario y tratar de desentrañar sus causas profundas.

Si pudiéramos hacer la síntesis del hombre de nuestro tiempo, el hombre actual se nos aparece como un ser "macrocefálico" en el sentido de que a través de su inteligencia las más de las veces desconectada de lo espiritual, su grado de información ha crecido espectacularmente en una permanente e imparable superación hacia la profundización de los conocimientos de forma tal que la ciencia y la técnica actuales serán vistas como juegos de niños dentro de cincuenta años.

No obstante, ese crecimiento hacia fuera no fue acompañado por un crecimiento desde y hacia dentro, por lo cual la desarmonía sustancial se revela a cada instante en todos los aspectos y estamentos de la ahora más que nunca conflictiva, caótica, doliente y muchas veces cruel vida humana, en vastos sectores del planeta.

Sin desmerecer el desarrollo y el vuelo alcanzado por los conocimientos científicos y técnicos, asistimos asombrados en muchos aspectos a la pérdida de orientación de esa inteligencia, como una forma de degradación que prioriza el avance científico y tecnológico a la preservación de la vida en el planeta, el abuso de su poder en desmedro de los más débiles e indefensos.

Esa inteligencia que también prioriza el mercado al hombre, la especulación a la producción y al trabajo, la acumulación escandalosa y concentrada de la riqueza y el poder cada vez en menos manos, en desmedro de una mínima solidaridad y respeto por los hombres y los pueblos.

Y a la secuencia de los subproductos de esa degrada-

ción, por sólo enumerar algunos: en lo social, en lo político y en lo económico, la soberbia, la insensibilidad y la corrupción de los líderes.

En lo familiar a más de su desintegración, el flagelo de la violencia familiar, amparado en los miedos y las sombras que aseguran a quienes la practican una total impunidad, proceder que no existe en otras especies teóricamente "inferiores".

Sin dejar de mencionar la escalada de la carrera armamentista, a la que se destinan los más avanzados productos de la técnica y presupuestos que bastarían para hacer desaparecer el hambre, la ignorancia y la enfermedad del planeta; el tráfico de armas que fomenta y estimula subrepticamente las guerras de todo calibre y su hermano gemelo el narcotráfico, que han infiltrado la sociedad como un maligno cáncer. En parte de la juventud sin referentes y metas válidas, con la huida hacia la irresponsabilidad, el delito, la droga y el alcohol.

La singular y supuesta mejora de la vida humana, producida por los descubrimientos y avances de la ciencia y la técnica, no han proporcionado al hombre la felicidad que normalmente tendría que surgir de tales resultados, no le asegura su supervivencia en el Planeta, ni la del Planeta mismo.

A la vez, como un río subterráneo que no encuentra su verdadero cauce, del interior del hombre surgen como nunca; angustias, miedos, depresión, agresividad, violencia, resentimiento, intolerancia, como caminos desviados que no se logran enderezar.

Las deficiencias señaladas, propias de una vida signada por el estrés y la inseguridad devenientes de la complejidad y las crecientes complicaciones del diario vivir, también tienen sus raíces de las carencias que provienen del propio interior del hombre, de su malestar interno.

Lo que lo lleva a la angustia y a la violencia incluso contra sí mismo.

Y éste no es el camino correcto.

Quizás haya que buscar a fondo las causas de ese malestar que a nivel personal nos descentra y a nivel de sociedades y de Estados se traduce en conflictos permanentes que cambian de forma pero no de contenido. Y comenzar a buscarlas en el hombre mismo.

Se enfatiza lo singular. Porque el individuo es la célula que acusa las deficiencias señaladas, pero se irradia irremisiblemente al tejido social y a todas las estructuras. La

sociedad es la resultante de los seres que la integran y en este mundo no somos ajenos a los focos de conflicto que arden en el Planeta.

A partir de estas vivencias expresadas por quien proviene de uno de los sectores del mundo en serias dificultades, y cuya solución inmediata no avizoramos con mucha esperanza, es que surge,

Un primer interrogante:

¿Es sólo a través de la inteligencia de nuestros líderes mundiales verdaderos o falsos (en la economía, en la política, en las ciencias o en la técnica) que encontraremos el camino hacia esa humanidad mejor que reclaman con ilustrada voz los humanistas y los escritores, que son los que captan, llaman la atención y ponen de manifiesto la escalada ascendente del sufrimiento humano?

Si aparentemente, solo conducidos por la inteligencia que desligada del corazón se ha tornado exclusivamente materialista, no vamos por buen camino, nos planteamos:

El segundo interrogante:

¿No será que el hombre, con esa desarrollada inteligencia, no está completo?

Porque en muchos aspectos, esa inteligencia está destruyendo el planeta y su humanidad, en un camino que puede llevarnos hacia una gran catástrofe.

El tercer interrogante:

¿No será hora de que hagamos caso a los investigadores, que nos llaman la atención sobre la parte del hombre que la ciencia estudia solo desde el punto de vista físico y que es el corazón?

Así como la inteligencia tiene su sede en el cerebro, la sede de los sentimientos está en el corazón, por lo que debemos centrar nuestro estudio en ambos.

Hasta ahora sólo hemos puesto énfasis en el desarrollo material sin límites y tenemos la evidencia de que los logros de la inteligencia "desnuda" pueden ser de una inhumanidad atroz.

El cuarto interrogante:

¿No será que haya que volver la vista hacia el corazón como sede de los sentimientos y a partir de allí poner en funcionamiento la segunda "ala" humana, mediante su estudio y aplicación, en camino hacia la Armonía, para que el vuelo conduzca hacia la vida y no a la destrucción?

El hombre de hoy, inmerso en la "competitividad", en la "financiarización" y el consumismo tiene más cabeza que corazón, más "inteligencia racional", y menos "inteligencia

emocional". Maneja con maestría ecuaciones de todo tipo, pero generalmente con gran torpeza las emociones y los sentimientos, a los que no trata de conocer, de cultivar, de manejar, del mismo modo que lo hace con la inteligencia racional.

El quinto y último interrogante:

¿No será que la clave de una humanidad mejor está en las palabras dichas hacen ya 2.000 años: "El Reino de los Cielos está dentro de vosotros"?, cuya procedencia no viene al caso y que desbrozadas de su pátina religiosa debamos encararlas con el método científico descubriendo su contenido también científico, hacia el centro mismo del SER, donde quizás yazgan los instrumentos insospechados de una vida superior en resultados.

¿No serán esas palabras la clave de una Humanidad mejor?

A juzgar por los derroteros seguidos hasta ahora por psicólogos e investigadores y los resultados obtenidos del estudio de la "interioridad" humana, pareciera que ya hubiéramos empezado a develarla.

A mediados del siglo pasado se realizaron interesantes investigaciones en universidades de EE.UU. que iniciaron el estudio de diversos aspectos involucrados en la "cuestión emocional"; y pensadores, científicos y educadores han puesto en práctica distintos métodos de educación de los sentimientos y las emociones.

Ella ha sido descrita como un viaje hacia el "centro", hacia el YO PROFUNDO DEL SER, a partir del cual la perspectiva humana, sin desmerecer el crecimiento intelectual, -sino siendo su base-, lo integra desde el interior a un desarrollo humano armónico, en relación a sí mismo y a los demás. De modo tal que, valores que son inherentes a ese "yo profundo" como el respeto por el otro (llámense culturas, religiones, etnias, personas y todas las diversidades de la humanidad y de la naturaleza), la empatía, la tolerancia, la compasión y la solidaridad, en definitiva todo lo que apacienta la PAZ INTERIOR, quizás no vendrían impuestas desde afuera sea a través de la prédica muchas veces infructuosa de las religiones o a la fuerza por la brutalidad de las catástrofes, éstas últimas como caminos rectificadores ante la sordera a las voces y los inquietantes y cada vez más contundentes signos de advertencia, sino que serían consecuencia natural de lo que existe en el INTERIOR, ignorado y desvalorizado.

Proponen un viaje del "Individuo" a la "Persona".

Al decir de Wayne Dyer, especialista en temas de psicología de la conducta, “todos sabemos que cuando nos volvemos menos eficientes y tenemos dificultades para cumplir con nuestras obligaciones con eficacia, es cuando hay sentimientos malos que nos abruman. Los sentimientos y las emociones son la parte más importante de nuestras vidas y sin embargo, los ignoramos casi por completo, mientras damos un énfasis desmesurado a la adquisición de conocimientos, tanto en la casa como en la escuela. Los educadores han afrontado este dilema durante siglos. El aspecto “afectivo” (sentimientos), frente al aspecto “cognoscitivo” (conocimiento), es el rótulo técnico de la controversia tal como se aplica ahora la educación. Las escuelas gastan el 95% de sus fondos y sus energías en el aspecto “cognoscitivo”. Los padres emplean el mismo porcentaje de energías y tiempo en acrecentar los ámbitos cognoscitivos y todos sabemos que en nuestro corazón, las emociones tienen virtualmente prioridad en todas las situaciones importantes de la vida”- La felicidad de nuestros hijos – Grijalbo/2000- pag. 27/28.-

“Las personas que padecen crisis nerviosas no suelen ser ignorantes. Con frecuencia son muy capaces de crear o resolver las complejidades de la poesía de significado más oscuro. Hay quienes toman píldoras para sobrellevar la vida, pero resuelven fácilmente operaciones cuadráticas”. Y así hasta el infinito el desequilibrio entre el conocer y el sentir.

Las emociones irrumpen en nuestra identidad y se expresan hacia fuera como una fuente radiante. Las corrientes de energía que fluyen de nuestro interior, dan sentido a nuestros valores y orientan nuestras percepciones y conductas, se proyectan hacia el exterior y afectan a los demás, para bien o para mal.

Esto lo sabemos por nuestra propia experiencia y ahora los investigadores del tema han puesto la lupa sobre ello. Lo que sentimos y las energías del potencial único que llevamos en el corazón, calan hondamente en el “ser” y adecuadamente formados y preparados pueden constituirse en camino correcto hacia la vida armónica con irradiación indefectiblemente a todo lo que cubija el planeta.

Nos estamos refiriendo a las raíces de nuestro ser interno, que por lo que podemos apreciar, por las evidencias que tenemos en todos los niveles de la convivencia humana, están enfermas, y a veces desviadas por falta de una adecuada formación.

Al volver a ellas, al prestarles atención, al seguir un plan

educativo que las contemple y forme, quizás obtengamos, a manera de un maravilloso logro, que sanemos y afiancemos la parte de nuestra propia manera de ser como personas, nuestro rincón afectivo, porque es desde allí donde el hombre adquiere sus perspectivas de la vida.

Está fuera de toda duda, que es desde los sentimientos, desde el corazón, que podemos conectarnos y comprender a los demás. La mera aproximación intelectual nada consigue si no está coloreada por los sentimientos.

Es a través de los sentimientos donde opera esa energía casi absolutamente ignorada por la ciencia, que se da en llamar AMOR, pero que bien podría ser objeto de investigación como la energía XX, -para darle un nombre distinto para no crear sospechas de que se trata de un alegato sobre ese tema-, que hasta ahora sólo fue esgrimida por las religiones o por un sentimentalismo superficial-, al igual que se investigan los campos de fuerzas, la gravedad, la electricidad, el magnetismo. Algún centro en EE UU lo está haciendo ya, aunque enfocando su operatividad sólo sobre las emociones.

Es desde ese venero al que se accede viajando a la profundidad del ser, que se podrá hacer contacto fructífero con los otros "yo profundos" de los demás. Y ello permitiría superar la dureza de corazón, que abonada por la ignorancia, produce la intolerancia, los fundamentalismos de todo tipo, con sus brutales proceder en todos los niveles; que se traducen en la falta de respeto por el otro, en el rechazo, el maltrato, la persecución y a veces en la destrucción de lo diverso, que es sin embargo una de las maravillas de la Creación que conocemos.

Sólo desde el "centro de nuestro ser", comprenderemos, apreciaremos, admiraremos y accederemos al alma que se oculta, o bien se manifiesta en la gran variedad de culturas, religiones y civilizaciones que se expresan en nuestro planeta y de las que tenemos siempre algo o mucho que aprender.

Por ejemplo: ¿Qué tenemos que aprender nosotros, que nos autodefinimos como personas informadas, cultas y civilizadas, de las culturas animistas? Su profundo, religioso respeto por la Naturaleza y el planeta, a quien veneran y llaman Madre Tierra, como si fuera un ser vivo -que ahora comienza a ver tímidamente la ciencia como tal-, y la sabiduría ancestral de sus chamanes, profundamente enraizada en el conocimiento de la naturaleza y sus misterios que ahora también ha despertado el interés de los científicos.

Particularmente las religiones, y las culturas que expresan y que tanto dividen a los hombres, todas contienen en esencia la misma Energía, la misma Luz y lo diverso en ellas es lo formal.

Del mismo modo que el torrente que tiene sus nacientes en la cima de la montaña y que al precipitarse hacia el valle se abre en muchos cauces, y va tomando en cada uno el sabor, el aroma y el color de la tierra por donde discurre, pero en esencia es la misma agua. Sólo cambió su aspecto formal. Ya que todas provienen de la misma Fuente.

Al conectarse los hombres desde su "yo profundo", descubrirán lo esencial de cada Cultura, de cada Religión, de cada Civilización. Perderán importancia las formas como temas de discusión, de enfrentamiento, de conflicto y se incrementará el interés por ellas para su mejor conocimiento. Lo cual llevará al reemplazo del desprecio, el rechazo y el temor, por el respeto, la consideración y la admiración.

Lo importante es la conexión con la Trascendencia. La forma de hacerlo, y su extensión a las culturas que expresan es lo propio del mundo de la diversidad que habitamos, cuyo respetuoso conocimiento constituye uno de los maravillosos gozos que nos brinda la Vida.

Es a partir de la inteligencia del corazón que desaparecerán los conflictos que atormentan al hombre actual y que lo dividen y separan de sus semejantes y ello se irradiará a la sociedad.

El conjunto de los contenidos de la "interioridad humana" ha sido sintetizado en el concepto de "inteligencia emocional" cuya teoría desarrollaron por primera vez los doctores Jhon Mayer y Peter Salovey de las Universidades de New Hampshire y Yale, que después fuera tratada entre muchos por Daniel Goleman en su libro "Emotional Intelligence" publicado en español en 1996.

Explicando el tema y su importancia este autor expresa en la obra ya citada: "¿Qué podemos cambiar que ayude a nuestros hijos a tener mejor suerte en la vida? ¿Qué factores entran en juego, por ejemplo, cuando las personas que tienen un elevado coeficiente intelectual tienen dificultades y las que tienen un coeficiente intelectual modesto se desempeñan sorprendentemente bien? Yo afirmaría que la diferencia suele estar en las habilidades que aquí llamamos inteligencia emocional que incluye el autodomínio, el celo y la persistencia, y la capacidad de motivarse uno mismo. Y estas habilidades, como veremos más adelante, se pueden enseñar a los niños, dándoles mejores posibilidades de uti-

lizar el potencial intelectual que la lotería genética les haya brindado”.

“Más allá de esta posibilidad surge un apremiante imperativo moral. Vivimos una época en la que el tejido de la sociedad parece deshacerse a una velocidad cada vez mayor, en la que el egoísmo, la violencia y la ruindad espiritual parecen corromper la calidad de nuestra vida comunitaria. Aquí, el argumento que sustenta la importancia de la inteligencia emocional gira en torno a la relación que existe entre sentimiento, carácter e instintos morales. Existen cada vez más pruebas de que las posturas éticas fundamentales en la vida surgen de las capacidades emocionales subyacentes. En principio, el impulso es el instrumento de la emoción; la semilla de todo impulso es un sentimiento que estalla por expresarse en la acción. Quienes están a merced del impulso -los que carecen de autodominio- padecen una deficiencia moral: la capacidad de controlar el impulso que es base de la voluntad y el carácter. Por la misma razón, la raíz del altruismo se encuentra en la empatía, la capacidad de interpretar las emociones de los demás; si no se siente la necesidad o la desesperación del otro, no existe preocupación. Y si existen dos posturas morales que nuestra época reclama son precisamente estas: dominio de sí mismo y compasión.”

Y esto debe trabajarse desde la infancia y la adolescencia.

Ya entre otros países, a más de EE UU, España tiene sus investigaciones sobre el particular.

Así, la Facultad de Psicología de la Universidad Complutense de Madrid, donde funciona la Sociedad Española para el estudio de la Ansiedad y el Estrés, se propone modificaciones a los programas educacionales y de orientación profesional.

La Comisión “Emociones y Psicología” de dicha Sociedad entre las propuestas de investigación, expresa:

“Confección de un instrumento para medir la Inteligencia Emocional, a partir de los trabajos iniciados por la Universidad de Cádiz: estamos tratando de perfilar una aproximación modesta a una variable tan compleja”.

En la Escuela de Montelindo de Bustarviejo (Madrid) se han aplicado técnicas y métodos para disminuir la agresividad y violencia entre los alumnos.

