*philosophica*

serie rossa

*diretta da* Adriano Fabris

*comitato scientifico*
Bernhard Casper, Claudio Ciancio,
Francesco Paolo Ciglia, Donatella Di Cesare, Félix Duque,
Flavia Monceri, Carlo Montaleone, Piergiorgio Grassi,
Ken Seeskin, Guglielmo Tamburrini

# Figli di Abramo

## Il dialogo fra religioni cinquant'anni dopo *Nostra Aetate*

*a cura di*
Gabriella Caponigro

Edizioni ETS

www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il contributo*
*dell'Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara -*
*Dipartimento di Scienze Filosofiche, Pedagogiche ed Economico-Quantitative*

© Copyright 2017
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

*Distribuzione*
Messaggerie Libri SPA
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*
PDE PROMOZIONE SRL
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675032-7
ISSN 2420-9198

## *Capitolo Quinto*

# L'ISLAM IN AULA CONCILIARE. *NOSTRA AETATE* 3, GENESI E REAZIONI

*Paola Pizzo*

### 1. *Verso il Concilio Vaticano II*

Le due figure di Louis Massignon e Charles de Foucauld hanno aperto, spiritualmente e teologicamente, la strada all'evento che avrebbe radicalmente mutato i rapporti fra cristianesimo e islam: il Concilio Vaticano II. Il Concilio Vaticano II è stato il primo Concilio ecumenico a parlare apertamente delle religioni non cristiane in modo positivo. In diversi documenti conciliari, quali la Costituzione Dogmatica *Dei Verbum*, il Decreto *Ad Gentes* e, in modo molto esplicito, nella Dichiarazione *Nostra Aetate*, si parla di una presenza di «elementi di verità e di grazia», «di ciò che è buono e vero», di «ricchezze date da Dio alle genti»[1]. Queste ricchezze si possono scoprire anche in altre tradizioni religiose, considerate quali «preparazione evangelica»[2], dove si possono ritrovare «quei semi del Verbo che in esse si nascondono»[3].

Nella *Nostra Aetate*, la Dichiarazione che espressamente tratta delle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, si legge: «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini» (NA 2c).

Presso tutte le forme di religione trasmesse all'umanità si ritrovano quindi alcuni tratti della verità che Dio ha voluto comunicare agli uomini in vista del suo disegno di salvezza per il mondo. È per questo che anche la teologia cristiana deve farsi attenta alle verità contenute nelle tradizioni storiche e culturali dei popoli. La Chiesa cattolica, infatti, «esorta i suoi Figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre

[1] Cfr. *Ad Gentes*, 9 e 39; *Lumen Gentium*, 16.
[2] Cfr. *Lumen Gentium*, 16; *Ad Gentes*, 3.
[3] *Ad Gentes*, 11.

rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana essi riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi» (NA 2e). Questa esperienza di dialogo non spinge però al compromesso, alla rinuncia di parte della propria fede ma, al contrario, induce alla discesa nel profondo spirituale e originale del proprio essere discepoli di Cristo. Nello stesso documento i Padri conciliari sottolinearono infatti che la Chiesa cattolica «annuncia, ed è tenuta ad annunziare incessantemente, il Cristo che è "via, verità e vita" (Gv 14,6) in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a Se stesso tutte le cose» (NA 2d). In queste affermazioni si comincia già a delineare la problematica che attraverserà il dialogo con l'islam fino ai nostri giorni, ovvero il rapporto fra dialogo e annuncio del Vangelo.

Il Concilio Vaticano II, attraverso *Nostra Aetate*, ha voluto quindi solennemente pronunciarsi sulle religioni non cristiane. Confrontandola con gli altri testi conciliari risalta soprattutto la sua assoluta novità. Non esistono, infatti, precedenti storici in tal senso, cioè dichiarazioni solenni indirizzate da tutta la Chiesa cattolica alle religioni non cristiane. Vi erano state, nel passato, alcune ambasciate medievali ai Mongoli e ai Tartari, ma tutti questi indirizzi erano restati praticamente senza effetto per mancanza di un'apertura che potesse portare a uno scambio e a un dialogo reale. A questo proposito è però significativo ricordare una lettera che il papa Gregorio VII inviò nei 1076 al re della provincia di Mauritania, al-Nasir ibn 'Alennas. Questi aveva scritto al Pontefice chiedendo di consacrare vescovo un prete che si trovava nel suo territorio. Gregorio VII accolse la richiesta del re e gli rispose ringraziandolo dei doni inviatigli e per i prigionieri cristiani che aveva liberato. Il Papa aggiunse poi queste parole, che, per il loro grande valore storico e teologico, sono state opportunamente inserite, quasi nove secoli dopo, nella Dichiarazione *Nostra Aetate*:

> Tale bontà ha ispirato al tuo cuore il Creatore di tutte le cose, Dio, senza il quale noi non possiamo fare, anzi neanche pensare niente di buono: Egli, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, ha illuminato la tua mente a questa decisione. Infatti, Dio onnipotente, che vuole si salvino tutti gli uomini, e che nessuno perisca, niente di più approva in noi, che l'uomo, dopo l'amore verso di Lui, ami l'uomo, e che non faccia agli altri quel che non vuole che sia fatto a sé. Questa carità noi e voi ce la dobbiamo a vicenda, più ancora che non la dobbiamo ad altri popoli, perché noi riconosciamo e confessiamo, in modo diverso, è vero, un Dio unico che lodiamo e veneriamo ogni giorno, come creatore dei secoli e Signore di questo mondo, secondo la parola dell'apostolo:

"Egli è la nostra pace, che dei due ha fatto uno solo" […] Infatti Dio sa che noi ti amiamo sinceramente in onore di Dio e desideriamo per te la salvezza e la gloria nella vita attuale ed in quella futura. E col cuore e con la bocca preghiamo quello stesso Dio che, dopo lunghi anni di questa vita, ti conduca nel seno della felicità del santissimo patriarca Abramo[4].

