THEOLOGY

Nicolas Guaraldo

# CATTOLICI E MUSULMANI IN OSPEDALE

## L'assistenza spirituale tra cura e dialogo interreligioso

TRIVENETO THEOLOGY PRESS

Questa pubblicazione afferisce alle seguenti aree dell'Anvur
(Agenzia nazionale di valutazione della ricerca universitaria):

Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)
Area 11 (Scienze storiche, filosofiche e pedagogiche)
Area 12 (Scienze giuridiche)
Area 14 (Scienze politiche e sociali)

PUBBLICAZIONE OPEN ACCESS
www.fttr.it - Sezione "Digital Press"

isbn 979-12-81328-29-7 (pdf)
isbn 979-12-81328-31-0 (cartaceo)

Editing: Facoltà Teologica del Triveneto
editoria@fttr.it

© 2026 Triveneto Theology Press
Facoltà Teologica del Triveneto - Padova
www.fttr.it

Nicolas Guaraldo

# CATTOLICI E MUSULMANI IN OSPEDALE

## L'assistenza spirituale tra cura e dialogo interreligioso

# Theology - 14

## Religious Studies


### Abstract

Il volume indaga l'incontro tra cattolici e musulmani in ospedale, a partire dall'esperienza della cappellania dell'Azienda ospedaliera-universitaria di Padova. Dopo aver presentato la realtà dell'islam in Italia e un confronto biblico-teologico sulla sofferenza, ripercorre il magistero sul dialogo interreligioso da *Ecclesiam suam* al *Documento sulla fratellanza umana* e propone una pastorale della salute integrata, che fa dell'assistenza spirituale al malato un luogo privilegiato di ospitalità e di dialogo interreligioso.



*Parole chiave*: dialogo interreligioso, islam, pastorale della salute, assistenza spirituale, fratellanza



*The book explores the encounter between Catholics and Muslims in hospital, starting from the experience of the chaplaincy of the University Hospital of Padua. After presenting the reality of Islam in Italy and a biblical-theological comparison on suffering, it traces Church teaching from* Ecclesiam suam *to the* Document on Human Fraternity *and proposes an integrated health pastoral care that makes spiritual assistance to the sick a privileged place of hospitality and interreligious dialogue.*



Keywords*: interreligious dialogue, Islam, health pastoral care, spiritual care, fraternity*

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

Questa pubblicazione afferisce all'attività di didattica e di ricerca
della Facoltà Teologica del Triveneto (Padova)
e di tutti gli Istituti a essa collegati (Ita e Issr)
www.fttr.it

Comitato Editoriale della Facoltà Teologica del Triveneto (Fttr) / *Editorial Board*
editoria@fttr.it

*Gruppo Redazionale*
Gaburro Sergio (*Ita di Verona*) – *responsabile sezione* Didaché
Curzel Chiara (*Issr di Trento*) – *responsabile sezione* Episteme
Osto Giulio (*Issr di Padova*) – *responsabile sezione* Praxis

*Membri*
Barcaro Marco (*sede Fttr)*
Boscolo Gastone (*sede Fttr)*
Dal Pozzolo Alessio *(Issr di Vicenza)*
Didonè Stefano (*direttore* Studia patavina*)*
Frausin Sergio (*Issr di Gorizia, Trieste, Udine)*
Frigo Fabio (*segretario generale Fttr)*
Girolami Maurizio (*preside Fttr*)
Merlo Luca (*Ita di Verona)*

Zonato Simone (*Issr di Vicenza)*

Segreteria: Paola Zampieri (*ufficio stampa Fttr)*

*Le opere proposte o richieste per la pubblicazione sono sottoposte a* peer review*.*

SOMMARIO

Sigle e abbreviazioni 10
INTRODUZIONE 11

1. CRISTIANI CATTOLICI E MUSULMANI IN ITALIA
Analisi delle relazioni di cura presso l'Azienda ospedaliera di Padova 19

Premessa 19
1. Il mosaico religioso italiano: tra radici e trasformazioni 20
2. Pluralismo religioso in evoluzione 22
3. L'islam: cenni sulla visione religiosa e sociale 24
4. Il volto plurale dell'islam italiano 27
5. Stato, religione e libertà religiosa nella Costituzione italiana 29
6. Ostacoli e opportunità nelle relazioni interreligiose 34
7. L'ospedale come laboratorio del dialogo 36
8. Problemi aperti e orizzonti di ricerca 50