Es decir que están encarando el estudio y la educación de los sentimientos y las emociones después de tener las evidencias que mediante técnicas y aprendizajes, el hom-

bre puede mejorar y en muchos aspectos sanar su vida, guiados por la puesta a punto de su brújula interna.

Proponen el paso del mundo de la confrontación que vivimos al mundo de la colaboración, de la competitividad, al de las excelencias coadyuvantes en todos los niveles. Pero este cambio de perspectiva debe partir desde el hombre, que es la célula social. Lo que el hombre piensa, hace, programe se proyecta a la sociedad a que pertenece, y desde allí afectará indefectiblemente a toda la humanidad y al planeta.

Estos estudios que propician la educación de los sentimientos y emociones son, sin embargo, movimientos a pequeña escala, limitados a pocos centros y a determinadas escuelas, pero cuya aplicación va demostrando que no están en camino errado y dando cuenta de sus magníficos resultados.

Por ello este accionar, se nos ocurre, debería ser encarado a escala planetaria y desde la niñez hacia todos los estadios del desarrollo humano, incluyendo los adultos, a fin de que se expanda a la vida familiar, social, política y profesional, emprendiendo cada ser humano la aventura del viaje del TENER y el DESENCUENTRO donde casi todos estamos inmersos, hacia el SER y la Unidad.-

El trabajo está orientado a proponer a ustedes la rectificación del rumbo de la educación con la inclusión de este aspecto faltante en los programas de estudio, como una hipótesis de trabajo, como un camino que quizás valga la pena explorar en la búsqueda apasionada que nos convoca a todos: una Humanidad en armonía consigo misma, con el Planeta, con el Universo.

¿Y por qué aquí y no ante un congreso de educadores?

Porque este es un Foro especial y calificado, que por tratar del Humanismo como abarcador de la universalidad de lo espiritual humano, está altamente capacitado para entender en su integridad, la urgente necesidad de cambiar de rumbo y que debe implicar necesariamente a cada individuo desde su inicio, porque los otros caminos seguidos por la intelectualidad en Congresos, Conferencias, Pactos, Protocolos, a lo largo de nuestra historia, no han dado el resultado esperado o bien los adelantos que significaron y produjeron son parciales y limitados, así como lentos sus resultados, particularmente en nuestro siglo en que es evidente la aceleración del tiempo y de los acontecimientos.

Pero es un trabajo esforzado, porque debe realizarse como si se sembrara un campo de trigo, semilla por semil-

la. Es una tarea que debería comenzar por los gobiernos, para la toma de conciencia de la necesidad de completar los planes educativos con la integración de la asignatura faltante, mediante la inclusión de la enseñanza y desarrollo de la "inteligencia emocional" a partir de la inteligencia del corazón. Y por ello debe comenzar ¡¡¡ ahora, aquí, ya!!!

Priorizándola en especial sobre las juventudes de todos los países, porque de ellas saldrán los verdaderos líderes y los gobernantes del futuro, para que formados, guíen a las Naciones y ayuden a todos los hombres a obtener el equilibrio que hemos perdido, para que el continuo avance del conocimiento científico tenga su brújula en el Espíritu.

La Universidad de Alcalá de Henares, fiel a su tradición humanista, como uno de los focos de cultura de Occidente, podría tomar en su accionar tan encomiable tarea previo estudio y desarrollo de los programas convenientes, interesando a los gobiernos de todas las naciones a incorporar a la educación en todos los niveles los contenidos y las técnicas que proponen los investigadores que lideran este conocimiento.

En este mundo globalizado en peligrosa desarmonía planetaria, quizás haya que comenzar a incursionar en el interior humano para traer a la superficie sus carencias y deficiencias para mejorarlas y los tesoros de los sentimientos y las emociones del corazón, entre ellos la empatía, la comprensión, la tolerancia, la solidaridad y el respeto por el otro y lo diverso, para entrar en el "Reino de los Cielos".

Quizás sea ese el inicio del camino hacia la hasta ahora tan ansiada y esquiva Paz, integrando armónicamente a todas las etnias, las naciones, las culturas, las religiones y civilizaciones de la Tierra.

La propuesta es en definitiva Globalizar el Humanismo, a través de la enseñanza y desarrollo de la inteligencia emocional, de la inteligencia del corazón.

Notas sobre el latín y la arabización de al-Andalus

Los autóctonos latino-visigodos que en al-Andalus permanecieron, se arabizaron entre los siglos VIII y X, principalmente. Esta aculturación fue un proceso en incremento, aunque carecemos de referencias cronológicas completas sobre la arabización andalusí, pero a mediados del siglo IX era ya tan significativa como para provocar el famoso lamento del cristiano cordobés Álvaro de Córdoba por el desuso del latín entre sus jóvenes correligionarios, que preferían utilizar el árabe para componer sus versos: “Nonne homnes iubenes Xprñani uultu decori, lingue disserti... Harabico eloquio sublimati uolumina Caldeorum [= árabes] hauidissime tractant, intentissime legunt... Heu pro dolor, legen suam nesciunt Xpñani et linguam propriam non aduertunt Latini... et Caldaicas uerborum explicet pompas, ita ut metricae eruditjori ab ipsis gentibus carmine...”¹.

Los cristianos andalusíes conservaron su tradición cultural latino-visigoda², vigente durante el siglo IX, para después irse apagando, según cundía su arabización, que les definió tanto, desde la óptica exterior del Norte cristiano, que allí les llamaron “arabizados” (mustarib: “mozárabe”). Todavía en latín, produjeron una literatura latina, cuya secuencia visigoda ha resaltado recientemente Javier Arce³: “Gothorum laus est civilitas custodia’. Los visigodos cultivadores de la cultura clásica: el caso de Hispania”.

De finales del siglo VIII o principios del IX data, en al-Andalus, la traducción del latín al árabe por al-Dabbí de “un tratado de astrología cuyo original latino preárabe no ha sido identificado”⁴, si bien “la supervivencia de una cultura latina en al-Andalus no se limita al terreno de la astrología sino que aparece, en etapas mucho más tardías, en otros campos culturales como la geografía, la historia, la medicina y la agronomía”, aunque el rescoldo de la cultura científica isidoriana será sustituido con “el largo proceso de orientalización científica de a-Andalus”⁵.

Pero entretanto, y también en el siglo IX podrían situarse, como señala Juan Vernet⁶ que “las traducciones... [de] versos latinos de autor desconocido y alguno de Virgilio... la

medicina practicada por los primeros árabes de al-Andalus se basaba en un libro traducido del latín que se llamaba Aforismos... abundan las citas literales que de Junio Moderato Columela, Marco Terencio Varrón y tal vez de las Geórgicas de Virgilio nos conservan los textos agricultores arábigoespañoles... datos geográficos de las Etimologías de San Isidoro aparecen vertidos al árabe en los códices visigóticos... A partir del [siglo] X se puede adivinar el nombre de los autores de traducciones [latino-árabes]... como Gotmar II (939) [que] redactó una crónica de los reyes francos que [fue] vertida al árabe... o la Historia adversus paganos de Orosio [sobre la que hay varias propuestas de nombres de traductores cordobeses]... o la redacción del Calendario de Córdoba, debida a la colaboración del médico [musulmán] °Arīb b. Saʿd y el obispo Rabī b. Zayd”.

Para sus usos religiosos internos, los cristianos andalusíes tuvieron sus textos latinos religiosos, y “en la segunda mitad del siglo IX, las obras de los cristianos de al-Andalus escritas en latín aún reflejan claramente la pervivencia de la cultura latina, pero, al mismo tiempo, en esos años la arabización y la islamización cultural entre ellos es ya una realidad evidente... [y esto] dio lugar a una necesidad de traducir al árabe ciertos textos latinos... principalmente textos sagrados”, como los Evangelios, vertidos al árabe por Iṣḥāq B. Velasco - es decir, Blázquez” - de Córdoba⁸, en el siglo X, y como el “Libro de los Salmos mozárabe”, versión al árabe realizada a partir de la traducción latina de San Jerónimo, así como del prefacio en prosa y los argumentos (urýūza), ahora editado y traducido al francés por Marie-Thérèse Urvoy, Le Psautier mozarabe de Hafs Le Goth, en cuya introducción⁹, la especialista francesa reafirma “la existencia en España de una auténtica cultura cristiana de expresión árabe”, todavía no estudiada en detalle, pues, en efecto, la literatura cristiana andalusí vertida al árabe sigue siendo la peor conocida -con excepción de la eventualmente elaborada en el Norte del África- entre el gran conjunto de la literaturas cristianas árabes¹⁰.

Este texto árabe del Psalterio, puesto en versos árabes por el andalusí H.afs. b. Albar “el Godo” (al-Qu’ti), nos está atestiguanado hasta dónde llegó, en necesidad y estilo, la arabización lingüística de los cristianos andalusíes; H.afs. participaría también en la versión árabe de las Historiae adversus paganos de Orosio, del que enseguida hablaremos.

Es interesante advertir que aquí, en al-Andalus, lo greco-

árabe oriental, además del substrato y adstrato latino, conflujo con lo bizantino, y esto es lo que ocurrió con el importantísimo trasvase de *Materia médica* de Dioscórides. Refiere Ibn ʿYulʿyul, médico cordobés del siglo X, y precisamente comentador de esta *Materia médica* de Dioscórides, que la traducción abbasí llegó a al-Andalus, y que los andalusíes la usaron hasta tiempos del califa ʿAbd al-Raḥmān [III], al-Nāṣir (voy a citar el propio pasaje de Ibn ʿYulʿyul, e, versión de Juan Vernet¹¹), que señala cómo este califa cordobés “recibió de Romano, emperador de Constantinopla - creo [dice Ibn ʿYulʿyul] - en el año 337/948 [sic], una carta acompañada de presentes de gran valor, entre los cuales se encontraba el tratado de Dioscórides, iluminado con magníficas miniaturas griegas y escrito en griego (igriqī), que es la misma lengua que el jonio [yunānī]. Este envío contenía también la *Historia de Orosio* relativa a los hechos pretéritos, a los antiguos reyes y a los acontecimientos importantes. El emperador Romano decía en su carta a al-Nāṣir: ‘No puede obtenerse provecho del Dioscórides más que con un traductor avezado en el griego y que conozca las propiedades de esas drogas... En lo que se refiere al libro de Orosio tienes en tus estados [expertos] latinos que pueden leerlo en su lengua original; si se lo entregas lo traducirán al árabe’”.

Y ambos libros preciados fueron traducidos al árabe, en Córdoba, durante el siglo X: para la *Materia medica* se formó un equipo de traductores médicos cordobeses, con musulmanes y el judío Ḥasdāy, además del monje cristiano Nicolás, que tuvo que ser enviado a tal efecto, tres años después, por el mismo emperador bizantino. Se discuten aspectos sobre ambos episodios, pero resulta más complejo establecer cómo y cuándo se realizó la traducción de la *Historia de Orosio*, el *Kitāb Hurūṣīyūs* lo cual ha vuelto a revisar Mayte Penelas, al editar cuidadosamente el texto y estudiarlo en conjunto¹², y emitir la hipótesis de que Ḥaḥṣ b. Albar al-Qūṭī pudo haber realizado su antes citada traducción de los Salmos en 889, leyendo así las cifras que lo indican en los preliminares de la propia traducción, con lo cual su apellido “Ibn Albar”, hijo de Alvaro, permitiría identificar a éste último como Álvaro de Córdoba (m. hacia 862), precisamente el que lamentaba la arabización de los cristianos cordobeses.

Pero hay textos, alguno hemos citado antes, que dicen que un códice de las *Historiae adversus paganos* de Orosio fue regalado por el emperador bizantino al califa de

Córdoba °Abc al-Raḥmān III, en el año 948, y aunque se ha cuestionado esta fecha, esta referencia nos sitúa quizás ante otro caso de duplicidad de versiones: la Historia de Orosio pudo ser vertida total o parcialmente en la Córdoba ya de finales del siglo IX, y desde entonces aprovechada por los cronistas omeyas, sobre todo por Aḥmad al-Rāzī (nacido en 888 y muerto en 955), y tanto para datos geográficos como históricos, y acaso vuelta a traducir esta Historia de Orosio, por iniciativa de al-Ḥakam II, califa entre 961-976.

Con esto encajarían las diversas pistas, pero conviene comentar el interés que puede tener la noticia de que el texto del historiador latino del siglo V, Paulus Orosius, vendría de regalo a Córdoba desde Bizancio en latín, según la referencia antes citada de Ibn Ḥulayl, siendo por otra parte menor el número de obras latinas vertidas al árabe, en su conjunto, y por tanto destacando más, junto con San Isidoro, obispo de Sevilla entre 602-636¹³, como fuentes de una cadena de cronistas y geógrafos andalusíes, que así se distinguirían a su vez respecto al trasvase clásico oriental. Está claro que los andalusíes, que tanto legado greco-árabe importaron del Oriente árabe, también necesitaban noticias locales antiguas, y las buscaron principalmente en Orosio y en San Isidoro, por ahora los más definidos como fuentes de los andalusíes, sin descartar a otros autores latinos.

Los cronistas andalusíes, en diversas ocasiones, recurrieron a noticias de la antigua historia de Hispania para explicar no sólo el propio tiempo identitario andalusí, con sus antecedentes específicos y distinguibles así de otras áreas árabe-islámicas, sino también como un modo de aclarar las causas de la misma historia andalusí, como veremos en un sólo ejemplo, pues es una cuestión sobre la que también tanto se ha escrito¹⁴; veámos el relato, que procede del cronista cordobés °Īsà al-Rāzī, sobre la pertinaz rebeldía toledana contra los omeyas, rastreada según ese cronista desde los precedentes de alzamientos locales contra los romanos.

Así dice¹⁵: “el que fundó la ciudad de Toledo, escogiendo primero su emplazamiento al advertir su magnífica naturaleza e inexpugnabilidad, fue Diyūsuqiyū, rey pagano, poco antes de los 5000 años de la era de Adán... continuó su poblamiento y se hizo famosa, de modo que cuando los generales romanos se apoderaron de al-Andalus [sic, por “Hispania”] y hallaron que la capital de los africanos era Itálica... trasladaron la capitalidad a Toledo... Pero luego se rebeló contra los generales de Roma algún tiempo antes del

periodo de los Césares, poniéndose a su frente un sublevado de Lusitania de Mérida, llamado Viriato, que se la quitó al general que Roma tenía en al-Andalus... El poder fue entonces a parar a uno de ellos, llamado Antonius, que los maltratada pero que se cuidó de su ciudad, construyendo la gran muralla y levantando el inigualable puente. Luego la tacó el gran rey de Roma, Julius, primero de los Césares". Y continúa con relatos de rebeldías tolenadas, y resumiendo también la historia visigoda, para explicar antecedentes de la propia historia andalusí. Creo que esto es un ejemplo elocuente de expresión cultural que rastrea sus identidades en sus precedentes históricos, integrando expresiones culturales de otros ámbitos, y en este caso del substrato latino anterior a al-Andalus.

Note

(1) Álvaro de Córdoba, *Indiculus luminosus*, ed. Juan Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, 1973, I, pp. 314-315; el pasaje ha sido objeto de innumerables citas y comentarios, y es importante el del David Wasserstein, "A Latin Lament on the Prevalence of Arabic in Ninth-Century Islamic Cordoba", *Arabicus Felix, Luminosus Britannicus, Essais in Honour of A.F.L. Beeston on his eightieth birthday*, ed. A. Jones, Reading 1991, 1-7; y "The Language Situation in Al-Andalus", *Studies on the Muwassah and the Kharja*, eds. A. Jones and R. Hitchcock, Reading, 1991, 1-15.

(2) Pedro P. Herrera Roldán, *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX, Córdoba, 1995*.

(3) J. Arce, "'Gothorum laus est civilitas custodia': Los visigodos cultivadores de la cultura clásica: el caso de Hispania", en L. Caballero y P. Mateos(Eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta edad media*, Madrid, 2000.

(4) Juan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, 1999, p. 111; Julio Samsó, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, 1992, espec. pp. 29 y 33.

(5) Samsó, *Las ciencias de los antiguos*, pp. 42-43.

(6) Vernet, *Lo que Europa debe*, pp. 112-113.

(7) Mayte Penelas (ed. y estudio), *Kitāb Hurūšiyūš* (Traducción árabe de las *Historiae adversus paganos* de Orosio), Madrid, 2001, espec. pp. 37 y 38.

(8) P. Sij van Koningsveld, *The Latin-Arabic glossary of the Leiden University Library. A contribution to the study of Mozarabic manuscripts and literature*, Leiden, 1977; Angel C. López-López, "La traducción de los Evangelios al árabe por Isaac ben Velasco de Córdoba en el siglo X", *Homenaje al Profesor Don Agustín Millares Carlo con motivo del centenario de su nacimiento. Boletín Millares Carlo*, 13 (1994), 79-84; del mismo, "Las glosas marginales árabes del *Codex Visigothicus Legionensis*. Veinte estudios", León, 1999, 169-184.