È interessante notare come le citazioni di questo testo siano riportate direttamente dall'Antico e Nuovo Testamento, anche per i particolari aspetti che si vogliono illustrare al principe musulmano. Nello stesso tempo però, si evidenzia anche un'attenzione costante, esplicita o sottintesa, a fonti coraniche, in modo da rendere il discorso più vicino ad al-Nasir. Particolarmente importante è l'accenno a Dio quale luce di tutti gli uomini: l'ovvio riferimento è al Verbo di Dio del Vangelo di Giovanni (Gv 1,9), ma anche nel Corano si può trovare un parallelo evidente: «Dio è la luce dei cieli e della terra […] è luce su luce. Dio conduce alla sua luce chi vuole»[5]. Significativo è anche il richiamo alle buone azioni dirette ad onorare Dio: la fede musulmana fa compiere tutto in lode a Dio, poiché "*al-hamdu li-llahi*"[6], la lode spetta a Dio. Altrettanto pertinente è il riferimento ad Abramo, venerato dai musulmani quale padre di Ismaele e quale puro credente. Anche parlando della salvezza futura, Gregorio fa riferimento a quella fede ed a quella speranza che unisce cristiani e musulmani verso lo stesso fine che è Dio. Si può quindi notare come i punti toccati dalla missiva siano chiari e indiscutibili. Su di essi esiste un naturale accordo fra cristiani e musulmani, mentre il Papa evita accuratamente di riferirsi a dottrine o prassi contestate. È questo lo stesso spirito che si ritroverà anche nei documenti del Concilio, e in particolare nella *Nostra Aetate*.

Ma per potere meglio inquadrare quel nuovo interesse della Chiesa del Concilio per i credenti di altre religioni, che si respira in tutti i documenti conciliari, va ricordata anche la felice tradizione, inaugurata da papa Giovanni XXIII di indirizzare i suoi documenti più solenni, e fra questi la *Pacem in terris* del 1963, non più soltanto «ai Nostri Venerabili Fratelli, i Patriarchi, gli Arcivescovi, i Vescovi e gli altri ordinari in pace e comunione con la Sede apostolica, al clero e ai fedeli», ma anche, e soprattutto, «a tutti gli uomini di buona volontà». Si potrebbe ripercorrere il lungo cammino spirituale di papa Giovanni che lo ha portato ad allargare il suo orizzonte a «tutti gli uomini di buona volontà». Ron-

4 S. Gregorii VII, *Epistola XXI ad Anzir, regem Mauritaniae*, PL 148, col. 450 s.
5 Corano 24, 35.
6 Corano 1,1.

calli già nel 1906, giovane segretario dell'allora Vescovo di Bergamo, nel corso di un pellegrinaggio in Terra Santa scriveva, parafrasando uno scrittore contemporaneo: «Roma che cosa dice ai Musulmani e ai Giudei? Nulla. Ai Cristiani e ai Giudei che cosa dice la Mecca? Nulla. Ma Giudei, Cristiani e Musulmani, tutti venerano Gerusalemme: ottocento milioni di uomini la conoscono e la circondano di una sana riverenza»[7]. Anche le tappe successive della sua vita (visitatore apostolico in Bulgaria, delegato apostolico di Turchia e Grecia, nunzio apostolico a Parigi, Patriarca di Venezia e, nel 1958, l'elezione a Papa) possono essere lette in questa prospettiva. Giovanni non aveva probabilmente una chiara idea di cosa dovesse essere il dialogo con l'islam. Egli visse, tuttavia, esperienze di coabitazione con il mondo musulmano. Il suo porre l'accento su un discorso di amicizia per tutti gli uomini gli ha permesso di comprendere a fondo, e nella loro diversità, i suoi interlocutori. È certamente significativo che nel corso della sua visita in Algeria nel 1950 egli si rivolgesse al mondo cristiano, musulmano ed ebraico con queste parole: «Amo contemplarli tutti nella luce di Abramo, il gran patriarca di tutti i credenti. A tutti rinnovo l'augurio che la carità del Signore esulti nei loro cuori, che li unisca tutti e li spinga verso i beni più elevati, verso l'ordine, la prosperità, verso la pace, la pace dietro a cui il mondo intero sospira»[8]. Questo indirizzo indica in un certo senso il passaggio della Chiesa cattolica dalla particolarità all'apertura a un mondo che, in un tempo di decolonizzazione e di rapido sviluppo tecnologico e scientifico, sperimentava una ripresa inaspettata, sia sul piano organizzativo che spirituale, delle grandi religioni storiche. Un mondo che prendeva nuovamente coscienza della propria dignità e del proprio significato.

## 2. *Nuove prospettive negli anni di Pio XI*

In realtà, si sta delineando tra gli studiosi una nuova prospettiva di interpretazione legata all'apertura degli archivi di Pio XI[9]. Nel periodo tra le due guerre mondiali, in un mondo che cambiava radicalmente, la Chiesa cominciò a ripensare anche il proprio atteggiamento verso i fedeli

[7] Giovanni XXIII, *1906: Viaggio in Terra Santa*, Massimo, Milano 1993, pp. 79-80.

[8] Cfr. G. ALBERIGO, *La profezia di papa Giovanni*, Qiqajon, Vercelli 1983; G. ZIZOLA, *L'utopia di papa Giovanni*, Cittadella, Assisi 1973; A. RICCARDI, *Il potere del papa*, Laterza, Roma-Bari 1989.

[9] Cfr. E. FATTORINI, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Einaudi, Torino 2007.

di altre religioni. Fino a qualche decennio prima la constatazione che due terzi della popolazione mondiale professavano religioni non cristiane non aveva intaccato la coscienza di un mondo cristiano immerso in molti aspetti nella cultura coloniale. Con l'avvio dei processi di decolonizzazione e l'instaurarsi di una nuova civiltà che riconosceva indipendenza ed eguaglianza giuridica a ogni popolo, si pose un problema senza precedenti nella storia, che obbligò i cristiani a un ripensamento della loro posizione nel mondo. Ma ancor prima, in maniera che oggi appare di grande preveggenza, la Chiesa, ai suoi massimi livelli, si cominciò a porre il problema di capire l'islam, che in quella fase della storia era in declino e subiva in molti paesi a maggioranza islamica del nord Africa e del Medio ed Estremo Oriente, il dominio coloniale europeo. Andrea Riccardi ha notato che nel 1938, in un momento in cui l'islam appare umiliato dall'oppressione coloniale, «la Chiesa di Pio XI avverte l'urgenza di interrogarsi sui rapporti col mondo musulmano per capire quale sia l'approccio migliore»[10]. Non sembra prevalere, cioè, un atteggiamento di superiorità o di vittoria; al contrario il Papa avvia una fase di ricerca e di comprensione della realtà dell'islam. Lo fa attraverso varie iniziative. Anche se la parola "dialogo" non compare nei documenti di quegli anni, continua Riccardi, la sostanza già c'è. Tale nuovo sforzo di comprensione dell'islam nasce dalla consapevolezza, in un certo senso, del fallimento della missione cristiana tra i musulmani, che non era riuscita a scalfire i sentimenti di appartenenza e di identità che legavano i membri della *ummah*. Anzi, i primi decenni del Novecento rappresentavano per l'islam il momento in cui gli intellettuali più attenti stavano provando a elaborare un'analisi e una risposta alla crisi e alla decadenza del mondo musulmano. Tale risposta si tradusse in un ampio movimento di riforma dell'islam contemporaneo (*islah*), i cui epigoni si ritrovano ancora oggi negli intellettuali appartenenti alla corrente della *wasatiyyah* (ossia dell'islam del giusto mezzo) e in altre espressioni dell'islam politico contemporaneo.