2. DALLA SOFFERENZA ALLA CURA
Prospettive bibliche e coraniche a confronto 53

Premessa metodologica 53
1. Cenni sul problema della sofferenza nell'Antico Testamento 54
2. Il Nuovo Testamento e la svolta dell'incarnazione 55
3. Bibbia e Corano: cenni di una lettura comparata 57

3. IL DIALOGO INTERRELIGIOSO
Dalla *Ecclesiam suam* alla *Fratellanza umana*
Fondamenti, sviluppi e questioni aperte 71

Premessa 71
1. Il Vaticano II tra innovazione e continuità 72
2. Premessa: *Ecclesiam suam* e il fondamento teologico del dialogo 73
3. I documenti del Vaticano II: breve analisi genetico-strutturale 75
4. Paolo VI (1963-1978) 81
5. Il Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso (1964) 82
6. Giovanni Paolo II (1978-2005) 85
7. Benedetto XVI (2005-2013) 89
8. Francesco (2013-2025) 92
9. Il Documento di Abu Dhabi (2019) 96
10. Esperienze di dialogo tra cristiani e musulmani in Italia 107
11. Risorse e sfide per un'ecologia dell'incontro 119

4. PASTORALE DELLA SALUTE
Fondamenti, sviluppi e orizzonti di integrazione 129

Premessa: la prospettiva della pastorale ecclesiale 129
1. L'affondo biblico: le radici nella rivelazione 131
2. Il magistero recente e lo sviluppo della pastorale della salute 133
3. Benedetto XVI: il fondamento teologico nella carità e nella verità 134
4. Papa Francesco: l'ampliamento verso l'ecologia integrale e le periferie 136
5. La pastorale dei *migrantes*: un'urgenza imprescindibile 138
6. Verso una pastorale integrata della cura: la persona come luogo di incontro 140
7. La nota Cei *Predicate il Vangelo e curate i malati* e la Chiesa come ospedale da campo 142
8. Una pastorale della prossimità: incarnazione, compassione, dialogo 145

9. Ecclesiologia dell'incontro: un primo passo verso la pastorale integrata 152
10. Pastorale integrata 154
11. Nodi teologici e orientamenti: una mappa riepilogativa 157

5. ANTROPOLOGIA ISLAMICA E ASSISTENZA SPIRITUALE NEL CONTESTO SANITARIO
Prospettive teologiche e pastorali 161
Premessa 161
1. Cenni sul significato di vita e malattia 163
2. Cenni sulla gestione delle cure e fine vita 166
3. Cenni sull'etica medica 169
4. Cenni sull'assistenza alla persona malata 172
5. Spunti sull'assistenza spirituale 175
6. Considerazioni su dialogo e ospitalità 178
7. La centralità dell'empatia 190
8. Sintesi prospettica 196

CONCLUSIONE 197

APPENDICE
Testimonianze 207

Bibliografia 221

Profilo dell'autore 237

## Sigle e abbreviazioni

| | |
|---|---|
| AG | *Ad gentes* |
| Cor | Corano |
| cost. ap. | costituzione apostolica |
| cost. dogm. | costituzione dogmatica |
| cost. past. | costituzione pastorale |
| decr. | decreto |
| dich. | dichiarazione |
| DM | *Dialogo e missione* |
| DV | *Dei Verbum* |
| EG | *Evangelii gaudium* |
| EMCC | *Erga migrantes caritas Christi* |
| EN | *Evangelii nuntiandi* |
| esort. ap. | esortazione apostolica |
| FT | *Fratelli tutti* |
| GS | *Gaudium et spes* |
| lett. ap. | lettera apostolica |
| lett. enc. | lettera enciclica |
| LG | *Lumen gentium* |
| NA | *Nostra aetate* |
| NT | Nuovo Testamento |
| PL | *Patrologia Latina* |
| SC | *Sacrosanctum concilium* |
| VG | *Veritatis gaudium* |

# INTRODUZIONE

Negli ultimi decenni, il contesto sociale e culturale italiano ha conosciuto trasformazioni profonde che hanno inciso in modo significativo anche sulla configurazione religiosa del Paese. Alla tradizionale rappresentazione di un'Italia sostanzialmente omogenea dal punto di vista confessionale si è progressivamente sostituita una realtà plurale, caratterizzata dalla presenza stabile di comunità religiose differenti, in particolare a seguito dei flussi migratori. Tale mutamento non riguarda unicamente la sfera privata delle convinzioni personali, ma investe concretamente i luoghi della vita quotidiana e le istituzioni pubbliche, tra le quali gli ambiti della cura e della sofferenza occupano una posizione particolarmente sensibile.