(9) Marie-Thérèse Urvoy, *Le Psautier mozarabe de Hafis Le Goth*, Toulouse, 1994, espec. pp. I-II.

(10) Juan Pedro Monferrer Sala, "De nuevo sobre *Johannes Hispanensis*

y la primera versión árabe de las Sagradas Escrituras realizadas en al-Andalus", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXXI, 1999, 77-105; del mismo, con A. Sidarus y Ph. Roisse, "Littérature arabe chrétienne et mozarabe. Bibliographie ibérique 1990-1995", *Bulletin d'Arabe Chrétien*, n° especial, Nîmega, 2001.

(11) Vernet, Lo que Europa debe al Islam de España, *espec. pp.* 105-107.

(12) *Kitāb Hurūšiyūš* (Traducción en la edad media hispana", en Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana. Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla, publicados con ocasión del XIV centenario de su nacimiento*, León, pp. 345-387.

(14) P. de Gayangos, "Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis", *Memorias de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1852; C. Sánchez Albornoz, "Rasis, fuente de Aben Alatir", *Bulletin Hispanique*, XLI (1939), 5-59; y numerosas publicaciones suyas al respecto, recogidas en *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval* (siglos VIII al XII), Buenos Aires, 1967; y *Adiciones al estudio de la Crónica del mro Rasis*, Madrid, 1978; É. Lévi-Provençal, "La description de l'Espagne de Ahmad al-Rāzī", *Al-Andalus*, XVIII (1953), *espec. pp.* 51-58; M. Sánchez Martínez, "Rāzī, fuente de al-ʿUḡrī. Dos precisiones historiográficas", *Crónica del moro Rasis*, ed. D. Catalán y M.S. de Andrés, Madrid, 1974; L. Molina, "Sobre la Historia de al-Rāzī. Nuevos datos en el Muqtabis de Ibn Ḥayyān", *Al-Qanṭara*, I (1980), 435-441; id., "La Crónica anónima de al-Nāṣir y el Muqtabis de Ibn Ḥayyān", *Al-Qanṭara*, VII (1986), 19-29.

(15) *Ibn Ḥayyān, al-Muqtabis - V*, trad., notas e índices M^a. J. Viguera y F. Corriente, Madrid-Zaragoza, 1981, pp. 206-207, al relatar la campaña del califa ʿAbd al-Raḥmān III contra Toledo, en 930.

Importancia del diálogo interreligioso en América Latina

La Argentina de hoy

Chaco es una de las veinticuatro provincias de la República Argentina. Tiene noventa y nueve mil kilómetros cuadrados, la mitad de su superficie boscosa. Habitan en ella un millón de habitantes, treinta mil de los cuales son aborígenes. De los treinta y siete millones de habitantes que tiene el país en su conjunto representa casi el tres por ciento del total.

Su capital se llama Resistencia y aglutina mas de trescientos mil habitantes.

Zona de clima subtropical dividida en dos regiones climáticas. Húmeda al este y seca al oeste. Con abundante precipitaciones distribuidas uniformemente durante todo el año, y surcada por numerosos ríos, arroyos y bañados. Flora muy rica con inmensos bosques y una variada fauna que incluye fieras carnívoras, mamíferos comestibles, hasta toda una gama de aves, reptiles, batracios, peces, ofidios, arácnidos y un elevado número de insectos.

Los habitantes de esta provincia se dedican a la agricultura, ganadería, explotación forestal y comercio. Es el primer productor de algodón del país, siendo importante la producción de soja, girasol y maíz.

Chaco sufre hoy el problema del país que integra pero también el de América Latina con su pobreza y sus carencias y que tiene una tradición de discriminación para el indígena marginado y abandonado a su suerte, pero ha superado el tema racial a pesar del crisol de razas que la integra con una convivencia armónica que ha posibilitado la educación.

Ha sido la educación la que ha integrado a los hijos de los millones de extranjeros que forman su población y que ha posibilitado una convivencia pacífica.

Pero la educación ha sufrido con los ajustes económicos

y las sucesivas crisis que han afectado al país y hoy la deserción escolar y el analfabetismo crecen preocupantemente día a día. Con ello el gran peligro de la desintegración y como si ello fuera poco los problemas raciales y xenofobia prometen extenderse por contagio.

Los pobladores mas pobres de Paraguay, Bolivia o Perú compiten por el magro salario y con la mala distribución de los ingresos.

La prevención es imprescindible.

La educación sumada a la integración interreligiosa pueden evitar males mayores

Argentina es el país con mayor desequilibrio social en el continente y ello puede constituir un caldo de cultivo para que nazcan y crezcan también los extremismos y antagonismos religiosos.

Conscientes de su rol, los distintos credos han comenzado a efectuar su aporte..

El Arzobispado de Resistencia y la Asociación Israelita de Resistencia organizan el PRIMER "ENCUENTRO ECUMÉNICO – REENCUENTRO DE DOS CULTURAS Y RELIGIONES" con la participación del Señor Arzobispo de la Ciudad de Resistencia, Monseñor Carmelo Juan Giaquinta y del Primer Embajador del Estado de Israel ante El Vaticano, Señor Samuel Hadas, que se realizó el día 17 de noviembre del año 2000.

Dada la notable repercusión y el interés que despertara en re-presentantes de ambas colectividades y en la población en general se organizó un Segundo Encuentro Ecuménico bajo el lema "De la Tolerancia a la Convivencia" que se realizó durante los días 22 y 23 de agosto del año 2001 con la participación del Arzobispo de la Ciudad de Resistencia Monseñor Carmelo Juan Giaquinta, el primer Embajador de Israel en el Vaticano Embajador Samuel Hadas y el Profesor Jaime Contreras, Doctor en Filosofía y Letras, profesor de Historia Moderna de la Universidad de Alcalá.

Con simultaneidad a tan importante evento se realiza un Seminario Taller de reflexión y con importantes conclusiones.

La Municipalidad de Resistencia además de declarar huéspedes de honor a las personalidades intervinientes declaró a la ciudad de Resistencia ciudad para el diálogo para la paz.

Para entender este hoy y la necesidad de crear lazos de confraternidad nada mejor que recurrir a nuestra Historia

para llegar finalmente a la realidad de nuestros días con alguna explicación lógica a tanto conflicto social, racial y quizás en el futuro también religioso.

Y entonces seremos conscientes que nuestro aporte individual es necesario. Imprescindible. Para sumar desde lo pequeño. Desde la ignorada ciudad de Resistencia, de una pequeña provincia del Norte Argentino-Chaco, a la Paz Social y para poder transitar ese largo camino ya iniciado de la tolerancia a la convivencia.

El Hombre debe ser Destino y Razón de la Creación

Por eso nos preocupa y desvela. Y buscamos una explicación y una solución a su grave situación en Latinoamérica y mi Argentina y para ello intentaremos algo de historia y diagnostico para luego aproximar nos a la propuesta persuadida que, comprendiendo a Argentina entenderemos la problemática de sus vecinos: Brasil, Paraguay, Colombia, Venezuela y en fin toda Latinoamérica, con problemática y destinos parecidos.

Todos tenemos en común ser conscientes de nuestros males por habernos desgastado luchando contra los síntomas sin atacar las causas que se han eternizado y nos han colocado próximos al proceso de descomposición social.

Somos como el país que menciona Gabriel García Márquez ..uno en el papel y otro en la realidad. En cada uno de nosotros cohabitan de la manera mas arbitraria la justicia y la impunidad. Somos fanáticos del legalismo pero llevamos despierto en el alma un leguleyo para burlar las leyes sin violarlas o violarlas sin castigo. Nos indigna la mala imagen del país en el exterior pero no nos atrevemos a admitir que la realidad es peor.

..una reflexión más profunda nos permitiría establecer ... que seguimos siendo en esencia una sociedad excluyente, formalista y ensimismada en la Colonia. Tal vez una más serena nos permitiría descubrir que nuestra violencia histórica es la dinámica sobrante de nuestra guerra contra la adversidad. Tal vez estemos pervertidos por un sistema que nos incita a vivir como ricos mientras el cuarenta por ciento de la población vive en la miseria y nos ha fomentado una noción instantánea y resbaladiza de la felicidad: queremos siempre un poco más de lo que ya tenemos, más y más de lo que parecía imposible y mucho más de lo que cabe dentro da la ley y lo conseguimos como sea: aun contra la ley. Conscientes que ningún gobierno será capaz de complacer

esta ansiedad, hemos terminado por ser incrédulos, abstencionistas e ingobernables y de un individualismo solitario por el que cada uno de nosotros piensa que sólo depende de sí mismo. Razones de sobra para preguntarnos quienes somos y cual es la cara con que queremos ser reconocidos en el tercer milenio".

La raíz de nuestros problemas se debe encontrar en nuestro modo de actuar como sociedad que no tiene proyectos honestos y pertenencias colectivas. Es producto de nuestra forma de pensar y de actuar. El problema está en nosotros y comprender la necesidad de cambio es el principio de la solución.

Si se admite que algo de nosotros mismos se encuentra en la raíz de los problemas económicos, políticos, institucionales y sociales y detectamos los síntomas de las cosas que no funcionan en nuestra sociedad quedaremos enfrentados en la autocrítica pero encontraremos la certeza que cambiando se contribuirá a la solución de nuestros males.

Debemos aprender que no hay nación sin conciencia de solidaridad y, ello debe hacerse extensiva a toda nuestra actitud cívica y tanto por el ciudadano como por el funcionario. La solidaridad no es sólo moral sino ontológica porque estamos atados por nuestra pertenencia social a que el destino individual de cada uno es inseparable del destino común y por eso no podemos salvarnos solos ni aislados del mundo. Lo que se requiere es o que se ha dado en llamar inteligencia social.

Es comprender que el patrimonio común no es ajeno y que lo que sucede al conjunto me sucede a mí..El abecé de la cultura cívica de un pueblo. Es saber que ningún argentino podrá lograr su bien particular o sectorial si no comprometiéndose desde su lugar, luchar por aquel otro, bien indispensable para cada uno y que sólo puede alcanzarse unido a los demás en sociedad política. Es el bien común que es la conciencia de que no podremos recibir de la nación y su estado ninguna solución si no nos ponemos a su servicio. Se requerirá tomar conciencia desde el sufrimiento colectivo de los rasgos negativos de nuestra idiosincracia y que optemos por reclamar algo más que derechos individuales o sectoriales, optando por propuestas serias que nos ordenen como nación. Ser argentino es una empresa cada vez mas difícil. Emociona serlo pero se sufre por ello.

Siempre estamos atravesando dificultades y el nuevo milenio nos ha encontrado sin esperanzas ni conducción y una sensación de incertidumbre y desconcierto ante el futuro.

Alerta Sobre el Proceso de Descomposición Social

Para muchos la emigración se ha convertido en el único recurso posible para progresar.

Hace algunos años Marcos Aguinis en su obra "Un país de novela evocaba a Enrique Santos Discepolo que decía el nuestro es un país que tiene que salir de gira.

Nos habíamos convertido en un espectáculo. Nuestros éxitos y fracasos eran motivo de extrañeza. Podíamos provocar lagrimas y carcajadas. Asombro. Admiración. Odio. Curiosidad ...

Hasta podemos ser mirados como epidemia y hablarse del efecto contagio.

Su última obra ya la titula "El atroz encanto de ser argentino. Como puede ser atroz un encanto? Pues en algo así contradictoria, masoquista y atormentada se ha convertido la condición argentina.

Un país que recibió oleadas de inmigrantes y se había convertido en El Dorado de media Europa ahora expulsa gente que se va por no conseguir trabajo.

Un país con riquezas, alejado de grandes conflictos mundiales, donde no hay terremotos ni ciclones, donde la población carece de conflictos raciales y que no supo de hambrunas ni guerras civiles ni conflictos devastadores internos o externos.

Un país habitado por gente cuyo nivel cultural y cuyas reservas morales -pese a todo- siguen siendo vastas.

Hace apenas medio siglo figuraba entre los países más ricos del planeta y su presupuesto educativo era tan grande que equivalía a la suma de los presupuestos educativos del resto de América Latina.

Científicos, escritores, héroes, y personajes trascendentales.

Ahora parece una república extraviada, ajada, maltratada y al borde la agonía.

Paul Samuelson fue quien hace un par de décadas propuso clasificar los países en cinco categorías .."están los países capitalistas, los de la orbita socialista y los del muy heterogéneo tercer mundo ... Pero no es suficiente porque en realidad son cinco los sistemas. Hay dos países más a tener en cuenta en forma separada: Japón y Argentina. Por que no calzan en ninguna sistematización. Son tan peculiares e impredecibles que deben ser ubicados aparte.."

Luego se difundió una actualización que los reducía a cuatro tipos: los opulentos, los miserables - Japón y

Argentina.

Todos saben qué es un país opulento y uno miserable. En cambio pocos saben porque a Japón le ha ido tan bien y a la Argentina tan mal.

En una visita en 1925 Albert Einstein dijo, cómo puede progresar un país tan desorganizado.?

Su mente lógica no podía descifrar el misterio de una descomunal riqueza y por la otra el perpetuo caos administrativo, político y fiscal.

Jorge Ortega y Gasset nos frecuentó y estudio con interés..

Escribió ... argentinos, a las cosas!!! y agregó que "el argentino tiende a resbalar sobre toda ocupación o destino concreto..Es superficial, apresurado, fantasmal. Se agita demasiado para lograr muy poco. Le falta precisión y tenacidad. No concreta.

Dijo más: Es un frenético idealista. Tiene puesta su vida en una cosa que no es él mismo. Una idea o ideal que tiene de sí mismo..Para Ortega el argentino típico no posee más vocación que la de ser el que imagina. Vive pues entregado, pero no entregado a una realidad sino a una imaginación. Es como si habitara dentro de un personaje que imagina ser.

Este filósofo ya percibió que no andaba bien la autoestima profunda. Por eso se suele resumir su pensamiento en aquella frase: para que dejáramos de vagar por las nubes... Basta de perder el tiempo..argentinos, a las cosas!!!

Nada mejor que un buen diagnóstico

No falta la síntesis. Que no es poca cosa. Se requiere un concepto de nación que flamee por encima de los intereses parciales , corporativos y hasta abyectos que queman las mejoras energías.

No se piensa en la nación. se piensan y defienden los fragmentos, subnaciones en que estamos divididos. Padece una guerra interna, singular y estúpida como todas las guerras. No tenemos calidad de vida, eficiencia ni decencia ni seguridad..

Sólo si la sociedad asume en forma decidida y compacta el diagnóstico estará más cerca de elegir buenos dirigentes y crear el clima de racionalidad, esfuerzo y esperanza ..

Las trabas al progreso derivan de nosotros mismos.

Estamos afebrados por vicios de profundo origen -nos resistimos a la disciplina ciudadana y al altruismo social. La llave de las soluciones está en nuestras manos y no en poderes foráneos y conspirativos.

Ya Sábato escribía que era insalubre ser argentino.

Y este argentino que hemos analizado es muy parecido en su esencia y problemática a sus hermanos sudamericanos y por ello tantos puntos de coincidencia en sus problemas y sus crisis.

Es que finalmente cada hombre lleva en él mismo a toda la Humanidad.

Como señalaba Erich Fromm en su obra "Y seréis como dioses": "la idea de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios lleva no sólo al concepto de la igualdad del hombre con Dios o aún a la libertad respecto de Dios sino que también lleva a la convicción humanística central de que todo hombre lleva en sí mismo a toda la humanidad"

Ese concepto de Hombre se debe rescatar pues como señala el mismo Erich Fromm: "cada vez más apegados a las cosas y a los utensilios, en vez de estarlo a la vida y el crecimiento, son hombres cuyo objetivo es tener mucho y usar mucho pero no SER mucho"...y hoy en día la cuestión decisiva es reconocer el peligro y esforzarse por lograr las condiciones que ayuden a devolver la vida al hombre. Esas condiciones están vinculadas con los cambios fundamentales que hay que introducir en la estructura socioeconómica de la sociedad y en un renacimiento del humanismo que se concentre en la realidad de los valores experienciales en vez de hacerlo en la realidad de los conceptos y las palabras..

El exilio económico de los Argentinos - Corrientes Inmigratorias - La Llegada del Extranjero

No hubo en América Latina otro país tan decidido a recibir gente como el nuestro.

En 1824 Bernardino Rivadavia creó una comisión de inmigración y destinó el antiguo convento de la Recoleta para albergar a los recién llegados.

En 1853 la constitución nacional aseguró beneficios para todos los habitantes del mundo que quieran habitar el suelo argentino.

Desde Nicolás Avellaneda - 1870 y la ley de inmigración - funcionó una política coherente para recibir el aluvión inmigratorio.

Confluyeron los descendientes del gaucho y los recién llegados de Europa.