Non sappiamo quale consapevolezza ci fosse all'interno della Chiesa dei movimenti e delle nuove correnti che nascevano in seno all'islam. Certo è che essa sentì proprio in quel frangente la necessità e l'urgenza di riflettere in modo nuovo sui musulmani. Lo fece in vario modo e su vari livelli. Lo stesso Pio XI sollecitò alla Civiltà Cattolica alcuni articoli sull'islam perché i fedeli cristiani fossero informati con maggiore adeguatezza su questa grande religione. Le parole del Papa esprimono bene la preoccupazione che spinse a tale iniziativa: «Finora si è fatto poco

[10] Intervista ad Andrea Riccardi, in «Corriere della Sera», 20 settembre 2006.

per avvicinare i musulmani. È necessario studiare a fondo la lingua, la religione, i costumi, il loro modo di pensare; e quindi per via del *bene facere* rivolgersi a loro direttamente, procurando di acquistarne la stima e poi l'amore»[11]. L'autore di una serie di articoli sull'islam pubblicati tra il 1931 e il 1935 è l'italiano Giovanni Fausti, gesuita, missionario in Albania[12]. Giovanni Sale offre una lettura ampia di questa iniziativa della Chiesa. Nel momento in cui l'ideologia comunista al potere in Unione Sovietica minacciava alla radice le società occidentali, nel tentativo di cancellare la sfera religiosa dall'orizzonte dell'uomo, la Chiesa avrebbe guardato alla seconda grande religione monoteista come un possibile alleato nella resistenza davanti al nemico comune[13]. I contributi di padre Fausti sull'islam sono molto interessanti e vale la pena soffermarsi su di essi per comprendere lo spirito e il metodo da lui utilizzato per affrontare il tema delicato del rapporto tra islam e cristianesimo.

Egli muove il suo ragionamento dalla consapevolezza che il rapporto tra islam e cristianesimo nei secoli è stato burrascoso. Fausti apre i suoi interventi, infatti, parlando di "grave problema" intendendo lo scontro millenario tra le due civiltà. Tuttavia, il suo atteggiamento, fondato su una profonda conoscenza dell'islam, è caratterizzato da una nota di ottimismo quando afferma che l'islam è meno lontano di quanto non si pensi dal cristianesimo. «Il cattolico – afferma Fausti – senza rinunciare a nessuno degli articoli del suo credo, può sentire una certa affezione anche per i musulmani»[14]. Le sue osservazioni si muovono da una conoscenza senz'altro accademica. Molti e ampi sono i riferimenti non solo alla scienza orientalistica ma anche alle fonti islamiche stesse. Tuttavia, ciò che arricchisce la sua argomentazione è una nota personale, l'eco di un'esperienza diretta di incontro e di conoscenza con i musulmani di Albania.

A partire da questa duplice base, di conoscenza scientifica e amicale, Fausti può proporre un metodo innovativo nelle relazioni con l'islam che preconizza per certi versi lo stile conciliare: «Mostrando le relazioni tra islam e cristianesimo non vogliamo già dire che le due religioni siano ugualmente buone, ma vogliamo mettere in luce il vero

[11] La citazione risale al 1931 ed è riferita in G. FAUSTI, *Islam e cristianesimo. Riflessioni di un testimone*, Ancora, Milano 2015, p. 14.

[12] Sulla figura di Giovanni Fausti cfr. A. GUIDETTI, *Un precursore del dialogo islamico-cristiano: p. Giovanni Fausti, martire in Albania*, La Civiltà Cattolica, Roma 1974; oltre al già citato G. FAUSTI, *Islam e cristianesimo,* cit.

[13] G. SALE, "L'islam e la civiltà cattolica", in G. FAUSTI, *Islam e cristianesimo*, cit., p. XIII.

[14] G. FAUSTI, *Islam e cristianesimo*, cit., p. 10.

e il buono che c'è nell'islam e cercare donde esso sia venuto»[15]. Tale affermazione sembra riecheggiare alla lettera in una espressione di Paolo VI nella *Ecclesiam suam* quando si riferisce ai musulmani come «agli adoratori di Dio secondo la concezione della religione monoteistica, di quella musulmana specialmente, meritevoli di ammirazione per quanto nel loro culto di Dio è di vero e di buono».

Fausti nel suo approccio con l'islam appare anticipare tanti atteggiamenti della Chiesa conciliare. Anzitutto, egli afferma che l'esigenza principale nel rapporto tra le due grandi religioni allora non fosse più lo scontro, ma la comprensione reciproca, quando dice: «Si tratta soprattutto di intendersi»[16]. Egli non è un irenista, non nega le difficoltà che talvolta si tramutano in ostilità da parte di alcuni esponenti dell'islam poco favorevoli a un atteggiamento di ascolto e comprensione con il cristianesimo e la civiltà occidentale. Tuttavia, egli ritiene che esista nell'islam una componente pronta ad avviare nuove relazioni con la Chiesa, che egli definisce l'islam spirituale, contro un islam carnale e mondano che si è macchiato nella storia di miserie condannate dai musulmani stessi[17]. In lui si nota il fine conoscitore dell'anima orientale in cui preponderante è la dimensione spirituale e religiosa. Egli, inoltre, opera una distinzione fondamentale tra ciò che ha realizzato l'islam storico e il giudizio complessivo che se ne può o meno dedurre. Tali osservazioni appaiono di un'attualità illuminante: «Spesse volte si è giudicato l'islamismo dai clamori di guerra da esso suscitati contro la cristianità […] si è pensato che l'islam come tale comandasse queste enormità. Per essere giusti, dobbiamo distinguere»[18]. Il giudizio sulle realizzazioni dell'islam storico e su Maometto stesso non può prescindere dalla contestualizzazione storica di quanto avvenuto.