In questo scenario, l'ospedale emerge come uno spazio emblematico del pluralismo contemporaneo. Esso si configura come luogo di convergenza di persone portatrici di storie, culture e appartenenze religiose diverse, accomunate dall'esperienza della malattia, della vulnerabilità e del limite. Non a caso, anche in ambito ecclesiale si è sottolineato come «ogni ospedale o casa di cura possa essere segno visibile e luogo per promuovere la cultura dell'incontro e della pace, dove l'esperienza della sofferenza contribuisca a superare ogni divisione»[1]. In tale contesto, la dimensione spirituale emerge spesso con particolare intensità, interpellando le istituzioni sanitarie e, in modo specifico, la Chiesa cattolica nella sua presenza storica attraverso la cappellania e

[1] Francesco, *Messaggio per la XXIV Giornata mondiale del malato 2016. Affidarsi a Gesù misericordioso come Maria: "Qualsiasi cosa vi dica, fatela" (Gv 2,5)*, 15 settembre 2015, *https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/sick/documents/papa-francesco_20150915_giornata-malato.html* (accesso 6.1.2025).

l'assistenza spirituale. È all'interno di questa cornice che si colloca la presente ricerca, la cui origine va ricercata in un'esperienza concreta di accompagnamento pastorale maturata nel servizio come assistente volontario presso la cappellania dell'Azienda ospedaliera-universitaria di Padova. In particolare, l'incontro con pazienti di fede musulmana ha fatto emergere in modo emblematico alcune questioni pastorali ancora poco esplorate, rendendo evidente la necessità di una riflessione sistematica sulle modalità dell'assistenza spirituale cattolica in un contesto ospedaliero segnato dal pluralismo religioso.

Le domande che hanno orientato il lavoro non sono state primariamente di ordine teorico, ma pastorale: quale forma può assumere oggi l'assistenza spirituale cattolica in un ospedale religiosamente plurale? In che modo un operatore cristiano può accompagnare un paziente musulmano nel rispetto della sua fede, senza rinunciare alla propria identità ecclesiale? Quali condizioni rendono possibile una collaborazione autentica tra cristiani e musulmani all'interno delle strutture sanitarie? E in che senso è pensabile una forma di cappellania aperta al dialogo interreligioso, capace di affrontarne criticità, resistenze e ambiguità?

Tali interrogativi si inseriscono in una riflessione più ampia propria della teologia pastorale della salute, disciplina che, all'interno della teologia pastorale, è chiamata oggi a confrontarsi non solo con i processi di secolarizzazione, ma anche con le sfide poste dal pluralismo religioso e culturale. In questa prospettiva, la pastorale della salute non può essere intesa come una semplice prassi operativa, bensì come espressione concreta di una riflessione teologica che orienta e fonda l'agire ecclesiale nel contesto della cura. Per tale motivo, nel presente lavoro si farà riferimento in modo privilegiato alla dicitura completa di teologia pastorale della salute; tuttavia, laddove si farà uso dell'espressione "pastorale della salute", essa sarà sempre da intendersi come intrinsecamente radicata nella corrispondente riflessione teologica e non separabile da essa.

Il metodo adottato intende tenere insieme tre livelli tra loro interconnessi: l'analisi della realtà, la riflessione teologico-magisteriale e l'elaborazione pastorale.

Il primo capitolo, attraverso un'analisi sociologica e giuridica, delinea la trasformazione del panorama religioso italiano, con particolare attenzione alla realtà islamica, al quadro normativo della libertà religiosa e alle criticità ancora presenti nella sua applicazione. L'indagine si concentra su un contesto concreto e privilegiato di incontro: l'ambiente ospedaliero. Prendendo come caso di studio l'Azienda ospedaliera-universitaria di Padova, il capitolo esamina le opportunità e gli ostacoli che caratterizzano la relazione tra assistenti spirituali cattolici e pazienti musulmani.