Si bien los Estados Unidos aparecían como los receptores más activos del planeta en 1914 hacia un extranjero y medio por cada diez habitantes mientras que en la

Argentina ya eran tres por cada diez.

Octavio Paz dijo "los mexicanos descienden de los aztecas, los peruanos de los incas y los argentinos....de los barcos".

En ningún sitio fue pareja la distribución. Muchos permanecieron en Nueva York y muchos en Buenos Aires al extremo que llegó un punto en que la mitad de los habitantes porteños habían nacido del otro lado del mar. Como la mayoría de los inmigrantes eran varones, de cada tres hombres de Buenos Aires, dos eran extranjeros-

Gracias al principio del *jus solis* los hijos de cualquier extranjero fueron desde su nacimiento ciudadanos con todos sus derechos. A ello también contribuyó la educación común obligatoria laica y gratuita.

En pocas décadas se consumó una excelente amalgama.

No hubo clima de guerra ni confrontación étnica ni religiosa.

Comunidades que en otras regiones del planeta se enfrentan, aquí conviven armónicamente.

El gaucho fue exterminado.

El gaucho desapareció por su persecución. Su nombre guacho del quechua bastardo simboliza su categorización social. Fueron corridos por la miseria y el hambre y se convirtió en una masa rural que no reconocía oficio, gobierno ni justicia.-Durante el siglo XIX se los consideró delincuentes, ladrones y vagos. Fueron carne de cañón de las luchas intestinas junto a negros, indios y mestizos...

Aristófanés decía que la patria de cada hombre es el lugar donde mejor vive.

Sin obtener respuestas la salida de Ezeiza se presenta cada vez más tentadora y para muchos emigrar es la única salida a corto plazo.

De alguna manera hacia adentro o hacia afuera todos nos estamos yendo del país. Hay gente que no puede irse y compra dolares que es una manera de irse.

Sobre el complejo de cobardía o traición se señala que cuesta creer que Cesar Milstein, Borges o quizás Saviola puedan ser vistos como traidores . Son simplemente personas que buscaron otro lugar donde desarrollarse y quizás nos duele el desarraigo pero la gente se siente desarraigada en el propio país porque borrarón todos los cimientos sobre los cuales se puede sustentar el futuro. Cuando no se respeta la propiedad, cuando no hay trabajo ni derecho a la salud ni a la educación ni seguridad física ni jurídica cual-

quier argentino puede sentirse desarraigado en su propio país y con derecho a buscar un lugar donde poder echar nuevamente raíces.

En libro Irse de Diego Melamed hay estadísticas e informes reveladores

En agosto del año 2000 según un estudio de la Universidad de Buenos Aires el 43 por ciento de los estudiantes de la Universidad estatal más grande de Argentina querían irse del país.

Cuatro meses después una encuesta de D Alessio establecía que el 76 por ciento de los jóvenes se quería ir del país.

Otro estudio de Gabriela Rommer a fines de 2000 muestra que el 38 por ciento de los padres aconseja a sus hijos irse del país.

En los últimos dos años se fueron 150 mil personas que no volvieron al país..

La educacion y los recursos humanos.

La Argentina debe en gran medida su opulencia pasada a la educación.

De la educación depende su progreso futuro.

Países como Singapur han logrado un desarrollo impresionante gracias a haber encarado la educación y la ciencia con disciplina y tenacidad.

En contraste con lo sucedido hasta mediados del siglo XX la Argentina invierte en educación menos que algunos de sus vecinos.

De acuerdo a un informe de la Organización de Cooperación y desarrollo Económico durante 1995 la Argentina asignó a educación el 4.1 del producto bruto interno incluyendo fondos públicos y privados.

En cambio Brasil invirtió 5, 1 y Chile 5,6 lo mismo que México.

En Estados Unidos los porcentajes suben al 6,7. En Canadá el 7, Suecia el 7,9 e Israel el 8,3.

La Argentina de fines del Siglo XIX debatió la educación con vehemencia. Se asumió la responsabilidad que le corresponde al Estado y demás instituciones sociales.

Su florecimiento nos colocó a la cabeza del continente latinoamericano. Disminuyó el analfabetismo ..se aceleró la integración de la avalancha inmigratoria y se estimuló el arraigo nacional y el sentimiento patriótico.

Se insiste en que la sociedad del futuro es la sociedad

del conocimiento pero dejamos su implementación para después.

Se acepta que la riqueza de las naciones son sus recursos humanos, pero se desatiende la educación con un presupuesto insuficiente y mal ejecutado.

Existe deserción escolar - caída de sueldos de docentes - falta de actualización y capacitación - inexistente inversión en infraestructura.

El tema no es únicamente económico. Faltan las condiciones previas. En grandes crisis que afectaban a las condiciones previas y solo a través de ellas a la economía hubo estadistas que advirtieron el orden de las prioridades.

Cuando a De Gaulle le preguntaron sobre la desfalleciente economía francesa en momentos en que intentaba fundar la Quinta República entre las ruinas de la Cuarta contestó, la economía va...Va naturalmente una vez que se crean las condiciones previas.

En un ensayo el profesor George Domínguez sugería que América Latina no consigue el desarrollo económico precisamente porque esta obsesionado por él.

Cuando uno esta obsesionado por un problema hace lo que sea para resolverlo. Pero esta disposición de un país a hacer lo que sea siembra la incertidumbre acerca de las reglas de juego que rigen su economía entre inversores de adentro y de afuera sin los cuales no hay desarrollo económico.

En la Argentina la crisis no es solamente la económica, sino las condiciones previas.

En Argentina la prioridad dejó de ser el Hombre y por eso hoy los vergonzantes niveles de pobreza que nos afectan .

"Tan sólo si el hombre logra dominar la sociedad y subordinar el mecanismo económico a los propósitos de la felicidad humana, si llega a participar activamente en el proceso social, podrá superar aquello que hoy lo arrastra hacia la desesperación: su soledad y su sentimiento de impotencia. Actualmente el hombre no sufre tanto por la pobreza como por el hecho de haberse vuelto un engranaje dentro de una máquina inmensa, de haberse transformado en un autómeta, de haber vaciado su vida y haberle hecho perder todo sentido. La victoria sobre todas las formas de sistemas autoritarios será únicamente posible si la democracia no retrocede, asume la ofensiva y avanza para realizar su propio fin, tal como lo concibieron aquellos que lucharon por la libertad durante los últimos siglos. Triunfará sobre las fuer-

zas del nihilismo tan solo si logra infundir en los hombres aquella fe más fuerte de las que sea capaz el espíritu humano, la fe en la vida y en la verdad, la fe en la libertad, como realización activa y espontánea del yo individual. From, Erich. El Miedo a la Libertad pag.321

En que consisten las condiciones previas? - En un pasaje de la obra Teoría de la Justicia John Rawls se pregunta si debe prevalecer en una sociedad bien ordenada la búsqueda de lo bueno o el derecho y se decidió por el derecho ..En una sociedad bien organizada el derecho se antepone a lo bueno.

Parece absurdo dejar de hacer algo que se percibe como bueno sólo porque lo prohíbe una regla. Pero esta primera impresión ignora la naturaleza de las reglas, ya sean morales o jurídicas, pues una regla adquiere plena vigencia cuando no conviene cumplirla. Por eso los romanos decían la ley es dura..es dura pero es la ley.

Más aún: sólo cuando es dura es la ley. Imaginemos una nación que en lugar de seguir la tabla de valores de Rawls adhiera a la primacía de lo bueno sobre las reglas. Hará en cada caso lo que más convenga. Al comportarse así vivirá en los hechos sin reglas. Cuando ellas sean convenientes las cumplirá pero no porque son rectas sino porque son buenas. Cuando las perciba como inconvenientes no las cumplirá.

Al proceder así una nación se volverá imprevisible. Si rige o aprueba una ley la violará cada vez que no convenga. De esa manera se destruye la confianza de los demás en las leyes y se deja de tener crédito, que viene precisamente del latín creer.

Al final de este proceso existe una nación paria.

David Hume escribía que la frontera entre la civilización y la barbarie es un principio pacta sunt servanda...los pactos son sagrados.

La Historia Argentina

De 1810 a 1853 Argentina vivió sin reglas. En 1853 se dió la Constitución que sentó los principios que todavía nos rigen.

De 1853 a 1930 vivió sus grandes décadas de crecimiento.

Al promediar la presidencia de Avellaneda en 1874-1880 se atravesó una seria crisis financiera. Avellaneda

anunció que el país honraría sus compromisos con el hambre y sed de los argentinos.

Paradójicamente no se necesitaron esos sacrificios pues el mundo creyó y la Argentina reasumió su crecimiento.

En 1930 se violó la Constitución con un golpe de estado.

Con la sensación de tener a la emergencia como compañera desde entonces la Argentina de las últimas décadas ha vivido en medio de golpes, estados de sitio, violaciones al derecho; empeñándose en ignorar el derecho.

En medio de tanto desorden soportó dos atentados con connotaciones religiosas que movieron a la Argentina hasta sus cimientos: Las voladuras de la Embajada de Israel y la Mutual Amia.

Y por supuesto también se ha convivido con la corrupción respecto de la cual se ha señalado que el tema es tan actual que lo que dice la teoría viene a completarse y enriquecerse de continuo con nuevas noticias de la realidad y respecto de la cual se requiere votos, voz y acción para crear la indignación colectiva que la destierre y para volver a tener un Estado profesional y honesto y un pueblo digno dispuesto a forjar una gran nación.

Latinoamérica ya ha dado pasos en tal sentido castigando a Collor en Brasil o Fujimori en Perú (Grondona Mariano - La Corrupción)-.

Más recientemente en multitudinarias protestas en Venezuela o Argentina.

Si la sociedad bien ordenada se caracteriza por poner el derecho delante de la conveniencia, la Argentina contemporánea se ha convertido en el símbolo de la sociedad mal ordenada.

Nuestro mal profundo no es ni la crisis económica que padecemos ni el malestar social que nos ahoga. Nuestro mal profundo es haber olvidado el derecho. Por eso hoy tenemos por delante dos vías dolorosas: Una resultará de aceptar nuevamente la constitución, la ley y los pactos; la palabra... y son sagrados. La otra será continuar nuestra larga rebeldía contra ellos. Un dolor promete la curación.

El otro la barbarie.

Y no podemos nunca olvidar las consecuencias de los extremos en nuestro país. Como recuerda David Roch en su obra la Argentina autoritaria y precisamente como frase final de su obra que "no se debe olvidar que explotaron el fanatismo en defensa del privilegio, defendieron a las dictaduras y a la represión en nombre de la justicia y practicaron la guerra y la persecución con el propósito quimérico de la unidad nacional".

Síntesis Final

A.- Restablecimiento de la seguridad jurídica y vigencia del derecho

Resulta indispensable combatir el estado de ANOMIA restableciendo la vigencia de la ley y la seguridad jurídica para reconstruir las bases de confianza, orden y credibilidad de la sociedad y para reinstalar el respeto a los derechos individuales. Punto de partida esencial para restaurar el herido tejido social.

Como señalara José de San Martín "Estoy firmemente convencido que los males que afligen a los nuevos Estados de América no dependen tanto de sus habitantes como de las constituciones que los rigen. Si los que se llaman legisladores en América hubieran tenido presente que a los pueblos no se les debe dar las mejores leyes, sino las mejores que sean apropiadas a su carácter, la situación de nuestro país sería diferente".

-No hay sistema económico ni político ni cultural ni educativo que sirva al hombre si no tiene al Hombre como eje inspirador y si no apunta a la promoción humana y respeta los derechos humanos fundamentales.

Por ello dice Victor Bazán en su obra Democracia y derechos humanos en perspectiva internacional que "Democracia sin dignidad es igual a nada , es sólo fachada terminológica sin substractum , sin médula vivificante" y por eso también existe la necesidad que la existencia normológica debe acompañarse con vigencia sociológica, es decir, coincidencia entre la Constitución formal y la material o coherencia entre la previsión normativa y la realidad social pues existe en la realidad fáctica dos grandes vicios en los que se incurre hoy: el exceso normológico y la omisión sociológica. Muchas normas y poco cumplimiento de ellas. Muchas leyes y poca conciencia de la necesidad de respetarlas. Divorcio entre la ley y la realidad. Con este marco los derechos humanos quedan muchas veces relegados a meros postulados vacíos de contenido real.

Y cabe aquí la gran pregunta de los países pobres y sobreendeudados de América del Sur ¿Hay argumentos válidos legal y moralmente para cuestionar la legitimidad del incremento desmesurado de la deuda que hasta el propio Vaticano ha denunciado como atroz?

Y aquí los votos que se formulan para que se abran las venas de América Latina pero para que ingresen en su torrente sanguíneo: la equidad, la comprensión, la solidaridad, la igualdad y la justicia social.

B.- Asumir y tomar conciencia que la resolución del colapso económico es competencia de los argentinos.

Para ello se debe iniciar el proceso de Autocrítica, autodisciplina y las reformas estructurales que la hora y el país requieren.

C.- La Refundación del país

La crisis es la maestra de la Historia.

La Argentina se debe rescatar a sí misma. Con educación y seguridad jurídica pero por sobre todo con identidad nacional.

Para el ello hago mío parte del prólogo del Documento que la Conferencia Episcopal Argentina emitió la última semana de abril de 2002 donde los obispos católicos aludieron a un Proyecto de Acuerdo Nacional que de ser aprobado e implementado por medio de leyes y adecuadas medidas de gobierno por parte de las fuerzas políticas y los gobernantes podrían convertirse en verdaderas bases de un cambio en la Argentina.

Ese prologo del trabajo insiste en que "la salida de la crisis debe construirse a partir de los valores comunes: la recuperación de la confianza, como valoración del prójimo, la previsibilidad y las reglas de juego ;la credibilidad ligada especialmente a la honestidad y a la transparencia de todos los actores; la solidaridad como expresión de una mayor justicia distributiva y de una austeridad compartida. En fin, la identidad nacional como la justa valoración del pasado y la vocación de construir una visión o proyecto de país ampliamente compartido"

Son las enseñanzas de Juan Pablo II cuando En cruzando el umbral de la esperanza ya nos anticipa que es necesario que el año 2000 nos encuentre mas unidos. Las distintas religiones no serán ajenas a dicho proceso pues las mismas deberán aportar a un futuro donde se reconozca plenamente al Hombre y su dignidad y sin divisiones ni odios.

Es que el respeto mutuo es condición previa para un auténtico ecumenismo.

D- El Aporte Chaqueño a la Convivencia Religiosa de Tres Culturas y Religiones.

Que desde el Chaco y como aporte a la tremenda crisis nada mejor que el trabajo hacia la tolerancia y la convivencia entre los pueblos y las religiones.

Desde la ciudad del Diálogo para la Paz nada mejor que seguir en la lucha diaria para lograr el respeto mutuo que es condición previa para un auténtico ecumenismo pues ciertamente Andre Mairaux tenía razón cuando decía que el siglo XXI será el siglo de la religión o no será en absoluto.

En marcha pues para el tercer encuentro ecuménico que con las enseñanzas de este fructífero encuentro de Alcalá de Henares, Humanismo Latino e Islam, nos reúna allá lejos en Resistencia, Chaco, y en la sufrida Argentina en la mesa del Diálogo para la Paz a católicos, judíos y al Islam.

Umanesimo del limite, razionalità araba e razionalità islamica

1. Umanesimo Latino. Il Significato dell'Espressione.

Una domanda pregiudiziale al nostro tema è quella sulla possibilità di un rapporto tra Umanesimo, in particolare umanesimo latino, e Islam. Si tratta innanzitutto di precisare in che senso venga usato, nel contesto del nostro discorso, il termine umanesimo. L'Umanesimo è un modo di concepire la realtà e di sentire la vita che vede nell'uomo il suo centro. In prospettiva umanistica l'uomo è considerato nella sua grandezza ma pure nei suoi limiti, nella ricchezza del suo pensiero e della sua libertà, ma anche nella pensosa consapevolezza di un difficile equilibrio nell'esercizio della sua esistenza. L'uomo dell'Umanesimo non è quello dell'Illuminismo e tanto meno l'Ueber - Mensch di Nietzsche, ma l'uomo del Petrarca, di Marsilio Ficino, di Pico della Mirandola, di Lorenzo de Medici, del Vives, di Erasmo da Rotterdam e Thomas More. È una concezione dell'uomo consapevole della sua dignità, ma anche del suo bisogno di trascendenza, segnata da una inquietudine religiosa. L'Umanesimo latino è soprattutto equilibrio interiore, composizione estetica della vita ed insieme trascendimento di essa nella speranza cristiana.

Partendo da questa premessa un confronto con l'Islam diviene piuttosto arduo, la concezione islamica della vita è decisamente più radicale sotto molti aspetti. Il confronto sul piano tipicamente speculativo, in sede filosofica, offre però più ampie possibilità di comparazione. Ed è appunto su questo terreno che svolgiamo le riflessioni che seguono, focalizzando il discorso sul modo di intendere la razionalità. Favorisce il confronto la distinzione tra una razionalità aristotelica, con cui si sviluppa il pensiero medievale arabo, e la riflessione esistenziale della successiva fase del pensiero islamico che dal Mediterraneo occidentale si sposta ad Oriente, in particolare in Persia.