In questo spirito di ricerca, in Francia nel 1936 la XXVIII edizione delle Settimane sociali si concentrò sul tema dello "Scontro di civiltà", in cui si discusse dei problemi legati alle civiltà comunista, nazista, induista, ebraica e musulmana[19]. Nella sua lezione introduttiva, Eugène Duthoit parlò allora di un percorso dallo scontro allo scambio pacifico

[15] *Ivi*, p. 12.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ivi*, p. 22.
[18] *Ivi*, pp. 20-21.
[19] *Semaines sociales de France. Versailles 1936, Le conflit des civilisations*, Paris-Lyon; J. GABALDA - E. VITTE, *Chronique Sociale de France*, 1936. Presidente delle Settimane sociali in Francia era Eugène Duthoit.

tra le civiltà[20]. Nel questionario preparatorio dei lavori si faceva riferimento, inoltre, al fatto che non fosse né auspicabile né possibile l'avvento di una civiltà "uniformisée", anticipando di qualche decennio il dibattito sulla globalizzazione[21]. Vi parteciparono personalità impegnate in una nuova riflessione sul confronto tra cattolicesimo e islam, come Louis Massignon[22]. Vorrei anche segnalare che il questionario preparatorio di questo evento formativo del cattolicesimo sociale francese fu inviato anche ad alcune personalità musulmane. Da uno di tali questionari, compilato da un anonimo professore di filosofia turco emergono alcune osservazioni interessanti sulla società europea nel giudizio di un orientale. In conclusione, egli esprime la considerazione che un accordo sincero tra i popoli musulmani e quelli cristiani sia non solo auspicabile, ma necessario per il futuro dell'umanità. Egli non riteneva vi fossero a tal fine ostacoli insormontabili al raggiungimento di tale obiettivo[23].

Pochi anni più tardi, nel 1938, la Chiesa cattolica decise di affrontare in maniera sistematica il rapporto con l'islam e il problema missionario in quelle terre. Lo fece istituendo una commissione di lavoro sulle missioni guidata da padre Albert Perbal, missionario Oblato di Maria Immacolata, nato nel 1927 e morto nel 1952[24]. Nel 1948 nuovamente le Settimane sociali francesi toccarono un tema legato al rapporto con l'islam, interrogandosi sui popoli d'oltremare e la loro relazione con la civiltà occidentale[25]. La relazione di Roger Le Tourneau sottolineò l'esigenza di promuovere la comprensione con l'islam, seppure in tempi non facili[26].

[20] E. Duthoit, «Du heurt à l'exchange pacifique entre civilisations», in *Chronique Sociale de France*, 1936, p. 5.

[21] Questionnaire d'enquête du Secrétariat des Semaines Sociales de Versailles 1936, Archives Municipales de Lyon, Fonds Chronique Sociale, 131 ii 95. Disponibile *online* http://www.duthoit.lol.univ-catholille.fr/#!versailles/zoom/c1dx3/image_12r1.

[22] Cfr. C. Proudhomme, «Missions et religions: le point de vue catolique 1939-1957», in F. Jacquin - J.F. Zorn (éds.), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne*, XVIIIe-XXe, Paris, Khartala, pp. 347-364, qui p. 359.

[23] Opinione di un turco, professore di filosofia, in risposta al questionario preparatorio alle settimane sociali del 1936 a Versailles. Archives Municipales de Lyon, Fonds Chronique Sociale, 131 ii 95. Consultabile *online* al *link* http://www.duthoit.lol.univ-catholille.fr/#!versailles/zoom/c1dx3/image_1bjn

[24] Cfr. F. Laydevant, *Correspondance entre François Laydevant et Albert Perbal, 1927-1952: dialogue du missionnaire et du missiologue*, Brill, Leiden 1994. Interessante per situare il problema del rapporto tra missionari e nazionalismo il saggio dello stesso A. Perbal, *Les missionnaires français et le nationalism*e, Librarie de l'Arc, Paris 1939.

[25] *Semaines sociales de France. Lyon 1948, Peuple d'Outre-Mer et civilisations occidentales*, Paris-Lyon; J. Gabalda - E. Vitte, *Chronique Sociale de France*, 1948.

[26] Cfr. C. Proudhomme, *Mission catholique*, cit., p. 359.

Nei lavori preparatori di questo gruppo di lavoro, emerge l'attenzione all'esperienza dell'allora nunzio Roncalli a Istanbul, il quale usava la lingua locale «per le preghiere non liturgiche». Tale scelta è segnalata come un segno di attenzione al rapporto con i musulmani che non comprendono il latino. Dall'anno seguente, è attiva anche una vera e propria commissione di ricerche sull'islam di cui sono membri due personalità di alto livello intellettuale. Il cardinal Eugène Tisserant, francese, fine orientalista (si deve a lui un inventario dei manoscritti arabi del fondo Borgia negli archivi vaticani), che in gioventù, alla caduta dell'Impero ottomano, fu inviato dalla Santa Sede ad acquistare antichi testi rari sui mercati orientali per arricchire la biblioteca vaticana: in quel momento Tisserant è a capo della Congregazione Orientale della Curia. Assieme a lui, troviamo monsignor Celso Costantini[27], allora a capo della Propaganda Fide, ma a lungo missionario in Cina dove aveva avviato un processo di adattamento del cristianesimo alle culture locali, sulle orme di padre Vincent Lebbe[28], nota Andrea Riccardi[29].

Lo studio di questo prezioso materiale consentirà di gettare nuova luce sull'attenzione missionaria della Chiesa nei paesi a maggioranza musulmana. Una nuova sensibilità andava maturando all'interno del mondo cattolico verso un atteggiamento meno aggressivo e più rispettoso nei confronti dei fedeli di questa grande religione monoteista. Questa nuova sensibilità troverà la sua espressione nelle discussioni conciliari che portarono all'elaborazione del paragrafo 3 della Dichiarazione *Nostra Aetate*.

## 3. *Paolo VI e la* Nostra Aetate

Fu all'apertura della seconda sessione del Concilio il 29 settembre 1963 che Paolo VI espresse con chiarezza l'atteggiamento che la Chiesa avrebbe dovuto assumere nei confronti dei non cristiani[30]. E poi – afferma il Papa – la Chiesa cattolica guarda più in là, oltre i confini dell'oriz-

[27] E. GIUNIPERO, *Il contributo di mons. Celso Costantini alle relazioni tra governo e Santa Sede (1922-1933)*, Educatt, Milano 2012.

[28] Sul missionario belga si veda J.P. WIEST, "The Legacy of Vincent Lebbe", in *International Bulletin of Missionary Research* 23 (1999), pp. 33-37; J. LECLERCQ, *Thunder in the Distance: The Life of Père Lebbe*, translated by George Lamb, Sheed & Ward, 1958; E. DUCRNET, *La Chiesa e la Cina*, Jaca Book, Milano 2008.

[29] *Ibidem*.