Il secondo capitolo affronta il tema della sofferenza a partire dalle sue radici bibliche e dal confronto con la tradizione coranica. L'analisi prende le mosse dall'Antico Testamento, nel quale il problema della sofferenza viene affrontato attraverso prospettive differenti: dalla narrazione delle origini alla preghiera dei Salmi, dalla provocazione del libro di Giobbe alla figura del Servo sofferente di Isaia. Il percorso conduce quindi al Nuovo Testamento e alla centralità della persona e della prassi di Gesù, fino alla rilettura della sofferenza alla luce del mistero pasquale. Su questo sfondo viene proposta una lettura comparata con la tradizione islamica, allo scopo di evidenziare alcuni elementi fondamentali delle rispettive concezioni della sofferenza, della cura, della guarigione e della misericordia. Il confronto non intende annullare le differenze teologiche tra cristianesimo e islam, ma offrire le categorie necessarie per comprendere più adeguatamente l'incontro concreto con il credente musulmano nel contesto della malattia.

Il terzo capitolo approfondisce invece il fondamento ecclesiale e teologico del dialogo interreligioso. Il percorso segue lo sviluppo della riflessione cattolica a partire dall'*Ecclesiam suam* e dal Concilio Vaticano II, con particolare attenzione a *Nostra aetate* e agli altri documenti conciliari e postconciliari che hanno progressivamente delineato il rapporto della Chiesa con le altre religioni. La riflessione prosegue attraverso i successivi sviluppi del magistero, fino ai pontificati di Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco, giungendo al *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*. Particolare attenzione viene riservata alle diverse forme del dialogo interreligioso, alla

relazione tra dialogo e identità cristiana e alle possibilità concrete di collaborazione. Il capitolo considera inoltre alcune esperienze maturate nel contesto italiano e introduce la prospettiva dell'"ecologia dell'incontro", quale chiave interpretativa per comprendere il dialogo non come semplice confronto teorico tra sistemi religiosi, ma come esperienza concreta di relazione e di corresponsabilità.

Il quarto capitolo concentra l'attenzione sulla specificità della pastorale della salute all'interno della teologia pastorale. Dopo aver chiarito il significato della pastorale ecclesiale e il suo rapporto con la missione della Chiesa, il capitolo approfondisce il passaggio dalla pastorale dei malati alla pastorale della salute, evidenziando il carattere integrale della cura della persona. La riflessione torna quindi alle radici bibliche della sollecitudine verso i malati e considera lo sviluppo storico e teologico della pastorale della salute, anche alla luce delle trasformazioni del contesto sanitario contemporaneo. In questa prospettiva, la cura non viene pensata come un'attività isolata, ma come dimensione capace di coinvolgere differenti soggetti ecclesiali e sociali e di aprirsi a una prospettiva integrata. Particolare rilievo assume pertanto la dimensione relazionale della cura e la possibilità di pensare la pastorale della salute come luogo di incontro, di prossimità e di dialogo.

Il quinto capitolo rappresenta il momento nel quale le riflessioni precedenti vengono ricondotte alla situazione concreta dell'accompagnamento spirituale del paziente musulmano. Il capitolo approfondisce anzitutto alcuni elementi dell'antropologia islamica e la visione della vita, della malattia, della sofferenza e della morte, con l'obiettivo di comprendere il vissuto religioso della persona musulmana all'interno dell'esperienza sanitaria. Su questa base vengono affrontate le questioni relative all'assistenza al malato e all'assistenza spirituale, fino a individuare tre dimensioni fondamentali della relazione di accompagnamento: empatia, ospitalità e dialogo. Esse vengono considerate non semplicemente come tecniche relazionali, ma come atteggiamenti capaci di tradurre nella pratica una concezione della cura rispettosa dell'integralità della persona. L'obiettivo è così delineare alcune prospettive pastorali per un'assistenza spirituale che sappia mantenere insieme la

fedeltà all'identità cristiana e il rispetto autentico della fede dell'altro.

L'obiettivo della ricerca non è proporre modelli definitivi o soluzioni precostituite, ma offrire criteri di discernimento e orientamenti pastorali utili a ripensare la presenza dei cattolici nei luoghi della sofferenza. In un tempo segnato da profonde trasformazioni culturali e religiose, l'ospedale può configurarsi come spazio privilegiato di incontro e di umanizzazione, nel quale la testimonianza cristiana si esprime attraverso la prossimità, l'ascolto e la cura integrale della persona.

Proprio in ragione di tale impostazione, orientata più all'elaborazione di criteri pastorali che alla costruzione di modelli normativi, si rende necessario esplicitare alcune scelte metodologiche e delimitazioni di campo che hanno guidato la presente ricerca. Tali scelte non rappresentano una riduzione arbitraria dell'oggetto di studio, ma costituiscono il quadro entro cui il lavoro intende offrire un contributo situato e coerente.