2. Dalla Filosofia Medievale Araba alla "Scienza del Cuore"

Nell'affrontare il tema della razionalità nel contesto speculativo implicito nel monoteismo islamico si incontra una preliminare questione di ordine storico, ma con ampie implicazioni teoretiche. Si tratta di stabilire se il rapporto tra l'Islam e la filosofia si riferisca soprattutto alla vicenda tipicamente medievale della filosofia araba, oppure se il rapporto continui in forme diverse dopo la morte di Averroè e giunga fino a noi. Nel primo caso i problemi sono, sotto alcuni aspetti, fundamentalmente analoghi a quelli della contemporanea filosofia del Medio Evo cristiano poiché comune è il confronto con "il primo maestro" (l'espressione è comune presso gli Arabi del tempo), ossia Aristotele (soprattutto per le questioni relative alla razionalità) e analoghi sono i problemi su cui operare il confronto tra Rivelazione e argomentazione razionale: creazione del mondo, immortalità dell'anima. Questione preliminare comune è l'uso della ragione in materia di fede. Nel secondo caso, estendendo cioè la ricerca oltre la grande fioritura di pensiero che in Averroè ha avuto il suo compimento, ossia quella del Medio Evo arabo, il discorso diventa diverso poiché la razionalità non viene più intesa come organo di conoscenza autonoma, ma come criterio di chiarimento e di interpretazione della esperienza spirituale vissuta. Ed anche qui ci troviamo di fronte a dottrine, o meglio, ad indirizzi di ricerca che presentano analogie con la vicenda del pensiero filosofico cristiano successivo all'età medievale e soprattutto in riferimento ad alcuni aspetti della riflessione contemporanea.

I problemi che si delineano alla luce delle considerazioni fatte possono essere riassunti in questi termini: vi è una filosofia islamica allo stesso modo che esiste una filosofia cristiana? Quale è la sua identità? Nasce per esigenze interne all'Islam o è il frutto dell'incontro di tale fede con la filosofia greco - alessandrina? I suoi temi sono quelli che si erano già delineati nell'incontro del mondo ebraico e poi cristiano con lo stesso pensiero greco, alessandrino, platonico ed aristotelico in particolare? Ed ancora: si può parlare di filosofia islamica dopo la scomparsa di Averroè? Se così non fosse la filosofia islamica si fermerebbe al Medio Evo e sarebbe la risposta dell'intelligenza araba ai problemi già presenti nella filosofia ellenistico - cristiana. Se si riconosce invece l'esistenza di una filosofia islamica posteriore al Medio Evo arabo, si potrebbe individuare anche una ragione islamica "debole", per così dire, non impegnata a dibattere i fondamenti metafisici, ma a delineare una fenomenologia interiore da esplicitare con un discorso che potrebbe anche trasformarsi in discorso "edificante". Per chiarire l'intreccio di questi problemi facciamo riferimento a quanto sostiene Henry Corbin in un volume non più recente, ma pressoché unico nel suo genere, edito

a Parigi nel 1986. L'ampio volume, oltre quattrocento pagine, si intitola *Storia della filosofia islamica dalle origini ai nostri giorni* ed è diviso in due parti: la scomparsa di Averroè segna la cesura tra il periodo caratterizzato dal confronto e dal conflitto del pensiero arabo con il pensiero occidentale e il periodo in cui fiorisce un pensiero islamico orientale in chiave autonoma e con impegno ermeneutico.

Questione pregiudiziale è il concetto stesso di filosofia. Se la filosofia è la sapienza classica che in Aristotele trova il suo compimento, la filosofia araba, come d'altra parte quella scolastica latina, è approfondimento del rapporto fede e ragione e si arresta ad Averroè. Se la filosofia è commento dell'esperienza mistica e gnosi, allora il discorso diventa diverso e la filosofia islamica giunge fino a noi. Ma si tratta di filosofia? Henry Corbin, che è stato professore di religione islamica nell'"École des Hautes Études" di Parigi e indi direttore dell'Istituto franco-iraniano di Teheran, è convinto che il pensiero islamico possa offrire alla filosofia, alla stessa filosofia occidentale, inconsuete categorie di comprensione. La filosofia è riflessione razionale e metodo ma, per Corbin, nell'Islam è soprattutto dottrina esoterica e prospettiva profetica, come in quel "vertiginoso esoterismo" di cui gli autori sunniti sono puntuale espressione.

Va notato come il volume sia dedicato alla filosofia islamica e non alla filosofia araba e ciò accentua il carattere religioso che l'autore intende sottolineare nella riflessione filosofica nel contesto culturale islamico. "Comprendere veramente il significato e il perpetuarsi della meditazione filosofica nell'Islam sarà possibile soltanto - osserva Henry Corbin - a condizione che non si pretenda di ritrovarvi a tutti i costi l'esatto equivalente di quello che in Occidente, da alcuni secoli chiamiamo 'filosofia', e conclude: "La netta distinzione fra 'filosofia' e 'teologia' risale, in Occidente, alla Scolastica medievale. Essa presuppone una 'secolarizzazione' di cui l'Islam non poteva avere idea, per la semplice ragione che l'Islam non ha conosciuto il fenomeno Chiesa, con le sue implicanze e le sue conseguenze" (pp. 14 - 15). Il posto della saggezza greca viene, per così dire, occupato dalla luce profetica: "Il campo in cui la ricerca filosofica si trovò di casa nell'Islam, fu quello della meditazione sul fatto fondamentale della profezia e della Rivelazione profetica, con tutti i problemi ermeneutici che esso implica" (p. 15). Lo spostarsi del discorso dalla filosofia araba a quella islamica, la messa tra parentesi dei rapporti tra fede e ragione a favore di un continuo mistica - profezia, da un lato, estende l'indagine fino ai nostri giorni; dall'altro, l'assenza di una secolarizzazione (poiché, come è stato notato, non esiste una chiesa islamica e la fede diventa spesso fede secolare identificandosi con la dimensione politica dello stato confessionale, e talvolta fondamentalista,

aggiungiamo noi) pone la riflessione filosofica islamica su di un terreno di ardua comunicazione e confronto con la filosofia che, nata in Grecia, copre tutto l'arco della nostra civiltà e della nostra cultura. Più che tra filosofie, il confronto sembra delinearsi tra due diverse esperienze di fede, tra diversi itinerari spirituali, tra un diverso porsi dinnanzi al testo sacro, tra due diverse situazioni ermeneutiche.

Il volume è ricchissimo di notizie, di immensa erudizione e di suggestioni mistiche e letterarie, ma mantiene ben chiara la sua unità, il filo conduttore del discorso. La tesi di fondo, infatti, è anche costante criterio organizzativo della ricostruzione storica. Volendo dare un'idea, sia pure sommaria, di tale tesi, ci soffermiamo a considerare come Corbin presenti un movimento che appartiene al periodo esposto nella prima parte del lavoro, ma che, proprio nella tensione tra argomentazioni logiche ed esperienza religiosa ci dà gli elementi per cogliere la problematica che è centrale nel volume, ossia lo spostarsi dell'impegno speculativo dalle categorie conoscitive alla descrizione e interpretazione di esperienze. Si tratta di un argomento che si riferisce direttamente al tema che ci siamo proposti, ossia quello della condizione dell'esercizio della razionalità in un contesto speculativo islamico. L'ambito dell'indagine è il Kalâm sunnita e in particolare la figura di al-Ash'ari. Kalâm significa in arabo "parola", "discorso" e finisce per indicare il discorso più alto: la teologia, il discorso su Dio. Il Kalâm divenne una specie di scolastica dell'Islam anche molto oltre l'età medievale, una apologetica razionale lontana da quella scienza del cuore e da quella teosofia mistica che caratterizzano la filosofia islamica nei lunghi secoli che giungono fino a noi.

3. La Ragione di fronte al Dato Rivelato

Diamo un esempio dei temi che acquistano nel Kalâm ampio rilievo e del modo di affrontarli in seno al movimento sunnita: la unità di Dio e la sua giustizia, la libertà umana pur nel quadro di una conoscenza da parte di Dio, conoscenza che non può non essere determinante, ed inoltre i temi morali esaminati sotto il profilo della imputabilità degli atti e del premio o castigo da parte di Dio nell'aldilà. Tutti questi problemi vengono affrontati dai pensatori del Kalâm con strumenti tecnici che non sembrano molto diversi da quelli della contemporanea scolastica latina e richiamano pure la teologia cristiana della Riforma e della Controriforma. L'espressione più significativa ed insieme l'ampia revisione critica della dottrina è rappresentata dall'accennato al-Ash'ari in cui è centrale l'impegno di conciliare la lettera del Corano con il rigore logico dei teologi razionalisti. Consideriamo, ad esempio, la posizione di al-Ash'ari a proposito della dibattuta

questione intorno alla realtà dei nomi con cui viene indicato Dio, un Dio che il Corano dice essere indicibile. E come conciliare, d'altra parte, la conoscenza che Dio ha dei nostri atti e la nostra libertà? Il tema, appunto accennato poco fa. Per al-Ash'ari vi è una co-incidenza tra Dio che "crea" conoscendo e l'uomo che "acquisisce" agendo, come d'altra parte, i nomi di Dio sono altra cosa dalla sostanza divina. La sostanza è indicibile, i nomi sono sussidi alla comprensione, non generano conoscenza se non sul terreno della pietas soggettiva. La posizione di al-Ash'ari si riassume nell'esortazione ad "avere fede senza domandare come". "In tutte le soluzioni da lui proposte - osserva Corbin - al-Ash'ari non ubbidisce tanto ad esigenze speculative e razionali, quanto a motivi spirituali e religiosi. Quello che egli si propone innanzitutto è di dare un senso alla fede in Dio, in un Dio le cui qualificazioni non sono vane, in quanto egli è ad un tempo essenza e attributo" (p. 124). Le sue argomentazioni sono in parte esortazioni, un invito a comprendere con la "scienza del cuore" e la "mistica teosofica" la congiunzione misteriosa e miracolosa tra l'eterno e l'effimero" (ibid.). È in questo contesto di apertura al mistero che egli afferma la distinzione reale, in Dio, di sostanza e attributo, del riconoscimento dell'indicibile e tuttavia della fecondità della invocazione. Anche il Corano, ove sono frammiste stranezze dell'effimero e la sublimità dell'eterno, è allo stesso tempo divino ed umano, increato e creato. Fede e ragione sono poste l'una di fronte all'altra senza una mediazione. Questa pagina di storia della filosofia araba medievale è già compiutamente filosofia islamica. Due secoli più tardi Averroè riporterà il discorso nei termini dell'aristotelismo arabo teorizzando la dottrina della "doppia verità", in lui l'assenza della mediazione rimane ma non porta necessariamente al superamento mistico, è lucida consapevolezza di piani non comunicabili.

"Con la morte di Averroè la scena della filosofia islamica si trasferisce definitivamente dall'Islam occidentale, dall'Andalusia, all'Islam orientale, in Iran" (p. 256). Corbin tuttavia ci avverte che è alquanto difficile rapportare la periodizzazione del pensiero islamico al succedersi delle varie epoche della cultura occidentale. Il passaggio dall'Andalusia alla Persia è più che altro esoterico. Non vi fu l'avvento di un Umanesimo; vi è piuttosto, a nostro parere, una sostanziale continuità che è la continuità di un pensare all'interno della fede, un permanere degli stessi temi: ciò che viene meno è l'indagine critica portata alle sue più rigorose conseguenze. Il mondo greco - ellenistico e quello dell'Europa delle università è ormai per i pensatori islamici un mondo lontano: i dialettici lasciano il passo ai mistici, i logici ai commentatori spirituali e il terreno che era della metafisica viene occupato dalla teosofia.

Prima di passare ad ulteriori considerazioni, ci sembra utile

richiamare l'attenzione sulla periodizzazione che Henry Corbin propone in merito allo sviluppo del pensiero islamico in cui distingue tre periodi. Il primo va dalle origini alla morte di Averroè (1198). È il periodo più conosciuto in Occidente, il periodo della filosofia araba medievale. Un secondo periodo abbraccia i tre secoli che precedono il così detto Rinascimento safavide in Iran. È un periodo intermedio caratterizzato dalla "metafisica del sufismo", una specie di gnosi che intende interiorizzare l'Islam facendo prevalere l'esperienza dell'incontro con Dio alla osservanza legalistica. Il sufismo costituì infatti un punto di aggregazione di una riflessione filosofica espressa in termini di esperienza interiore. Il terzo periodo è quello del Rinascimento safavide fiorito in Iran nel XVI secolo e che si sviluppa nei secoli successivi giungendo fino a noi. Nell'ambito di tale "rinascimento" la filosofia tenta una unione inscindibile tra gnosi e fede e accentua il carattere profetico dell'Islam stesso. È un periodo di feconda produzione letteraria e mistica, non priva di preoccupazioni metodologiche e di creatività poetica. Se ne può riassumere il senso in queste parole di Mohammad Bâqir: "La nostra causa è un segreto dentro un segreto ... il segreto di qualcosa che rimane velato, un segreto che si appaga di un segreto" (p. 52), "è la verità della verità" (ibid.). Siamo in pieno gnosticismo mistico - poetico: la filosofia come fede è poesia e consapevolezza riflessa di tutto ciò.

4. Razionalità Autonoma e Ragione Estetica

Da quanto si è detto emerge che si possono stabilire notevoli analogie tra la scolastica islamica, anzi araba, e la scolastica cristiana poiché comune è l'impegno a chiarire l'atto di fede e a rapportarlo alla varietà della vita terrena; ciò che le differenzia tuttavia è il prevalere nei filosofi dell'Islam di un orizzonte ateoretico di fronte alle aporie e all'accentuarsi della prospettiva mistica e alle sue basi di natura teosofica. Alla fede islamica è estraneo il mistero della Trinità che, sul piano filosofico, ha impegnato i pensatori cristiani dell'età patristica e medievale alla ricerca di argomentazioni atte a far comprendere o ad avviare alla comprensione il mistero dei misteri. Ciò, come è noto, ha dato vita a singolari modi di concepire la razionalità, alla riflessione sull'intimo legame tra logos e verbo creativo, ha stimolato la ricerca sulla dinamica che presiede alle relazioni. Tutto ciò è assente nel pensiero arabo islamico, la sua teologia è incentrata nella assoluta unità ed unicità di Dio. Forse anche per questo accade che, mentre nella Patristica e nella Scolastica medievale, e in particolare nell'approfondimento del significato dei dogmi della Incarnazione e della Trinità, troviamo la premessa e quindi la genesi del pensiero filosofico moderno

(alludiamo in particolare alla dialettica idealista), il discorso filosofico arabo, come discorso autonomo, razionale, si interrompe con Averroè. La riflessione continua, ma in sede tipicamente religiosa: la razionalità è criterio interno all'esperienza mistica e all'attesa profetica, non strumento di ricerca critica.

Si potrebbe anche osservare come il fenomeno che in Occidente è chiamato "ellenizzazione del Cristianesimo" non trovi un fenomeno analogo nell'ambito della riflessione teologico - filosofica araba proprio per la sua più semplice concezione della Divinità che non si prestava, come la concezione trinitaria cristiana, ad audaci sviluppi culturali in sede dialettica e con esiti storicistici. L'autonomia della ragione nel pensiero arabo non trova quindi connessioni organiche e sintesi creative con la fede poiché la fede è più elementare e non richiede, o meglio, chiede in maniera minore le raffinatezze della filosofia greca per essere intesa. Di qui la cesura, lo iato che segue la morte di Averroè. Si possono ricordare in proposito le significative parole di Averroè stesso: "O uomini! Io non dico che questa scienza che voi chiamate divina sia falsa; dico soltanto che io sono uno che conosce la scienza umana" (p. 250). Da quella scienza che Averroè diceva di possedere fiorirono più tardi, nell'Occidente, l'illuminismo, lo storicismo e lo scientismo, movimenti di pensiero e esercizi di razionalità autonoma. Essi non potevano fiorire nel contesto islamico poiché sono fenomeni connessi alla secolarizzazione, ossia ad un processo estraneo alla storia dell'Islam che, come si è detto, non conosce una chiesa e dove è più forte che in Occidente il rischio della teocrazia e del fondamentalismo.