[30] Per un approfondimento del pontificato di Paolo VI si veda A. RICCARDI, *Il potere del papa*, cit.

zonte cristiano […] Guarda dunque oltre la propria sfera; e vede quelle altre religioni, che conservano il senso e il concetto di Dio, unico, creatore, provvido, sommo e trascendente, che professano il culto a Dio con atti di sincera pietà e che su queste credenze e pratiche fondano i principi della vita morale e sociale. La Chiesa cattolica scorge indubbiamente, e con suo dolore, lacune, insufficienze ed errori in tante espressioni religiose come quelle indicate, ma non può fare a meno di rivolgere anche a esse un suo pensiero, per ricordare loro che, per tutto ciò che in esse è di vero, di buono e di umano, la religione cattolica ha l'apprezzamento che merita, e che per conservare nella società moderna il senso della religione ed il culto di Dio – dovere e bisogno della vera civiltà – essa è in prima linea come la più valida sostenitrice dei diritti di Dio sull'umanità[31]. Paolo VI era stato eletto Papa nel giugno 1963. Già nel suo primo radio-messaggio natalizio si era rivolto ai musulmani e agli ebrei con «sentimenti di rispetto e di amore». L'insieme di questi atteggiamenti del Papa trovarono una positiva risposta nel mondo musulmano.

Quando Paolo VI si recò in Terra Santa, nel gennaio 1964, fu accolto calorosamente prima ad Amman dal Re Hussein di Giordania e poi, a Gerusalemme, dal Muftì della Città Santa, segni questi di una nuova stagione che si andava aprendo.

Poco dopo l'istituzione del Segretariato per le Relazioni con i non cristiani, Paolo VI promulgò la sua prima lettera enciclica, la *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), nella quale vennero presentati i metodi, i principi e le motivazioni storiche e teologiche del dialogo interreligioso e fu delineato il nuovo impegno della Chiesa per incontrare e ascoltare i credenti di altre fedi.

Il Papa si preoccupò anzitutto di indicare chi dovesse essere l'interlocutore di questo dialogo:

> Nessuno è estraneo al cuore [della Chiesa], nessuno è indifferente al suo ministero. Nessuno le è nemico, quando non voglia egli stesso esserlo. Non invano si dice cattolica; non invano è incaricata di promuovere nel mondo l'unità, l'amore, la pace […] Tutto ciò che è umano ci riguarda. Noi abbiamo in comune con tutta l'umanità la natura, cioè la vita, con tutti i suoi doni, con tutti i suoi problemi […] Dovunque è l'uomo in cerca di comprendere se stesso e il mondo, noi possiamo comunicare con lui; dovunque i consessi dei popoli si riuniscono per stabilire i diritti e i doveri dell'uomo, noi siamo onorati, quando ce lo consentono, di assiderci fra loro[32].

[31] Cfr. intervista ad Andrea Riccardi, in «Corriere della Sera», 20 settembre 2006.
[32] Paolo VI, *Ecclesiam Suam*, 98, 101.

Affrontando poi, più nello specifico, il dialogo con le altre religioni, il Papa così continuava:

> Intorno a noi vediamo delinearsi un altro cerchio, immenso anche questo, ma da noi meno lontano: è quello degli uomini innanzi tutto che adorano il Dio unico e sommo, quale anche noi adoriamo; alludiamo ai figli, degni del nostro affettuoso rispetto, del popolo ebraico, fedeli alla religione che noi diciamo dell'Antico Testamento; e poi agli adoratori di Dio secondo la concezione della religione monoteistica, di quella musulmana specialmente, meritevoli di ammirazione per quanto nel loro culto di Dio è di vero e di buono; e poi ancora i seguaci delle grandi religioni afroasiatiche. Noi non possiamo evidentemente condividere queste varie espressioni religiose, né possiamo rimanere indifferenti, quasi che tutte, a loro modo, si equivalessero e quasi che autorizzassero i loro fedeli a non cercare se Dio stesso abbia rivelato la forma, scevra d'ogni errore, perfetta e definitiva, con cui egli vuole essere conosciuto, amato e servito […] Ma non vogliamo rifiutare il nostro rispettoso riconoscimento ai valori spirituali e morali delle varie confessioni religiose non cristiane; vogliamo con esse promuovere e difendere gli ideali che possano essere comuni nel campo della libertà religiosa, della fratellanza umana, della nuova cultura; un dialogo da parte nostra è possibile; e noi non mancheremo di offrirlo là dove, in reciproco e leale rispetto, sarà benevolmente accettato[33].

La caratteristica di questo dialogo dovrà essere "la chiarezza, la mitezza, la fiducia e la prudenza". Il dialogo divenne quindi un aspetto fondamentale dell'essere Chiesa perché «nel dialogo – affermava il Papa – si scopre come diverse siano le vie che conducono alla luce della fede, e come sia possibile farle convergere allo stesso fine. Anche se divergenti, possono diventare complementari, spingendo il nostro ragionamento fuori dai sentieri comuni e obbligandolo ad approfondire le sue ricerche, e rinnovare le sue espressioni. La dialettica di questo esercizio di pensiero e di pazienza ci farà scoprire elementi di verità anche nelle opinioni altrui, ci obbligherà ad esprimere con grande lealtà il nostro insegnamento e obiezione all'altrui lenta assimilazione. Ci farà sapienti, ci farà maestri»[34].

La Chiesa dovrà però sempre tenere presente che «la sollecitudine di accostare i fratelli non deve tradursi in un'attenuazione, in una diminuzione della verità. Il nostro dialogo non può essere una debolezza rispetto all'impegno verso la nostra fede. L'apostolato non può transigere con un compromesso ambiguo rispetto ai principi di pensiero e di

[33] *Ivi*, 111.
[34] *Ivi*, 86.

azione che devono qualificare la nostra professione cristiana. L'irenismo e il sincretismo sono in fondo forme di scetticismo».

Se il cristiano ha quindi una «sua originale e mirabile forma di vita», che trova le sue radici nel Cristo, ha anche «una missione da compiere, un annuncio da diffondere». Questo privilegio del cristiano però «non è indifferenza, non è timore, non è disprezzo, non è separazione» al contrario, «la Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio». E il Papa, in quanto pastore universale, deve guidare l'intera Chiesa per questa via perché non «possiamo fare altrimenti nella convinzione che il dialogo debba caratterizzare il Nostro ufficio Apostolico, eredi come siamo di un tale stile, di un tale indirizzo pastorale che ci è tramandato dai nostri predecessori dell'ultimo secolo». Il dialogo inoltre fonda le sue radici direttamente in Cristo. Infatti,