Per quanto riguarda il riferimento all'islam, il lavoro non intende in alcun modo proporsi come uno studio esaustivo o specialistico della teologia islamica, né come un'analisi approfondita delle sue diverse scuole giuridiche, correnti teologiche o articolazioni culturali. La conoscenza dell'islam qui assunta è volutamente introduttiva ed essenziale, funzionale allo scopo pastorale della ricerca: comprendere alcuni elementi fondamentali della visione islamica della salute, della malattia, della sofferenza e del fine vita, così come emergono nell'esperienza concreta dell'incontro ospedaliero. In questa prospettiva, l'islam viene considerato non tanto come sistema dottrinale da analizzare in sé, quanto come orizzonte religioso vissuto da pazienti concreti, incontrati nei contesti di cura. Tale scelta comporta inevitabilmente una semplificazione, di cui l'autore è consapevole, ma che appare necessaria per mantenere il focus sul versante pastorale e relazionale dell'accompagnamento spirituale, coerentemente con l'impostazione propria della teologia pastorale della salute.

Un secondo limite riguarda la prospettiva disciplinare adottata, che resta intenzionalmente quella della teologia pastorale della salute e non di altre discipline pur rilevanti. In particolare, sono stati volutamente

esclusi o solo marginalmente richiamati alcuni ambiti di ricerca che, sebbene importanti, avrebbero richiesto uno sviluppo autonomo e avrebbero rischiato di dilatare eccessivamente il campo dell'indagine. Tra questi si possono annoverare, anzitutto, gli aspetti giuridici e istituzionali dell'assistenza spirituale in ambito sanitario: il quadro normativo relativo ai rapporti tra stato e confessioni religiose, il tema delle intese, il concordato, la regolamentazione del servizio di cappellania e il riconoscimento di ministri di culto non cattolici nelle strutture ospedaliere. Tali questioni, pur costituendo uno sfondo imprescindibile, non sono oggetto di un'analisi sistematica in questa sede, se non nella misura in cui incidono concretamente sulla prassi pastorale osservata.

Analogamente, non vengono affrontati in modo specifico i cosiddetti "luoghi interreligiosi" o gli spazi multiconfessionali all'interno degli ospedali, né le loro implicazioni simboliche, architettoniche e rituali. Sebbene questi elementi rappresentino un tema di grande attualità nel dibattito sul pluralismo religioso, essi esulano dall'obiettivo principale del lavoro, che si concentra prevalentemente sulla relazione interpersonale di accompagnamento spirituale, più che sulle strutture o sugli spazi dedicati al culto.

Un'ulteriore scelta significativa riguarda la tipologia di soggetti considerati. L'espressione "paziente musulmano", utilizzata nel corso della ricerca, è consapevolmente adottata in un'accezione generale e non differenziata, pur nella consapevolezza che essa racchiude una pluralità di situazioni, vissuti e condizioni estremamente diversificate. Non vengono dunque analizzate in modo specifico alcune categorie particolari di pazienti – quali bambini, adolescenti, donne, persone anziane o pazienti con particolari fragilità psichiche – né le specificità legate al genere, all'età o alla storia migratoria. Anche questa scelta risponde all'esigenza di mantenere l'analisi su un piano generale, individuando criteri e atteggiamenti pastorali di fondo, piuttosto che offrire protocolli differenziati per singole situazioni.

Infine, è importante sottolineare che la ricerca non intende proporre modelli normativi o soluzioni operative standardizzate per l'assistenza spirituale in contesto interreligioso. In continuità con quanto affermato

in apertura circa gli obiettivi del lavoro, l'attenzione è rivolta piuttosto all'elaborazione di criteri di discernimento, atteggiamenti fondamentali e prospettive pastorali che possano orientare l'azione degli operatori cristiani nei contesti di cura. In questo senso, l'esperienza concreta maturata presso la cappellania dell'Azienda ospedaliera-universitaria di Padova funge da orizzonte interpretativo privilegiato, senza pretendere di essere rappresentativa di tutte le realtà ospedaliere.

Esplicitare tali limiti e scelte non indebolisce la portata della ricerca, ma ne chiarisce l'intenzionalità e il campo di applicazione. Il lavoro si propone come un contributo situato e circoscritto, che intende offrire strumenti di riflessione utili alla teologia pastorale della salute, nella convinzione che proprio l'assunzione consapevole dei propri confini costituisca una condizione di serietà scientifica e di fecondità pastorale.