Potremmo mettere a confronto la citate parole di Averroè e quelle del sesto Iman, Ja'far al-Sâdiq, che appartiene all'esoterismo del periodo successivo. "Della mia Conoscenza io celo le gemme / per paura che un ignorante, vedendo la verità, ci schiacci. / ... O Signore! Se io divulgassi una perla della mia gnosi / mi direbbero: sei dunque un adoratore di idoli? / E quanti musulmani troverebbero lecito che il mio sangue venisse versato! / Essi trovano abominevole quanto di più bello si presenta loro" (p. 52). Ed ancora: "Noi (gli Imân) siamo i Sapianti che impartiscono l'insegnamento; i nostri shi'iti sono i destinatari del nostro insegnamento. Il resto, aihmé, è la schiuma trascinata dal torrente" (pp. 52 - 53). Il confronto tra le due citazioni ci dà un quadro piuttosto differenziato del modo di concepire la conoscenza e la razionalità. La scienza di Averroè non è di per sé esoterica, lo diventa di necessità pratica, l'esoterismo è nella scienza divina. All'ambito di questa scienza divina appartiene la "conoscenza" del sesto Imân, ma essa non è quella della semplice ortodossia della scolastica araba (la scienza del Kâlam), è una dottrina segreta le cui "gemme" non debbono venire comunicate ai comuni fedeli dell'osservanza coranica. Vi sono quindi tre forme

di conoscenza: quella umana di Averroè, quella dell'ortodossia coranica e quella interiore e segreta. La razionalità nel primo caso è una facoltà autonoma, nel secondo è una ragione ermeneutica interna al dato rivelato, nel terzo caso è una ragione immersa nel contesto interiore e in esso quasi dissolta, è una ragione estatica connotata di disponibilità e meditazione.

Sia Averroè che l'Imân Ja'far al-Sâdiq, per diverse ragioni e con differenti motivazioni, sanno di possedere una conoscenza che non è comunicabile a tutti e che richiede una aristocrazia intellettuale o mistica. In questo secondo caso la tensione religiosa è naturalmente più forte e rende consapevoli di un necessario esoterismo per ragioni politiche, per le ragioni stesse della sicurezza e della sopravvivenza personale. Nel clima dell'Andalusia araba, Averroè poteva fino ad un certo punto parlare con chiarezza; nell'età successiva, nel declino della scolastica araba e nell'accentuarsi del carattere profetico della fede, si rende necessaria la comunicazione segreta in ristrette comunità di discepoli. La ragione interiorizzata diventa commento estatico, apertura all'indicibile, attesa ed incontro in esultante pienezza.

5. L'Impatto con il Mondo Moderno e la Contemporaneità.

Nelle pagine conclusive della sua opera Henry Corbin osserva: "C'è nei paesi islamici, da una parte, una categoria di intellettuali per i quali l'occidentalizzazione ad oltranza, congiunta con la tecnologia invadente, sembra aver estirpato le radici spirituali tradizionali. In compenso, dall'altra parte, soprattutto in Iran, c'è ancora un vasto gruppo di personalità di ogni età, qualificate dalla loro dignità morale e dalla loro formazione intellettuale a rappresentare la cultura spirituale tradizionale. Disgraziatamente, il più delle volte queste personalità, che sono in grado di garantire la traditio lampadis, ignorano quasi tutto delle grandi tradizioni spirituali dell'Occidente" (p. 361). Questo accorato giudizio suggerisce alcune considerazioni sulla condizione del pensiero islamico di fronte alla filosofia occidentale, sia moderna che contemporanea, la filosofia della ragione autonoma, dell'esistenza, del nichilismo, come pure della cultura scientifica e tecnologica.

L'occidentalismo ad oltranza di gruppi di intellettuali islamici e l'estraneità alla tradizione spirituale dei loro paesi conferma quanto si è detto sull'arresto della filosofia islamica alla fase araba medievale. La civiltà tecnologica, lo stesso progresso scientifico possono si trovare nella "scienza umana", che Averroè diceva di possedere, il loro presupposto. Ma la tradizione si è interrotta e il pensiero moderno, la sua epistemologia e le sue stesse realizzazioni tecniche sono il frutto di un lungo processo che parte da dove la presenza filosofica e il pensiero scientifico

arabo si sono arrestati. Per questo la presenza di questi intellettuali rappresenta un elemento estrinseco alla cultura islamica, ne costituisce anzi un pericolo; il pensiero e la scienza moderni si riallacciano ad una secolarizzazione che la storia della riflessione filosofica islamica non conosce.

La "traditio lampadis", cui si accennava sopra, indica la continuità della filosofia islamica orientale, l'eredità del rinascimento safavide. In essa si possono trovare atteggiamenti esistenziali ed ermeneutici che potrebbero ben dialogare con il pensiero occidentale, soprattutto con quello che intende la razionalità in modi in parte diversi dalla tradizione classica. In Occidente tale razionalità coinvolta nel vissuto è affermata però in costante confronto e talvolta in chiara continuità con gloriose tradizioni antiche o più recenti da Agostino a Pascal, da Kierkegaard a Blondel. Nel contesto islamico si tratta piuttosto di una fioritura maturata all'interno di una esperienza religiosa determinata e costante, mantenuta nella segreta clausura di una "scienza del cuore". Si aggiunga l'accennata difficoltà nello stabilire contatti e corrispondenze per noi, così legati alla dimensione storicistica, di fronte a scansioni temporali estranee alla nostra storiografia. Vi è comunque un processo di revisione in atto, imposto dalla dinamica stessa della presente situazione politica e culturale. "All'isolamento deve sostituirsi la reciprocità - conclude Corbin al termine del suo volume - poiché solo questa tradizione nella sua integrità (accenna alle "tre vie della tradizione abramica") può affrontare i problemi giganteschi posti dai nostri giorni" (p. 362). L'esoterismo e l'interiorismo dei "metafisici dell'Islam" non è mai disgiunto dalla convinzione che essi rimangono sterili "senza una nuova nascita interiore. Una tradizione non è viva e non trasmette qualcosa di vivo che a condizione di essere una perpetua rinascita" (ibid.).

Vorremmo chiudere sintetizzando in poche righe i risultati della riflessione sulla razionalità in seno alla filosofia arabo-islamica. La razionalità dei pensatori arabi medievali non è diversa da quella dei contemporanei filosofi cristiani poiché Aristotele è il comune, non superato, punto di riferimento. L'impatto di tale razionalità comune con le due fedi diverse produce in parte esiti simili e pone comunque analoghi problemi. La complessità del monoteismo cristiano, attraverso i dogmi della Incarnazione e quello trinitario, ha però fecondato in senso dialettico la ragione stessa e dato vita a ciò che è più precipuo del mondo moderno. L'assenza di tale complessità ha isolato il pensiero islamico nel suo monoteismo assoluto. Le sue audaci, estreme possibilità logiche si arrestano con la scomparsa di Averroè. La riflessione filosofica esoterica del periodo persiano non ci offre altri modelli di razionalità, caso mai suggerisce un diverso concetto di filosofia: filosofia come letteratura spirituale,

*poesia religiosa, esoterismo e profetismo; l'espressione più con-
facente è forse quella di "scienza del cuore".*

6. La "Scienza del Cuore", luogo di confronto

L'espressione scienza del cuore è forse la più efficace per chiarire la nozione di filosofia islamica e a formularla in modo da rendere più agevole il confronto con la riflessione umanistica, specie quella dell'Umanesimo latino più sensibile alla trasfigurazione del vissuto. La scienza del cuore è conoscenza razionale e, allo stesso tempo, è inscritta in una gnoseologia profetica, conoscenza cui la filosofia aspira con uno sforzo di ricerca ed a cui la profezia perviene per ispirazione. La sede di questa conoscenza convergente è il cuore in cui parla l'"incognito divino". Non si tratta comunque di un passaggio dal sensibile al soprasensibile mediante una astrazione o attraverso mediazioni concettuali, ma di una "epifania", di un "togliamento del velo", un'epifania che il "cuore" ha la possibilità di percepire.

Vengono spontaneamente alla mente le ragioni del cuore di cui parla Pascal ("Le coeur a ses raisons, que le raison ne connaît point", Pensées, 477, ed. Brunschvicg). Pascal non appartiene all'età umanistica, ma, da un lato, l'Umanesimo non è solo un periodo storico ma è una categoria dello spirito, dall'altro Pascal radicalizza e trasfigura elementi essenziali di un umanesimo perenne. Se focalizziamo il discorso sul piano di una interiorità religiosa, forse, il confronto tra Umanesimo ed Islam offre inpreviste possibilità di approfondimento.

La "scienza del cuore" giunge ad una sua compiuta maturazione in tempi non molto lontani da quelli di Pascal, tra il secolo XVI e il XVII, in Persia, nel pieno fiorire del Rinascimento safavide, ma questa contiguità storica non ha un vero significato speculativo. La nota interessante è che elementi di derivazione aristotelica, mediati da Averroè, ebbero un notevole spazio nella teosofia mistica e nella metafisica esoterica. In tale contesto speculativo, in cui acquista notevole rilievo l'opera di Mallâ Sadrâ e la sua scuola, gnosis e pistis, speculazione e fede confluiscono in unità metaproblematica. Vi è una eredità aristotelico-avveroistica nello schema di una conoscenza che il cuore ha la capacità di accogliere. Come la visione esteriore ha il suo organo nell'occhio e nella luce trova la sua condizione, così la visione interiore ha il suo luogo nel cuore in cui appunto si fondono l'intelligenza e l'illuminazione senza bisogno di operare astrazioni o di compiere passaggi dialettici. Il comprendere presuppone un intelletto passivo capace di ricevere l'illuminazione che è opera di un angelo, di una forza spirituale che viene dall'alto. Angiologia e gnoseologia si intrecciano in un connubio su cui un umanista avrebbe potuto costruire una elegante eserci-

tazione letteraria, anche se la serenità pensosa di un umanista è ben diversa dall'esperienza interiore di un'accesa ispirazione teosofica.

In questo discorso ci siamo avventurati in parametri storiografici che per la cultura islamica non hanno quel rilievo che essi rivestono per la nostra mentalità storicistica. Ma il confronto rimane un terreno di suggestivo interesse culturale e occasione per un approfondimento che viene ad arricchire la nostra spiritualità. ⁽²⁾

Note

(1) Il volume di Henry Corbin uscì a Parigi, presso le Editions Gallimard nel 1964. La traduzione italiana, alle cui pagine si riferiscono le citazioni, è condotta sulla terza edizione del 1986, accresciuta della seconda parte: *Dalla morte di Avverò ai nostri giorni*. La traduzione italiana, di Vanna Colasso per la prima parte, e di Roberto Donatoni per la seconda, è edita da Adelphi Edizioni, Milano 1989².

(2) Questo contributo si riconnette in parte al nostro intervento al LIIo Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, tenutasi nell'aprile 1997, su *Le ragioni di Abramo. Razionalità e fede nel monoteismo*. Il volume degli Atti è stato pubblicato da Rosenberg & Sellier, a Torino nel 2000.

Mística y humanismo

La atención de nuestro coloquio al islamismo, el cristianismo y su relación con el humanismo me ha sugerido la conveniencia de exponer y justificar la estrecha relación que existe entre mística y humanismo y la capacidad de la mística para suscitar en las religiones impulsos humanizadores, favorecer el diálogo entre todas ellas y movilizar a sus fieles para la búsqueda de soluciones a los ingentes problemas de la humanidad en este comienzo de milenio.

Pero la conexión entre religión y realización del hombre y la atribución a la mística de impulsos humanizadores dista mucho de ser evidente. Al contrario, la cultura moderna occidental está llena de prejuicios contra, no ya el poder humanizador de la religión, sino incluso contra la compatibilidad entre ejercicio de la religión y desarrollo del hombre. A tales prejuicios se añaden otros que ven en la mística una forma de realización de la religión que conduce inevitablemente a la huida del mundo, el desinterés por la historia y el descuido de las tareas humanas. Se hace, pues, indispensable comenzar por exponer, aunque sólo sea a grandes rasgos, el contenido y las razones de tales prejuicios que ponen en cuestión la posibilidad misma de una relación positiva entre mística y humanismo, entre mística y promoción de lo humano.

Peligros de deshumanización en los países desarrollados

Nuestra época ha vivido, está viviendo la conciencia del fracaso de ese proyecto histórico para la realización del hombre que ha sido la modernidad, proyecto en el que se resumían las esperanzas de los hombres de llegar por fin a la solución de los problemas humanos, gracias al desarrollo de la razón, la técnica, el descubrimiento de los derechos humanos fundamentales y el nacimiento de la conciencia de la justicia social. Basta recorrer los escritos de numerosos autores del siglo XIX para percibir la convicción de que lo que las religiones habían prometido en vano –la felicidad, la paz, la justicia–, estaba a punto de conseguirlo la humanidad emancipada de la religión gracias a sus propios recursos, con sus

solas energías.

Los acontecimientos dramáticos que han hecho del siglo XX uno de los siglos más atroces de la historia han llevado a la crisis de todas esas promesas y aspiraciones de la modernidad. Crisis de la razón, empequeñecida, al proponer la razón tecno-científica, la razón instrumental, como criterio y modelo de todas las formas de razón, con el olvido y la pérdida de la razón simbólica, la atención a los fines y la indiferencia ante la cuestión del sentido último. Crisis del ideal de progreso, reducido al crecimiento económico sin criterios éticos reguladores, que pone el beneficio sobre todo y termina excluyendo a las masas ingentes de personas que no entran en el circuito de la producción y el consumo, y produce las catástrofes humanitarias del hambre y la pobreza a escala mundial. Crisis de la idea del dominio técnico de la naturaleza, que conduce a la explotación irracional de sus recursos y desencadena esas catástrofes ecológicas a las que apuntan nombres como Chernobil y conceptos como "efecto invernadero", "cambio climático", "desertización", etc. Crisis de la idea motriz de la modernidad, la de la dignidad de la persona, su condición de fin, su exigencia de no ser reducida a medio, puesta en cuestión por la tentación de convertir a sujetos humanos en objeto de experimentación, en medios manipulables para la solución de los problemas de los más poderosos, como puede suceder en el terreno de la bioética. Crisis, sobre todo, de la idea y la promesa de paz universal y el logro de la justicia, producida por las dos guerras mundiales y el sinfín de guerras locales que han ensangrentado al mundo a lo largo del siglo pasado y siguen ensangrentándolo en el que acaba de comenzar.

Siendo estos los problemas que ponen en cuestión el futuro y la realización de la humanidad de nuestros días ¿tiene la mística algo que aportar a la respuesta a los mismos que todos estamos buscando?

La religión ¿obstáculo para la realización del hombre o factor de humanización?

Cualquier respuesta a la pregunta por la relación entre mística y humanismo exige replantearse una cuestión previa que está en la base del problema religioso de la modernidad: el malentendido, el prolongado contencioso entre afirmación y realización del hombre, por una parte, y reconocimiento y afirmación de Dios, por otra. Tal contencioso se manifestaría, para las diferentes críticas modernas de la religión, en todos los aspectos y sectores de la vida humana. Así, la religión coartaría necesariamente el uso de la razón,

al exigir a la persona el reconocimiento ciego del misterio de Dios y su sometimiento a la autoridad de las revelaciones, las tradiciones religiosas y los magisterios de las Iglesias; la religión coartaría la libertad humana al exigirle el reconocimiento del Absoluto como fuente de ideas y valores: "si Dios existe, resumía Sartre, el hombre no es libre; si el hombre es libre, Dios no existe". La religión supondría, además, la represión de las tendencias, instintos y deseos humanos, haciendo imposible el logro de la felicidad, al menos en este mundo, y sacrificándola, en el mejor de los casos, en aras de una felicidad en la otra vida. A estos obstáculos religiosos a la realización de la persona se añadiría la tendencia de las religiones a la absolutización de sus mediaciones, fuente permanente de exclusión de los religiosamente diferentes y de conflictos con los que deciden vivir al margen de toda opción religiosa.

Hoy, los creyentes reconocemos que todas estas objeciones tienen su peso. El peso que les han dado las perversiones de las religiones a lo largo de la historia, a las que ninguna religión ha sido enteramente ajena. Los católicos lo hemos reconocido cuando, con ocasión del pasado año jubilar, el Papa ha pedido perdón por una larga letanía de pecados históricos, pecados, en no pocos casos, de lesa verdad, de lesa libertad y de lesa humanidad.

Junto a todo esto, una visión imparcial de la historia no puede dejar de reconocer la enorme contribución de las religiones a la humanización del hombre, al nacimiento y el desarrollo de la cultura, a la educación moral del género humano y a la instauración de la reconciliación y la paz entre las personas y entre los pueblos. De hecho, el estudio de la religión en sus mejores formas y momentos lleva al convencimiento de que el cultivo de la verdadera religión, lejos de limitarlas, dilata las posibilidades de la razón humana; lejos de coartar la libertad, hace posible y favorece su ejercicio, dentro del marco insoslayable de la finitud que le es consustancial; de la misma manera que, lejos de ser estructura represiva es fuente de felicidad. En una palabra, el estudio de las religiones confirma que la actitud religiosa posee una enorme capacidad humanizadora, aunque la honradez fuerza a reconocer que con frecuencia la forma pervertida de vivirla ha contribuido a ponerlo en cuestión.