bisogna che noi abbiamo sempre presente questo ineffabile e realissimo rapporto dialogico, offerto e stabilito con noi da Dio Padre, mediante Cristo, nello Spirito Santo, per comprendere quale rapporto noi, cioè la Chiesa, dobbiamo cercare d'instaurare e di promuovere con l'umanità. Il dialogo della salvezza fu aperto spontaneamente dall'iniziativa divina. […] Il dialogo della salvezza partì dalla carità, dalla bontà divina […]. Il dialogo della salvezza non si commisurò ai meriti di coloro a cui era rivolto, e nemmeno ai risultati che avrebbe conseguito o che sarebbero mancati […]. Il dialogo della salvezza non obbligò fisicamente alcuno ad accoglierlo; fu una formidabile domanda di amore […]. Così la nostra missione, anche se è annuncio di verità indiscutibile e di salute necessaria, non si presenterà armata di esteriore coercizione, ma […] offrirà il suo dono di salvezza, sempre nel rispetto della libertà personale e civile. […] Il dialogo della salvezza ha conosciuto normalmente delle gradualità, degli svolgimenti successivi, degli umili inizi prima del pieno successo; anche il nostro avrà riguardo alle lentezze della maturazione psicologica e storica e all'attesa dell'ora in cui Dio lo renda efficace. Non per questo il nostro dialogo rimanderà a domani ciò che oggi può compiere. Esso deve avere l'ansia dell'ora opportuna e il senso della preziosità del tempo. Oggi, cioè ogni giorno, deve ricominciare, e da noi prima che da coloro a cui è rivolto[35].

Con queste parole Paolo VI si inserì e, nel contempo, sviluppò ulteriormente quello spirito del Concilio che avrebbe portato alla genesi della *Nostra Aetate*. Questo documento, breve ma profondamente

[35] *Ibidem*.

innovativo della teologia cattolica, concluse la stagione della contrapposizione tra cristianesimo e islam, almeno da parte cattolica. La novità assoluta della *Nostra Aetate* concerne, infatti, tanto il tono quanto la struttura teologica e religiosa dell'argomento trattato.

D'altra parte, appare ormai chiaro che quando si aprì il Concilio Vaticano II nessuno immaginava che si sarebbe arrivati a una presa di posizione verso l'islam che avrebbe trasformato radicalmente il modo di pensare e l'approccio della Chiesa verso di esso. Infatti, come ha sottolineato Andrea Riccardi, «troppo spesso si parla di dialogo islamo-cristiano a partire dalla *Nostra Aetate* senza soffermarsi sulla storia che è alle spalle di questa svolta conciliare». Risulta quindi necessario fermarsi brevemente sulla genesi di quella parte del documento che tratta dell'islam.

## 4. *Lo sviluppo del terzo paragrafo della* Nostra Aetate

La necessità di trovare un sistema di coabitazione fra cristiani e musulmani aveva cominciato a farsi strada in particolare fra gli arabi cristiani, i quali vivevano in una situazione di frontiera fra mondi e identità talvolta contrapposti: l'appartenenza al mondo e alla cultura araba e l'essere parte della Chiesa, nelle sue diverse espressioni. Si tratta di due mondi a cui i cristiani del Medio Oriente, a giusto titolo, sentivano di appartenere. Significativa in questo senso è stata l'esperienza di mons. Edelby, arcivescovo greco-cattolico di Aleppo, che, a fianco del patriarca melkita Maximos IV Saigh, svolse un ruolo da protagonista al Concilio nel dibattito su diversi temi delicati, fra cui quello del dialogo con le religioni non cristiane[36].

Ugualmente importante è stata l'esperienza di chi, come il cardinale Duval, arcivescovo di Algeri dal 1954 al 1988, ma vescovo in Algeria dal 1946, scelse di non fare coincidere le ragioni nazionaliste di un paese con quelle della Chiesa[37]. Decidendo, nonostante la sua nazionalità francese, di restare in Algeria malgrado l'esodo di tutti i coloni europei, ha dimostrato che la Chiesa non può essere bloccata in una civiltà, ma deve farsi pellegrina in ogni realtà terrena, anche nei paesi a

[36] Per un approfondimento sul ruolo della Chiesa melkita durante il Concilio si veda: N. EDELBY, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, a cura di Riccardo Cannelli, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

[37] Per la vicenda algerina del cardinale Duval si veda: M. IMPAGLIAZZO, *Duval d'Algeria*, cit.

larghissima maggioranza islamica. Queste e altre esperienze incentrate su un'utopia di coabitazione hanno creato il clima adatto allo sviluppo della Dichiarazione *Nostra Aetate*, promulgata dal Concilio il 28 ottobre 1965.

La storia di questo documento è complessa e non ancora del tutto esplorata. Nel dicembre del 1960, mentre era in corso la fase preparatoria del Concilio, Giovanni XXIII aveva incaricato il cardinale Bea, presidente del Segretariato per l'Unità dei cristiani, di emettere una dichiarazione sui rapporti fra Chiesa ed ebrei che avrebbe dovuto fare parte di un decreto sull'ecumenismo. Fu questo il primo passo del lungo cammino che, in cinque anni, avrebbe portato alla Dichiarazione *Nostra Aetate*, che tratterà anche dei rapporti con l'islam.

In questa prima fase la prospettiva di un dialogo interreligioso che andasse oltre quello con l'ebraismo era estranea alle intenzioni del Segretariato per l'Unità. Nel quadro di un rinnovamento della coscienza della Chiesa, appariva anzitutto necessario sottolineare il legame fra ebraismo e cristianesimo, ovvero fra antica e nuova alleanza. Le religioni, come l'islam, che si trovavano al di fuori della rivelazione biblica non potevano essere prese in considerazione da questa riflessione. Si sarebbe giunti a un ampliamento degli orizzonti religiosi solo in una fase successiva. Le prime bozze di una dichiarazione sugli ebrei suscitarono forti reazioni negative fra numerosi governi arabi che leggevano in esse una presa di posizione della Santa Sede in favore dello Stato di Israele.

In un secondo tempo, in seguito ad alcune modifiche delle bozze, grazie soprattutto all'opera dei cristiani orientali al Concilio, alcuni paesi mediorientali mitigarono le loro critiche sottolineando piuttosto l'aspetto religioso del documento. Questa dichiarazione sugli ebrei trovò però una chiara opposizione, oltre che nei vescovi tradizionalisti, che vedevano in essa un rifiuto della dottrina classica, anche nei patriarchi e nei vescovi dei paesi arabi e islamici. Questi ultimi ritenevano un tale documento non opportuno, non solo perché temevano ripercussioni politiche sulle comunità cristiane dei loro paesi, ma anche per la diversa consapevolezza verso gli ebrei che i cristiani d'Oriente avevano maturato se confrontata con quella sviluppatasi nel cristianesimo occidentale del secondo dopoguerra.