1

# CRISTIANI CATTOLICI E MUSULMANI IN ITALIA

## Analisi delle relazioni di cura presso l'Azienda ospedaliera di Padova

### Premessa

«Dalla religione degli italiani all'Italia delle religioni»[1], dal singolare al plurale: è questo il passaggio culturale e religioso che ben rappresenta l'attuale trasformazione del panorama spirituale italiano.

L'*Enciclopedia delle religioni in Italia*, curata da Massimo Introvigne e dal Cesnur (Centro studi sulle nuove religioni), documenta come, nell'arco di vent'anni, sia raddoppiato il numero di italiani che aderiscono a una religione diversa da quella cattolica. Se si considerano anche le persone immigrate, questa cifra aumenta significativamente, delineando un quadro sempre più articolato e vicino a quello di altri Paesi europei, dove la convivenza tra confessioni religiose diverse è una realtà consolidata[2].

La presenza di comunità musulmane, ortodosse, buddhiste, sikh e induiste ha contribuito alla formazione di un mosaico religioso inedito per l'Italia, fino a pochi decenni fa percepita come religiosamente omogenea. Questo mutamento ha profonde ripercussioni sul piano culturale, educativo e soprattutto sociale, incidendo anche sulle dinamiche quotidiane nei servizi pubblici e nei contesti di cura[3].

---

[1] B. Salvarani, *Dialogo interreligioso e speranza. Appunti per riflettere*, in *Rivista di scienze dell'educazione* 63 (3/2025) 328.

[2] Cesnur, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, a cura di M. Introvigne e P. Zoccatelli, Elledici, Leumann (To) 2013.

[3] Cf. G. Guizzardi, *La pluralità dei pluralismi*, in F. Garelli-G. Guizzardi-E. Pace (curr.), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Il Mulino, Bologna 2003, 13-47.

In questo capitolo si analizzeranno le principali caratteristiche del pluralismo religioso in Italia, con particolare attenzione alla presenza islamica, al quadro giuridico relativo alla libertà religiosa e alle difficoltà di relazione interreligiosa. Il fine è quello di comprendere come questo scenario influenzi il rapporto tra cristiani cattolici e musulmani, soprattutto all'interno delle strutture sanitarie, in vista dell'approfondimento che sarà sviluppato nei capitoli successivi.

## 1. Il mosaico religioso italiano: tra radici e trasformazioni

Fino alla prima metà del Novecento, la composizione religiosa italiana era caratterizzata da una sostanziale omogeneità, dominata dalla Chiesa cattolica[4]. Le poche minoranze presenti, indicate nei testi normativi del 1929-1930 come "acattolici", si identificavano principalmente con le comunità valdesi ed ebraiche, ciascuna con un numero di membri stimato attorno alle 35.000 unità. Si trattava di presenze numericamente limitate, ma culturalmente e storicamente significative, anche in virtù delle persecuzioni subite nel corso dei secoli.

Nel secondo dopoguerra, accanto a queste minoranze storiche, si consolidarono altri gruppi religiosi che avevano già iniziato a radicarsi nel territorio nazionale. Tra questi, i metodisti, eredi dell'evangelismo risorgimentale; i battisti, diffusi in particolare tra i ceti bracciantili del Mezzogiorno; e, soprattutto, i pentecostali, che nel giro di pochi decenni raggiunsero circa 200.000 aderenti. Durante gli anni del *boom* economico emersero con forza anche i Testimoni di Geova, capaci di una significativa espansione, fino a superare i 250.000 appartenenti o simpatizzanti[5].

---

[4] I temi trattati si fondano sui contributi di autorevoli studiosi quali A. Pangrazzi, M. Borrmans e M. Petrini, oltre che sul materiale emerso durante un incontro di formazione tenuto dal prof. Giuseppe Giordan, dal titolo *Religioni e spiritualità nelle strutture sanitarie. Prove di dialogo interreligioso*, svoltosi nell'ambito del corso di formazione in pastorale della salute promosso dalla diocesi di Vicenza nel 2025.

[5] Cf. P. Naso, *Il mosaico della fede. Le religioni degli italiani*, Baldini e Castoldi, Milano 2000, 20.