Sucede, como escribía Martín Buber (1), que la palabra "Dios" es a la vez la más sublime y la más mancillada del vocabulario humano. La más sublime, porque se ha muerto por ella; porque infinidad de hombres y mujeres han vivido y muerto con ella en los labios; porque se la ha puesto debajo de las obras más sublimes de creación artística, de dignidad

ética, de servicio y de generosidad hacia los demás. Pero la más mancillada también, porque se la ha puesto debajo de las más grotescas caricaturas, tales como la sacralización de la violencia, la opresión, la esclavitud y el expolio de persona y poblaciones. Por eso puede decirse también que ninguna palabra humana ha sido tan envilecida, tan mancillada. Es verdad que los sujetos religiosos nunca pediremos suficientemente perdón por haber pervertido, con nuestra pervertida forma de ser religiosos, lo más sublime: Dios y su presencia en el mundo.

En esta situación se comprende que personas de buena voluntad ajenas a las diferentes religiones propongan renunciar a seguir utilizándola. Otros, en cambio, como Martín Buber, nos atrevemos a pensar que, aunque con sumo cuidado, los hombres de esta generación debemos seguir siendo religiosos, debemos seguir pronunciando la palabra "Dios". Porque, como ha escrito un eminente teólogo protestante: "tan sólo conque aprendiéramos a decir de qué hablamos cuando hablamos de Dios, experimentaríamos realmente lo que se pierde cuando se deja de hablar de Él" (E. Jünger). "Si el hombre se olvidase del todo de lo que significa "Dios", dejaría de ser hombre", se ha atrevido a decir K. Rahner.

El problema, en relación con el hombre, no es la religión, sino la dificultad de vivirla a la altura que exige. El problema no es decir "Dios", sino decirlo sabiendo lo que se dice. Por eso creo que al malentendido terriblemente enquistado en la conciencia moderna entre el hombre y Dios sólo responderemos cuando esa palabra surja de una conciencia que ha entrado en contacto real con Él y sea la expresión de una voluntad que a través de esa palabra ha reconocido la presencia misteriosa que le habita; cuando, por tanto, los sujetos religiosos digamos "Dios", no de oídas, de segunda mano, creyendo disponer de una idea adecuada de lo que significa, pretendiendo disponer de su significado, creyendo que "Dios" se limita a lo que nuestra religión dice sobre Él, sino desde la experiencia personal de trascendimiento de nosotros mismos, de consentimiento a su presencia amorosa, desde la experiencia única que supone haber "padecido" a Dios, que es, justamente, lo que han hecho los místicos.

Quiero decir que la experiencia mística de Dios, al sanar de raíz la manera humana de decir "Dios", al convertir el corazón de los sujetos religiosos, podrá colaborar, más que todas las teologías, apologéticas y campañas institucionales, a renovar la vida religiosa y de esa forma superar los malentendidos que han conducido a que la religión, de suyo humanizadora, se haya convertido en obstáculo para el pro-

greso de lo humano y en excusa y a veces en razón para el rechazo de Dios como antagonista del hombre. Para sanar, pues, la religión y devolverle su fuerza humanizadora, recuperemos su dimensión mística.

Pero estas afirmaciones chocan con otra serie de prevenciones y prejuicios negativos muy arraigados en la conciencia actual en relación con la mística. Tales prejuicios, además, no tienen como único fundamento la falta de sensibilidad, de atención o de comprensión de nuestros contemporáneos hacia la mística. Se basan en ocasiones en los escritos de los propios místicos y en estereotipos sobre las relaciones entre la experiencia mística y lo humano y lo mundano, alimentados por algunas expresiones contenidas en los textos de los autores místicos.

Objeciones a la capacidad de la experiencia mística para colaborar en la instauración de un auténtico humanismo

H. Bergson escribió en *Las dos fuentes de la moral y la religión*: “Hay una salud intelectual sólidamente asentada, excepcional, que se reconoce sin dificultad y se manifiesta en el gusto por la acción, la facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, la firmeza unida a la elasticidad, el discernimiento profético de lo posible y lo imposible, un espíritu de sencillez que supera complicaciones, en fin, un sentido común superior. ¿No es esto lo que se encuentra en los místicos de los que hablamos? ¿Y no podrían tales místicos servir de modelos para la robustez intelectual?” (2). En este texto, Bergson se refiere a lo que ha llamado “el misticismo completo[...], el de los grandes místicos cristianos”, pero el estudio comparado del fenómeno místico muestra sin lugar a dudas que puede referirse también a los grandes místicos de todas las tradiciones religiosas.

Sin embargo, no faltan quienes, reconociendo que tales juicios son aplicables a algunas figuras excepcionales, estiman que la mayor parte de los místicos representan un desprecio a lo corporal y lo mundano, una tendencia al aislamiento, una dedicación exclusiva a una pretendida vida interior que impide ver en ellos modelos de humanidad y personas capaces de colaborar en la búsqueda de respuestas a la crisis de humanidad que padece nuestro tiempo.

Detengámonos en primer lugar en la objeción basada en el cultivo por los místicos del aislamiento en relación con la vida real, el mundo y sus problemas. Una lectura equivocada, pero muy extendida en la historia de la Iglesia, de la escena evangélica de Jesús en casa de Marta y María (Lc

10, 38-42), ha divulgado una imagen del místico, representado en la figura de María, como el privilegiado al que le ha tocado la mejor parte de sentarse contemplativamente a los pies del Señor, mientras las duras y menos nobles tareas del servicio, la lucha por la mejora de las condiciones de vida, la creación y el mantenimiento de una familia y la transformación del mundo por medio del trabajo recaen sobre las espaldas de los que, religiosos o no, creyentes o no creyentes, llevan una vida obligadamente activa.

Vista desde otra tradición mística, la neoplatónica, que además ha ejercido un influjo notable sobre esa primacía que han atribuido no pocos cristianos a la vida contemplativa, la mística consistiría en la "huida del solitario al solitario". Para llevarla a cabo, el místico debería aislarse del mundo, huir de sus tareas y sus encantos, ejercer el desprecio de lo mundano, dejando, por tanto, la tarea de transformarlo en manos de los que consienten, o se ven obligados, a permanecer en él.

No es necesario entrar aquí en el análisis detallado de estas objeciones ni intentar una respuesta exhaustiva a las mismas. Para superar las dificultades que contiene la lectura equivocada del texto aludido, basta señalar que quienes se han dedicado a la contemplación y han progresado en ella han terminado relativizando su importancia y han sentido la necesidad de insistir en el amor y el servicio a los hermanos como sello y garantía de su autenticidad. Remitiré tan sólo a dos ejemplos eminentes. El primero procede del gran místico cristiano medieval Maestro Eckhart, quien, a alguien que estuviese en un éxtasis como San Pablo y supiera que un enfermo espera que le lleve un poco de sopa, le dice: "yo estimaría preferible con mucho que, por amor, salgas de tu éxtasis y sirvas al necesitado con un amor mayor". El mismo Maestro, refiriéndose al pasaje evangélico citado, explica que lo importante no es la acción ni la contemplación. Que Dios es "lo único necesario" y que a Él se llega por la acción y la contemplación, si una y otra proceden de un corazón bien dispuesto por el desprendimiento. Y, para combatir la tendencia a absolutizar la vida contemplativa, llega a proponer a Marta como primera y más perfecta (3).

Santa Teresa de Jesús expone la misma doctrina de forma más llana y convincente: "Marta y María, escribe a sus monjas, han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo". Y en otro lugar, dirigiéndose a las monjas contemplativas reunidas en los conventos promovidos por su reforma, añade: "Santa era Santa Marta, aunque no dicen era contemplativa. Pues pensad que es esta congregación la casa de Santa Marta". (4)

La segunda objeción contra el poder humanizador de la mística procede de los escritos mismos de los místicos. En no pocas de sus páginas estos se muestran terriblemente simplificadores de la riqueza polifónica de la vida humana, y la concentran exclusivamente en la búsqueda y el amor de Dios a quien declaran como “lo único necesario”. Recordemos, por ejemplo, la letrilla de Santa Teresa: “Quien a Dios tiene, nada le falta; sólo Dios basta” y tantos otros textos que parecen ignorar zonas, planos y niveles enteros de la vida humana y del mundo en el que discurre. ¿Son compatibles tales reducciones del hombre y de su vida con la atención y valoración de todas las dimensiones de lo humano, indispensables para quien busca la realización plena de la persona? J. Pohier, exasperado por el tipo de espiritualidad que transparentan según él tales expresiones, recordaba que, de acuerdo con las primeras páginas del Génesis, cuando el hombre está en el paraíso y disfruta de todos los bienes que Dios le ha dado y hasta de su visita al caer de la tarde, el texto hace decir a Dios: “no es bueno que el hombre esté solo”, como si hubiese carencias, soledades del hombre que, si cabe hablar así, Dios no fuese capaz de suplir. Lo cual supondría que la dedicación a lo divino no es capaz de suplir los objetos, las acciones y las relaciones indispensables para que viva y se desarrolle este ser humano al que Dios mismo ha hecho corporal, mundano, sensible y necesitado de relaciones con el resto de las personas.

Pocos autores místicos ofrecen mayor cantidad de textos y textos más elocuentes a favor de esta objeción, que Juan de la Cruz. Pero al mismo tiempo, pocos ofrecen más elementos que ayudan a superarla. Recordemos en primer lugar algunos de esos textos que nos muestran al místico castellano como “asceta inexorable”, implacable negador, al menos en apariencia, de la menor concesión a lo sensible, lo corporal y lo mundano. “Esta negación[...] ha de ser como una muerte y aniquilación temporal y natural y espiritual en todo”. “De manera que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito (ser) de Dios, nada es”. “Toda la hermosura de las criaturas comparada con la infinita hermosura de Dios es fealdad[...]. Y toda la gracia y donaire de las criaturas, comparada con la gracia de Dios, es suma desgracia y sumo desabrimiento”. Parecería, pues, que son los mismos místicos los que subrayan la incompatibilidad de la unión con Dios a la que aspiran, con la aceptación de sí mismos y de la realidad mundana, como si, a fuerza de pretender amar a Dios con todo el ser, no les quedase corazón para amar ninguna otra cosa fuera de Él, porque “solo Dios basta”. ¿Puede decirse, de quien se muestra tan negativo

frente al ser y la hermosura de lo mundano, que represente una visión de la realidad capaz de engrandecer al hombre? ¿Cabe en una persona así algún tipo de humanismo?

Probablemente no, si su doctrina se redujera a tales afirmaciones y su vida no hubiera dado numerosas muestras del más alto aprecio hacia la realidad creada y, en especial, hacia la persona humana. Porque tales afirmaciones necesitan ser situadas en su contexto. Y en Juan de la Cruz tales afirmaciones nunca se refieren a la negación de las realidades mundanas, sino a la eliminación en el sujeto del apego a ellas, entendiendo por "apego" la afección desordenada que convierte la realidad mundana y finita en última y absoluta para el hombre, y hace de ella un falso Dios, un ídolo para él, que por necesidad decepcionará el deseo depositado en ella, esclavizando a quien la ha absolutizado indebidamente. "No tratamos aquí de carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la dejadez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupan el alma las cosas de este mundo ni la dañan[...], sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella". En realidad, bien leídos, los textos ascéticos de nuestro místico buscan la forma de liberar la voluntad de lazos que, atándola, le impiden volar al infinito. Proponen, pues, purificar la mirada y unificar la mente desde la convicción de que esa purificación y unificación dotan al sujeto de una nueva mirada, capaz de otorgarle la verdadera felicidad: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios". Los textos invitan, pues, a hacer el vacío en el interior de la persona hasta ensancharla a la medida del infinito del que es capaz y para el que ha sido creada.

Pero ya es hora de que, dejando de lado las objeciones con las que ha de enfrentarse la tesis o, mejor, la convicción que propongo, pase a mostrar las razones positivas por las que el ejercicio de la vida mística constituye una forma eminente de realización de la condición humana, una fuente inestimable de humanización para las personas y una forma de contrarrestar los peligros de deshumanización que acechan a la humanidad de nuestros días y de colaborar al progreso de la causa del hombre en nuestro mundo.

La mística, al servicio de la humanización de la persona

La primera razón, la fundamental, es que vivir la experiencia mística comporta un desarrollo intenso, extraordinariamente rico, de la condición humana. El místico, en efecto, extrae de la relación religiosa vivida en grado eminente el

poder humanizador que esta relación comporta. Descartemos para empezar algunos malentendidos en cuanto a la naturaleza de la vida mística. Ser místico no consiste en tener visiones, audiciones o padecer alguno de esos fenómenos físicos o psíquicos extraordinarios que en determinadas circunstancias acompañan la vida de algunos místicos. Un místico es alguien que, tras haber vivido ajeno a la realidad trascendente o tras haber vivido la relación con ella por medio de una vida religiosa convencional, reducida a la pertenencia a una institución religiosa, a la afirmación de determinadas verdades en relación con ella, o a la realización más o menos rutinaria de unas prácticas culturales, en un momento dado o a través de un lento proceso de maduración, llega a una vivenciación personal, a una experiencia personal de su fe que le permite exclamar refiriéndose a Dios: “Hasta ahora sabía de ti de oídas, ahora te han visto mis ojos”. Un místico es, pues, alguien que ha personalizado su fe; que, de tener fe, no perderla o conservarla, pasa a vivirla en una experiencia personal.

Ser místico de esta forma comporta como primer elemento haber realizado personalmente la experiencia de la realidad trascendente-inmanente, superior e interior, que sostiene y envuelve la propia vida. Ser místico no es más que ejercer, vivir, poner en práctica la capacidad de infinito, la condición de imagen de Dios presente en toda persona. De ahí que la experiencia mística ponga en juego las dimensiones más profundas de la persona, libere las energías más poderosas del ser humano, ensanche de la forma más inimaginable el horizonte vital del sujeto, comenzando por la más prodigiosa dilatación de su conciencia y su deseo. De este ejercicio de lo mejor, de lo más sublime que hay en el hombre, que el hombre es, se sigue que, quienes habiendo realizado tal experiencia reflexionan sobre sus consecuencias y formulan sus exigencias, han propuesto las visiones del hombre, las antropologías más exaltantes. Porque nadie tiene una idea más alta sobre el hombre que quien descubre en sí mismo, a fuerza de experienciarla, de ejercerla y vivirla, la dimensión trascendente que le constituye.

Testimonios de tales antropologías aparecen una y otra vez en los textos de los místicos de todas las tradiciones religiosas y espirituales. Dado el contexto de esta exposición, me limitaré a aducir algunos ejemplos de la tradición cristiana y musulmana.

En todos los de la tradición cristiana resuenan las formulaciones que de esa antropología ofreció San Agustín. Refiriéndose a la interioridad humana de la que es admirable maestro, escribió: “Un inmenso e infinito santuario ¿Quién

puede llegar a su fondo? Ni yo mismo alcanzo a comprender lo que soy. Pues el alma es demasiado estrecha para contenerse a sí misma". "Sólo Dios es capaz de contenerla y abarcarla" (5). "Lo que el hombre es para Dios, eso es y nada más". Y nada menos, cabría añadir a esta expresión de Francisco de Asís. Lo cual significa que la medida del hombre es Dios. Teresa de Ávila canta la grandeza de la persona en estos términos: "Qué gran cosa es entender un alma!". Por eso recomienda "no tener en poco alma con que tanto se deleita el Señor", y encomia "la hermosura y dignidad de nuestras almas", a las que llama "un cielo pequeño". "No hallo, resume en otro lugar, cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad; y verdaderamente apenas pueden llegar nuestros entendimientos a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues Él mismo dice que nos creó a su imagen y semejanza" (6).

El hombre para San Juan de la Cruz es, según uno de sus mejores estudiosos como "un yo abierto, como por una herida, por la pasión de la Trascendencia". Para expresar esta antropología recurre el santo a dos tipos de símbolos. Unos, sustantivos, lo describen como "herida", "brecha", "caverna", "huevo anhelante", es decir, realidad aspirada por una presencia que lo trasciende y lo atrae. Otros, verbales: "salí", "iré", "pasaré", "volé" lo muestran como un ser que sólo es todo lo que puede ser, yendo más allá de sí mismo. "Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo: por tanto, sólo Dios es digno de él". "Estas cavernas son las potencias del alma[...], las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos que infinito". De nuevo, la medida del hombre es Dios; de donde, "el centro del alma es Dios"; y el hombre "es Dios por participación" (7).

Hay un camino de fácil acceso para percibir en concreto el extraordinario aprecio de los místicos por ese hombre al que algunos textos leídos deficientemente parecerían menospreciar. Me contentaré con aludirlo. Es el que abre la consideración del llamado socratismo espiritual que consiste en proponer el conocimiento de sí mismo como paso indispensable para el conocimiento experiencial de Dios, para la experiencia mística o la contemplación. Aparece en infinidad de contextos. San Agustín lo expresaba en la conocida sentencia: noverim me, noverim te (conózcame a mí; conózcate a ti). San Bernardo tenía tal aprecio por la máxima que la consideraba "caída del cielo". Santa Teresa presenta la originalidad de aludir al conocimiento de sí como condición para el conocimiento de Dios, y al conocimiento de Dios,

como condición para el verdadero conocimiento de sí, estableciendo así una doble correlación entre conocimiento-realización de sí y conocimiento-encuentro con Dios.