Fra i cristiani del Medio Oriente, infatti, l'olocausto era percepito in modo molto meno traumatico che non nella Chiesa occidentale. D'altra parte la nascita dello stato di Israele, e il conseguente spostamento di numerose comunità di cristiani arabi, fu vissuto come un'esperienza estremamente vicina che rendeva difficile tenere distinto il piano reli-

gioso da quello politico. Nel gennaio del 1964 il cardinale Bea propose di aggiungere alla dichiarazione sugli ebrei un paragrafo riguardante l'altra religione monoteistica, l'islam. Inserendo l'affermazione secondo cui la Chiesa sentiva verso l'islam un vincolo storico e spirituale dovuto alla fede monoteista nel Dio di Abramo si poté cominciare a superare l'opposizione dei cristiani di Oriente. Inizialmente la parte del testo che riguardava l'islam, redatta con il contributo dei Padri bianchi di Tunisi e dell'Institut Dominicain d'Etudes Orientales del Cairo, e in particolare del padre Georges Anawati, era composta da tre righe.

Quando poi, alla fine del 1964, fu deciso definitivamente che il documento sulle altre religioni sarebbe stato indipendente da quello sull'ecumenismo, il testo riguardante i musulmani si allargò a un intero paragrafo, il paragrafo 3. A questo ne fu poi aggiunto uno dedicato alle grandi religioni orientali: induismo e buddhismo.

Precedentemente, in un radio-messaggio del 29 marzo 1964, il papa Paolo VI aveva affermato: «Ogni religione contiene un raggio della luce che non dobbiamo né disprezzare né spegnere […]. Ogni religione ci chiama all'essere trascendente, all'unico motivo di ogni esistenza, di ogni pensare, di ogni agire responsabile e di ogni speranza».

Da queste parole si vede come Paolo VI avesse, in un certo senso, portato a compimento un'intuizione di Giovanni XXIII che pensava a un documento che trattasse esclusivamente dei rapporti fra Chiesa ed ebraismo. Il passaggio da questa iniziale idea di Roncalli a un documento, come la *Nostra Aetate*, che abbracciava gli orizzonti di tutte le religioni mondiali, non può quindi essere interpretato unicamente come una conseguenza dei timori dei cristiani d'Oriente o delle scelte diplomatiche della Santa Sede. Non si può, infatti, trascurare la sensibilità nuova verso le altre religioni che, grazie all'impegno dei tanti precursori, si andava diffondendo nella Chiesa, e in particolare negli episcopati locali, e che Giovanni XXIII prima e Paolo VI poi hanno saputo cogliere e tradurre nella realtà della Chiesa universale.

## 5. *Il detto e il non detto*

L'analisi di NA 3 mostra come il testo sia diviso in due parti: la prima incentrata sull'esposizione dottrinale, la seconda dedicata all'esortazione. La parte dottrinale è una sobria sintesi della fede islamica: Dio; rivelazione; sottomissione dell'uomo alla volontà di Dio; richiamo a Gesù (che, per evitare ogni possibile confusione, è stato definito quale "profeta", con l'iniziale minuscola, essendo Maometto il "Profeta" per

eccellenza secondo i musulmani) e a Maria; il giudizio e la resurrezione; la morale. I termini utilizzati sono stati scelti in modo da essere chiari tanto per i cattolici, quanto per i musulmani, una volta eseguite le traduzioni nelle loro lingue. Viene evitato qualsiasi giudizio di merito, negativo o positivo che sia. Si evitano accostamenti espliciti fra fonti bibliche e coraniche. In tutto il paragrafo si ritrova un'unica citazione, tratta dalla già menzionata missiva di Gregorio VII ad al-Nasir ibn 'Alennas.

Il testo conciliare, quando afferma che i musulmani «cercano di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti di Dio anche nascosti, come si è sottomesso anche Abramo, al quale la fede islamica volentieri si riferisce» (NA 3), mette in luce la vita interiore profonda del credente incentrata sul valore trascendente del *dhikr* islamico, ovvero la memoria, il ricordo di Dio. Tale pratica ascetica rimanda all'aspetto della vita spirituale nell'islam, praticata soprattutto da mistici musulmani, detti sufi a motivo del loro tradizionale abito di lana, *suf* in arabo. Nella sua prima genesi, il misticismo musulmano intreccia le sue pratiche ascetiche e i suoi modelli di vita spirituale con la tradizione dell'ascetismo e del monachesimo cristiano orientale e rappresenta fino al giorno d'oggi un'espressione significativa della religiosità islamica in tutto il mondo musulmano, specialmente africano[38].

La memoria è un concetto fondamentale anche nell'Antico e nel Nuovo Testamento. La memoria diviene quindi oggetto e soggetto di una tradizione. Per contro, la dimenticanza diviene peccato, ingratitudine.

Particolarmente importante poi è la citazione sulla fede di Abramo. Il Corano, infatti, parla a lungo di Abramo, i cui titoli maggiori sono quelli di *al-khalil*, amico (di Dio) (Corano 4, 124), e di *hanif* saldo nella fede (Corano 3, 89). In relazione ad Abramo si parla di "fede islamica" e non di musulmani, evitando così di parlare di persone, cosa che avrebbe richiamato aspetti socio-politici. Lo scopo del testo era invece solo quello di gettare un ponte verso l'islam sviluppando considerazioni esclusivamente teologiche.

Alcuni osservatori musulmani, tuttavia, hanno colto nel documento conciliare soprattutto le omissioni, talvolta ipotizzando un at-

[38] Pioniere degli studi sul misticismo islamico non a caso è Louis Massignon col suo ormai classico *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, avant-propos de R. Arnaldez, liminaire de D. Massignon, Cerf, Paris 1999 (I ed. 1922). Si veda anche L. GARDET - G. ANAWATI, *Mistica islamica*, Sei, Torino 1961; A. SCHIMMEL, *Mystical Dimension of Islam*, University of North Carolina press, 1975; G. SCATTOLIN, *Spiritualità nell'islam*, Emi, Bologna 2004.

teggiamento malevolo in tale scelta. Il riferimento ad Abramo, in questa prospettiva, non sarebbe sufficiente perché non evidenzia la filiazione abramitica dei musulmani, escludendo l'islam dalla tradizione del monoteismo ebraico-cristiano[39].

La prima parte del paragrafo termina quindi con un richiamo a tre delle maggiori pratiche religiose musulmane: la preghiera, l'elemosina e il digiuno. Tra i cinque obblighi imposti al credente, l'islam ricorda tre aspetti centrali del culto ebraico e cristiano, con forti radici bibliche. Gli altri due aspetti più propriamente islamici, la professione di fede musulmana e il pellegrinaggio ai luoghi santi della Mecca, non sono menzionati nel testo.