In tempi più recenti, l'Italia ha assistito alla nascita e al consolidamento di nuove comunità religiose, molte delle quali direttamente connesse ai flussi migratori[6]. La comunità buddhista conta circa 342.000 membri, per lo più raccolti attorno all'Unione buddhista italiana; quella induista circa 223.000 (57.000 cittadini italiani), anch'essa riunita in una propria Unione ufficiale. Significativa è anche la presenza ortodossa, stimata intorno a 1.887.330 aderenti, prevalentemente immigrati dall'Europa orientale[7].

Accanto a queste comunità si sono affermati ulteriori gruppi religiosi, come i sikh, i baha'i, diverse comunità evangeliche indipendenti e chiese evangeliche legate a reti internazionali, tra cui l'Unione delle chiese cristiane avventiste del settimo giorno e la Chiesa evangelica luterana in Italia[8].

Tuttavia, la comunità religiosa che oggi riceve maggiore attenzione pubblica e mediatica è quella musulmana, spesso oggetto di pregiudizi e timori. Secondo le ricerche più accreditate, i musulmani presenti in Italia sono circa un milione e mezzo, anche se il dato non è facilmente quantificabile, poiché una parte dei membri della comunità è di origine immigrata e una quota significativa non è regolarmente registrata.

Questa pluralità crescente e diversificata segna un cambiamento profondo nel panorama religioso italiano, tradizionalmente monolitico, e pone nuove sfide sul piano sociale, giuridico e relazionale, che verranno approfondite nei paragrafi successivi.

---

[6] Per uno sguardo più approfondito sulla presenza dell'islam in Italia si può fare riferimento ai seguenti testi: S. Allievi, *Governare le migrazioni. Si deve, si può*, Laterza, Roma-Bari 2023; Id., *I musulmani nelle società europee. Appartenenze, interazioni, conflitti*, Guerini e Associati, Milano 2017; A. Angelucci, *L'Islam in Italia. Dalla tutela costituzionale dell'associazionismo religioso alle recenti prospettive pattizie*, Giappichelli, Torino 2018; M. Bombardieri, *Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto. Il dibattito sociale e politico*, EMI, Genova 2011; C. Cardia-G. Dalla Torre (curr.), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino 2015; A. Ferrari, *Libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma 2013; A. Mokrani, *Leggere il Corano a Roma*, Icone, Roma 2010.

[7] I dati sono consultabili nel sito del Cesnur – Centro studi sulle nuove religioni: *https://cesnur.com/* (accesso 11.7.2025).

[8] Cf. A. Pangrazzi, *Salute, malattia e morte nelle grandi religioni*, Edizioni Camilliane, Torino 2002, 12.

## 2. Pluralismo religioso in evoluzione

Tuttavia, nonostante la crescente presenza di comunità religiose diverse da quella cattolica, il pluralismo religioso in Italia fatica ancora a tradursi in una reale visibilità sia a livello culturale sia istituzionale[9]. Il riconoscimento sociale del "mosaico della fede" che si è progressivamente delineato nel Paese appare infatti ancora parziale e disomogeneo. Si tratta di una carenza strutturale che riflette una difficoltà più ampia della società italiana nel confrontarsi con il pluralismo culturale tout court[10].

Le istituzioni educative, il sistema dell'informazione e la sfera politica sembrano non aver ancora maturato una piena consapevolezza della portata culturale e sociale del pluralismo religioso presente nella realtà italiana, fenomeno che va ben oltre la sola dimensione quantitativa. In ambito scolastico, tale limite emerge in particolare nell'assetto dell'insegnamento della religione, che, pur configurandosi come facoltativo e dichiaratamente orientato al dialogo interculturale, è strutturalmente fondato sulla tradizione cattolica[11]. Tale impostazione deriva dal quadro normativo vigente, definito dall'accordo di revisione del concordato lateranense e dalle successive intese tra lo stato italiano e la Conferenza episcopale italiana, che riconoscono il valore culturale del cattolicesimo nella storia nazionale[12]. Sebbene le *Indicazioni nazionali* sottolineino l'importanza del confronto con altre tradizioni religiose e culturali, l'assenza di un insegnamento curricolare specificamente dedicato allo studio comparato dei fenomeni religiosi rende ancora

---

[9] La visione pluralista delle religioni è stata sviluppata dal teologo e filosofo della religione britannico John Hick (1922-2012); al riguardo si veda J. Hick, *Dio ha molti nomi*, Fazi Editore, Roma 2014.

[10] Cf. Naso, *Il mosaico della fede*, 25.