No es fácil presentar una visión adecuada de la antropología mística del islam, pero resulta relativamente fácil resumir sus rasgos fundamentales en la vivencia y la doctrina sobre el hombre del común de los sufíes (8). En consonancia con la antropología de los místicos cristianos, son principios de la antropología mística islámica que el hombre es creado “por la mano de Dios” y, como añade la tradición, creado “a su imagen”. Ahí radica el fundamento de la dignidad de Adán, el califa de Dios, su lugarteniente en la tierra, ante quien tienen que prosternarse los mismos ángeles. Del hombre dice Rumi que es “astrolabio de las cualidades de la sublimidad”, es decir, en alguna manera, medida de todas las cosas. Para fundamentar en el Corán su elevada visión del hombre remiten los sufíes a textos como este: “Les mostraremos enseguida nuestros signos en el universo y en ellos mismos, ¿no lo ves?” (9). En él descubren, además, una orden de parte de Dios de volver la mirada al propio corazón para encontrar allí la fuente del conocimiento, en una versión islámica del socratismo expresado así en la tradición: “Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”.

Por otra parte el interior de la persona no es sólo el lugar del conocimiento de Dios, es además el lugar donde Dios mora “más cerca del hombre que su vena yugular”. Porque como dice la tradición: “El cielo y la tierra no pueden contenerme, pero el corazón de un fiel servidor me contiene”.

Como sucede con la tradición cristiana, los textos de los místicos, y sobre todo sus poemas, expresan mejor que todas las teologías la altísima idea del hombre que les otorga su experiencia: “Yo avanzaba[...] hacia Él, escribe Al-Hallaj, y ya el amor había grabado en mi corazón, con el cautero del deseo, la huella –y ¡qué huella!– de Él” (10).

Visión mística de la creación

El ahondamiento de la mirada, la dilatación de la conciencia que supone el descubrimiento de la hondura de la condición humana, comporta como primera consecuencia la dilatación de la visión de la realidad. En efecto, un rasgo común a las experiencias místicas es que para las personas que la viven el mundo es “más de lo que es” (11). La experiencia mística permite descubrir en la realidad dimensiones hasta entonces ocultas. Eso explica que personas recluidas físicamente entre muros de clausuras, limitadas como Juan de la Cruz en el mundo estrecho de un pequeño fraile, sean

capaces de ofrecer visiones de la realidad que penetran hasta niveles que escapan a hombres de acción y a eminentes cultivadores del conocimiento científico. Y es que el místico entra en contacto con el lado misterioso de la realidad con el que limitan las visiones puramente científicas del mundo y por eso capta –como el poeta, como el artista, pero de una forma peculiar– la condición simbólica de lo real, percibiendo que todas las cosas “de ti llevan significación”, como dice Francisco de Asís refiriéndose a Dios.

Esto explica que cuando la experiencia mística tiene lugar en una persona estéticamente dotada, las expresiones que de ella ofrece se conviertan en extraordinarias creaciones literarias, en verdaderas cimas de creación poética. Recordemos como ejemplos la exactitud, la justeza de los adjetivos con que Francisco caracteriza a las diferentes criaturas en su célebre Cántico: “La hermana agua, la cual es muy útil y humilde y preciosa y casta”; y el hermano fuego “por el cual alumbras la noche”, y que “es bello y alegre y robusto y fuerte”. O la “declaración” en prosa de Juan de la Cruz a las dos admirables estrofas del Cántico espiritual: “Mi Amado las montañas/ los valles solitarios, nemorosos”. Una declaración en la que la prosa se eleva al nivel del poema: “Las montañas tienen alturas, son abundantes, anchas, hermosas, graciosas, floridas y olorosas[...]. Estas montañas es mi Amado para mí”. “Los valles solitarios son quietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos y en la variedad de sus arboledas y suave canto de aves hacen gran recreación y deleite al sentido, dan refrigerio y descanso en su soledad y silencio. Estos valles es mi Amado para mí” (12). Cimas semejantes de belleza poética y de profundidad de pensamiento pueden encontrarse en los textos de los sufíes y en numerosas páginas de las *Upanishads* (13).

Basta un contacto superficial con los textos de las tradiciones místicas para percibir hasta qué punto hacerse sensible a la nueva luz que otorga la presencia consentida de la Trascendencia transfigura la realidad del mundo y le permite transparentar niveles de profundidad y de belleza que el trato diario lleno de costumbre y la mera mirada científica objetiva y explicadora no llegan a sospechar.

Pero son muchos los que, concediendo esta capacidad estética a los místicos, rechazan el valor de su contribución a la solución de los problemas humanos por creerlos insensibles hacia la dimensión ética de la persona, dimensión indispensable para hacerse cargo de la problemática de la humanidad actual y movilizarse con vistas a una respuesta eficaz a la misma.

Mística y ética

Durante mucho tiempo ha sido común entre no pocos estudiosos del fenómeno religioso que el cultivo de la dimensión mística, el talante místico, y el ejercicio de la experiencia mística representan una forma de religiosidad contrapuesta a la religiosidad profética, y que sólo esta segunda ha cultivado y desarrollado la dimensión ética de los sujetos. Mística y ética representarían así dimensiones y magnitudes incompatibles y opuestas entre sí. A esta convicción de base corresponde una fenomenología de las actitudes ética y mística que las caracterizan con los rasgos siguientes. La ética sería una actitud que se relaciona con el deber, el esfuerzo por cumplir los preceptos que lo encarnan, la tensión voluntarista por ponerse a su altura, la voluntad de compromiso para que las cosas cambien en la dirección abierta por los valores por los que se ha optado. La mística, en cambio, es considerada el reino de la pasividad, la gratuidad, el entusiasmo y el éxtasis; por eso la mística se caracterizaría por la despreocupación de las circunstancias externas y el recogimiento en la propia interioridad.

Sin entrar en las razones en que se basan tales concepciones, baste con anotar que el ideal ético y el místico representan probablemente dos polos posibles de la realización de la existencia humana, pero que eso no significa que las orientaciones que imprimen sean incompatibles entre sí o estén condenadas a discurrir paralelamente en la vida de las personas sin posibilidad de relación ni confluencia. Para superar tal visión de las cosas basta señalar los aspectos éticos que comporta la experiencia mística y los aspectos místicos de la experiencia ética y la consiguiente complementariedad de ambas actitudes.

Que la ética no es ajena a la mística aparece con claridad en el hecho de que la experiencia mística se da en el interior de una vida religiosa que comporta, como uno de sus momentos ineludibles, una forma recta de vida que comporta una ordenación moral de las conductas de la persona. En la misma dirección apunta el hecho de que la mística exige la puesta en práctica de unas disposiciones que suponen la ordenación de la vida de acuerdo con el ideal ético que comporta la religión en la que se inscribe la experiencia mística. El sufí debe comenzar por recorrer el itinerario del musulmán justo. Los místicos cristianos comienzan su itinerario sobre la base de una vida virtuosa. La iluminación, término del camino del yoga, supone los pasos previos del refrenamiento de los vicios y la purificación exterior e interior de los sujetos. Ruusbroeck, un místico cristiano medieval,

señala con precisión el itinerario del místico incluyendo en él numerosas etapas que pertenecen a la vida moral y culminan sin solución de continuidad en la cima de la contemplación: “De la humildad proviene la obediencia; de la obediencia, la abdicación de la propia voluntad; de ésta, la paciencia; de la paciencia, la mansedumbre y la bondad; de la bondad, la compasión; de ahí, la liberalidad; de la liberalidad, el fervor; del fervor, la moderación y la sobriedad interior y exterior; de la sobriedad, la pureza y la justicia; de la justicia, la caridad, corona en el reino del alma” (14). Por otra parte, las más diversas escuelas espirituales coinciden en proponer el ejercicio de las virtudes como criterio de la autenticidad de la experiencia mística. “Sin la virtud, decía ya Plotino, “Dios” es una palabra vacía”.

Vista la relación desde la perspectiva de la moral, cabe afirmar igualmente que la vida moral no está exenta de rasgos que la emparentan con la vida mística. Es verdad que existen caracterizaciones muy variadas de lo esencial de la vida ética, según se la represente como ética del deber, del bien y de los valores, o de la felicidad. Pero por más aspectos que comporte, sabemos que hemos llegado a su núcleo originario cuando, en una situación importante de la vida, a pesar de los beneficios que una opción o una acción pueda reportarnos, escuchamos a través de la voz de la conciencia la obligación ineludible de rechazarla como injusta; o cuando, a pesar de los inconvenientes que una determinada opción reporte a nuestra vida, nos sentimos en la obligación incondicional de aceptarla y realizarla. La vida moral constituye así una de las formas de ejercicio de la apertura a la Trascendencia, al Absoluto con el que el hombre se siente religado. En la vida moral percibe el hombre en carne viva la presencia en su interior de la Trascendencia, es decir, de una Presencia con la que no coincide, pero a la que lo mejor de sí mismo, la necesidad y capacidad de dignidad con las que se sabe dotado, le invitan perentoriamente a entregarse. No es extraño que en este tipo de experiencias hayan vivido algunos sujetos una admiración, un asombro en el que no es difícil rastrear aspectos de lo que suele describirse como experiencia mística. K. Rahner, que ha definido la experiencia mística como “una experiencia intensiva de la Trascendencia”, ha visto en “la decisión última de la conciencia, no reconocida ni alabada por nadie”, uno de los momentos de posible experiencia de Dios.

E. Levinas, poco sensible al valor de lo místico, ha escrito en relación con la experiencia ética: “La relación moral reúne, pues, al mismo tiempo, la conciencia de sí y la conciencia de Dios. La ética no es el corolario de la visión de

Dios; es esa visión misma. La ética es una óptica[...]. Conocer a Dios es saber lo que hay que hacer”, atribuyendo a la experiencia ética lo esencial de la experiencia mística bien entendida. No existe, pues, oposición entre ética y mística. Al contrario, la experiencia mística desarrolla en quien la vive el sentido ético, indispensable para capacitar a nuestros contemporáneos a buscar una respuesta a los peligros de deshumanización que les amenazan.

Una última pista para mostrar lo fundado de la convergencia entre ética y mística que venimos proponiendo sería recorrer los rasgos esenciales de esas dos encarnaciones de la vida religiosa que son el profeta y el místico. Contra la frecuente contraposición entre ambas: –el místico tendría los ojos vueltos hacia Dios, el profeta hacia la sociedad en la que vive para denunciar sus males y, en especial, su injusticia–, en la tradición judeo-cristiana desde luego, pero no en ella sola, nos encontramos con que, cuando el místico dirige su mirada a Dios para pedirle: “muéstrame tu rostro”, se encuentra con el rostro de Dios vuelto hacia los sufrimientos de los hombres, con sus oídos atentos al clamor de su pueblo y señalándole a ese pueblo y a esos hombres como lugar por excelencia donde encontrarlo. Por eso, frente a la mística “de ojos cerrados”, a la que parece remitir la etimología de la palabra, hoy reclaman muchos autores, como única forma de mística digna de la situación que vivimos, una “mística de ojos abiertos”, una “mística de la compasión”, que integre a la pasión por Dios la atención a la situación de injusticia, el cuidado por los sufrimientos de los hombres y la voluntad decidida de luchar por eliminarlos de la tierra.

Las reflexiones anteriores muestran cómo el cultivo del elemento místico puede hacer a las religiones superar las tentaciones que las han convertido en factores de deshumanización y ayudarles a desarrollar la capacidad humanizadora que comportan. Terminaré aludiendo a un último servicio que la mística puede prestar al humanismo en nuestros días.

La situación de pluralismo religioso característica de nuestro tiempo, la actual globalización de los problemas humanos, el acceso de los hombres al estado de conciencia planetaria imponen a las religiones, si quieren colaborar a la paz mundial, superar sus tendencias a la exclusión recíproca y abrir el camino del diálogo y la colaboración. Ahora bien, el diálogo interreligioso ha chocado permanentemente con dos escollos principales: el dogmatismo que lleva a cada religión a considerarse en posesión exclusiva de la verdad absoluta o el relativismo indiferentista que termina negando valor a toda religión incluida la propia. A evitar

estos dos escollos puede ayudar eficazmente el cultivo de la dimensión mística. El del dogmatismo, porque su estrecha relación con el Misterio de Dios permite al místico superar la tentación de absolutizar las mediaciones –creencias, ritos, instituciones de todas las religiones incluida la propia–; el del relativismo, porque una religión como la del místico, que pone su centro en la experiencia del Misterio, sitúa a quien la vive en la mejor disposición para valorar la vida religiosa, sea cual sea el lugar en el que florezca. El ejercicio de la experiencia mística permite captar el estrecho parentesco de todas las religiones al poner en contacto a quienes la viven con la raíz de la que todas ellas proceden. Por eso podemos estar seguros de que el diálogo interreligioso, indispensable para la paz mundial en las actuales circunstancias, superará las dificultades que las instituciones religiosas, las Iglesias y las teologías le vienen imponiendo cuando los fieles de las diferentes religiones hagan intervenir en él las experiencias interiores que las sustentan y la preocupación por la mejora y el progreso de la humanidad que las anima. Es decir cuando desarrollen el elemento místico que todas ellas comparten.

Notas

(1) Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía, México, Fondo de Cultura Económica, 31995, 31-34.

(2) *En, Oeuvres. Édition du centenaire, Paris, PUF, 1959, 1168-1169.*

(3) *Sermón 86: Intravit Jesús in quoddam castellum...*, en, Maître Eckhart, Sermons, éd. de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1979, vol. 3. 163-179.

(4) *Moradas del castillo interior, 7, 4, 14; Camino de perfección, 17, 5.*

(5) *Confesiones, 10, 8.*

(6) *Vida, 23, 17; Camino de perfección, 28, 5; Moradas, 1, 1; 7, 1.*

(7) *Dichos de luz y amor, 34; Llama de amor viva, 3, 18; 1, 12*

(8) *Para esta cuestión remitimos a A. Schimmel, Le soufisme ou la dimension mystique de l'Islam, Cerf, Paris, 1996, 237ss.*

(9) *Corán, 38, 75*

(10) *Diwân, VII, trad. y ed. de L. Massignon, Seuil, Paris, 1981, p. 49.*

(11) *Sobre el valor de la expresión, Cf. J. Martín Velasco, El fenómeno místico. Estudio comparado, Trotta, Madrid, 1999, 296-301.*

(12) *Cántico Espiritual. Declaración a las canciones 14 y 15, en Obras completas, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 31998, 636-648. Cabe también remitir al comentario al verso "Y vámonos a ver en tu hermosura" del mismo Cántico, Ibid., 732-733.*

(13) *Para los primeros, Cf., por ejemplo, Eva de Vitry-Meyerovitch, Anthologie du soufisme, Sindbad, Paris, 1978. Referencias a las Upanishads en El fenómeno místico, o.c. 133-146.*

(14) *Bodas del alma, ed. de T.H. Martín, Sígueme, Salamanca, 1989, 49-62.*

Conclusione del convegno Umanesimo Latino e Islam

Questo convegno è ricco di stimoli e di riflessioni sulle quali ora occorre fra sintesi.

La faccia del Mediterraneo che fronteggia l'Europa è tutta islamica, di un islamismo non uniforme ma tagliato sulla realtà di ciascun paese.

Ma da dove e con chi dialogare?

L'assenza di una "chiesa" islamica, la varietà delle regole, rende il dialogo difficile e mai decisivo.

Vi sono però fronti di accostamento con la realtà cristiana che vanno approfonditi dal punto di vista della "scienza del cuore", là dove si possono incontrare le diverse affinità mistiche.

L'apporto svolto dai docenti universitari islamici è stato, sotto giusto profilo, illuminante e di grande apertura metodologica.

L'obiettivo è quello di convivere nel rispetto e nell'amore, non in convertire.

Un dialogo culturale non ha scadenza: esso semina senza sapere se si raccoglierà e che cosa si raccoglierà. La pazienza, propria di ogni dialogo culturale, è la virtù che necessita.

Oggi sul fronte islamico, turbato e reso complesso da forti presenza petrolifera, tutto sembra diventato più difficile. Più difficile ma non impossibile.

La pace internazionale ha oggi il suo banco di prova più impegnativo nel Medio-Oriente.

Dovunque e comunque si può, occorre dialogare, soprattutto con il dialogo sofferto e veritiero fra le Università.

Pubblicato a cura di:
Fondazione Cassamarca
Piazza S. Leonardo, 1 - 31100 Treviso
Stampato nel mese di luglio 2004 presso Europrint (Tv)

Raccolta relazioni e correzione bozze
a cura de Universidad de l'Alcalá