Altro termine che volutamente non è mai menzionato è la figura del profeta dell'islam, Maometto. Tale scelta è stata dettata dalla impossibilità per la Chiesa di attribuirgli il carattere della profezia che gli è riconosciuto dall'islam. Nella polemica islamo-cristiana, medievale e moderna, la qualità profetica di Maometto è uno dei punti controversi su cui le posizioni delle due religioni non sono conciliabili. Il Concilio su questo punto, evita di pronunciarsi. Tale omissione è stata talvolta rimarcata dai commentatori musulmani come un segno di poca considerazione da parte cattolica verso il fondatore e profeta della religione musulmana.

La seconda parte del paragrafo 3 è un'esortazione a «dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà». Si identifica così una via per ritrovare i fratelli non cristiani. La riconciliazione richiede alla ragione di comprendere e alla memoria di tacere per potere guardare insieme al futuro a partire dalla preghiera e dal perdono reciproco. Il Concilio chiede quindi che dall'ostilità e dall'incomprensione del passato si passi al dialogo e alla collaborazione. Per fare ciò occorre partire dalle cose comuni, evitando quegli aspetti che potrebbero insospettire i musulmani e che impedirebbero quindi lo sviluppo di contatti aperti. È evidente come questo nuovo approccio costituisca un radicale cambio di prospettiva nel rapporto della Chiesa con l'islam. Questa nuova prospettiva, come aveva già messo in luce Paolo VI, non può però in alcun modo sminuire il valore di Cristo e della sua Chiesa quali unici assi portanti della salvezza. Infatti, «molto spesso gli uomini, ingannati dal

[39] Tale il giudizio durissimo della studiosa egiziana Zeynab Abdelaziz, professoressa emerita di Civiltà francese all'Università di al-Azhar del Cairo.

maligno, vaneggiano nei loro pensamenti e hanno scambiato la verità divina con la menzogna, servendo la creatura piuttosto che il Creatore» (*Lumen Gentium* 16). Viene quindi affermato che anche nelle culture religiose dei popoli si sono introdotti errori e aberrazioni. È proprio per questo che la Chiesa «attira gli uditori alla fede e alla sua professione, li dispone al battesimo, li toglie dalla schiavitù dell'errore, li incorpora in Cristo; procura poi che quanto di buono si trova seminato nel cuore e nella mente dell'uomo non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato, a gloria di Dio, confusione del demonio e felicità dell'uomo» (*Lumen Gentium* 17).

La funzione della Chiesa è quindi quella di indicare con chiarezza la via per la salvezza, così come è ribadito dalla *Nostra Aetate* al paragrafo 2: «[La Chiesa] però annuncia, ed è tenuta ad annunziare incessantemente, il Cristo che è via, verità e vita (Gv 14, 6) in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a Se stesso tutte le cose». Se quindi è vero che ogni religione ha qualcosa, e talvolta molto, di vero e di buono, ciò non può essere in alcun modo opposto al bene che porta la fede in Cristo, cioè la «pienezza della vita religiosa» (NA 2). Allo stesso tempo il Concilio dichiara anche che Dio può seguire per la sua azione salvifica vie «che Lui solo conosce» (*Ad Gentes* 7). Lo spirito può quindi servirsi talora dei valori contenuti nelle altre religioni (*Ad Gentes* 3). Però, e questo va sottolineato, non viene mai attribuito un valore salvifico alle religioni non cristiane in quanto tali. Resta quindi «compito imprescindibile della Chiesa» portare gli uomini «a quella fede senza la quale è impossibile piacergli»[40] (*Ad Gentes* 7).

La Chiesa cominciò così a considerare il dialogo con l'islam, analogamente a quello con l'ebraismo, come un aspetto fondamentale della sua missione cominciando a sviluppare una teologia delle religioni non cristiane, dove tanto gli ebrei quanto i musulmani hanno una loro collocazione[41]. Rimane però ancora aperto, come si può notare dai testi proposti, quale debba essere il rapporto fra dialogo interreligioso ed evangelizzazione.

[40] Cfr. 1 Cor 9,16.

[41] Sulla teologia cattolica del dialogo interreligioso si veda JUKKO, *op. cit.*

# INDICE

Prefazione *di Francesco Paolo Ciglia* 5
Introduzione *di Gabriella Caponigro* 11

Parte Prima
*Sulla scia di* Nostra Aetate 23

*Capitolo Primo*
Cinquant'anni dopo *Nostra Aetate*.
Sulla situazione del dialogo ebraico-cristiano e sul suo influsso sul rapporto musulmano-cristiano
*Josef Wohlmuth* 25

*Capitolo Secondo*
Tra memoria, riconoscimento e confessione. *Nostra Aetate* 4. Cinquant'anni dopo
*Francesco Paolo Ciglia* 41

*Capitolo Terzo*
Da *Nostra Aetate* a Papa Francesco. Una retrospettiva ebraica
*Ephraim Meir* 59

*Capitolo Quarto*
"Partner nella redenzione del mondo".
Sulla dichiarazione dei rabbini ortodossi sul cristianesimo
*Daniel Krochmalnik* 71

*Capitolo Quinto*
L'islam in aula conciliare. *Nostra Aetate* 3, genesi e reazioni
*Paola Pizzo* 83

Parte Seconda
*Spunti dialogici in prospettiva storico-teoretica* 101

*Capitolo Sesto*
Niccolò Cusano e il dialogo tra le religioni
*Enrico Peroli* 103

*Capitolo Settimo*
Il *De veritate religionis christianae amica collatio*
di Philippus van Limborch. La *via media* dei Rimostranti
*Giuliana Di Biase* 123

*Capitolo Ottavo*
"…non ci indurre in tentazione…":
creaturalità ed escatologia nella proposta di Franz Rosenzweig
*Gabriella Caponigro* 139

*Capitolo Nono*
*"Die Kreatur"*: un esperimento di dialogo interconfessionale
*Oreste Tolone* 153

Parte Terza
*Fra Scrittura e filosofia* 165

*Capitolo Decimo*
«Il tuo volto come il volto di Dio» (Gen 33,10):
un rinnovato abbraccio fra i due fratelli
da *Nostra Aetate* ad oggi
*Francesco Giosuè Voltaggio* 167

*Capitolo Undicesimo*
La Stella e la Croce: profezia di una fraternità universale
*Emilio Baccarini* 181

Appendice 195

Declaratio de Ecclesiae Habitudine ad Religiones
Non-Christianas *Nostra Aetate* 197

Dichiarazione sulle Relazioni della Chiesa con le Religioni Non Cristiane *Nostra Aetate* 201

Dabru Emet 205

Fare la Volontà del Padre Nostro nei Cieli: Verso un Partenariato tra Ebrei e Cristiani 208

Nota sugli Autori 211

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di settembre 2017