[11] Cf. J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997.

[12] *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modificazioni al concordato lateranense 18 febbraio 1984*, *https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19850603_santa-sede-italia_it.html* (accesso 04.01.2026).

parziale lo sviluppo di un approccio pienamente pluralistico, sia in prospettiva nazionale sia globale.

I media, dal canto loro, tendono a ignorare le religioni minoritarie, salvo quando diventano oggetto di attenzione in occasione di eventi di cronaca, spesso legati a controversie o conflitti: basti pensare ai casi di trasfusioni tra i Testimoni di Geova o al terrorismo associato all'islam[13].

Anche a livello normativo e politico, il percorso verso un pluralismo religioso compiuto appare ancora incompleto. Una proposta di legge quadro sulla libertà religiosa, che dovrebbe sostituire definitivamente la normativa sui culti "ammessi" del periodo fascista, giace da anni in parlamento senza essere discussa[14].

È evidente, dunque, che il cammino verso una piena valorizzazione del pluralismo religioso in Italia è ancora lungo. Occorre investire maggiormente nella cultura della convivenza e del riconoscimento reciproco, promuovendo una visione laica e inclusiva delle istituzioni, capace di dialogare con la pluralità di storie, visioni del mondo e tradizioni spirituali che compongono oggi la società italiana[15].

In questo contesto, merita particolare attenzione la componente musulmana, che rappresenta oggi la principale presenza religiosa non cattolica in Italia.

---

[13] Cf. Pangrazzi, *Salute, malattia e morte nelle grandi religioni*, cit., 15.

[14] Con l'espressione *normativa sui "culti ammessi"* si fa riferimento alla legge n. 1159 del 24 giugno 1929 e al Regio Decreto n. 289 del 28 febbraio 1930, emanati durante il periodo fascista, che disciplinavano l'esercizio dei culti diversi da quello cattolico. Nonostante l'entrata in vigore della Costituzione repubblicana del 1948, che agli artt. 3, 8 e 19 sancisce il principio di uguaglianza e la libertà religiosa, tale normativa non è mai stata integralmente superata da una legge organica sulla libertà religiosa. A partire dagli anni Novanta sono state presentate diverse proposte di *legge quadro* in materia, rimaste tuttavia prive di approvazione parlamentare.

[15] Cf. Camillianum, *Lineamenti di teologia pastorale della salute*, a cura di M. Petrini e altri, Edizioni Camilliane, Torino 2013, 388.

## 3. L'islam: cenni sulla visione religiosa e sociale

Comprendere l'islam oggi rappresenta un'urgenza sia pastorale sia culturale. Tale esigenza si radica in un dato sociologico rilevante: circa un terzo delle persone immigrate presenti nel nostro Paese proviene da Stati a maggioranza islamica. Le proiezioni demografiche indicano inoltre che questa presenza non solo è destinata a stabilizzarsi, ma tenderà a crescere ulteriormente, anche in virtù dei processi di acquisizione della cittadinanza italiana.

Si è dunque passati da una presenza temporanea a una presenza stabile e radicata: i musulmani non possono più essere considerati semplici "ospiti", ma costituiscono una componente strutturale del tessuto sociale italiano[16]. Tuttavia, la percezione dell'islam in Italia rimane ambivalente. Accanto a forme di indifferenza, si registrano atteggiamenti diffusi di diffidenza e timore. Spesso è interpretato non soltanto come una religione, ma come l'espressione di una cultura "altra", percepita come difficilmente integrabile nel contesto occidentale. Tale rappresentazione tende a configurarlo come un blocco monolitico, talvolta descritto come un sistema giuridico e religioso oppressivo nei confronti della donna, incompatibile con i principi democratici e i diritti umani, o come matrice di fanatismo ed estremismo.

Sebbene alcune di queste percezioni trovino un parziale riscontro in specifici contesti storici o geopolitici, esse risultano fortemente riduttive se assunte come generalizzazioni valide in assoluto[17].

In ambito cristiano, le reazioni a tali sfide sono diversificate: se da un lato emergono atteggiamenti di apertura e disponibilità al dialogo, dall'altro si manifestano timori legati alla possibile erosione dell'identità religiosa e culturale[18].

---

[16] Cf. M. Borrmans, *Islam e Cristianesimo. Le vie del dialogo*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, 121.

[17] Cf. Diocesi di Padova, *Le comunità cristiane e i musulmani*, Pro manuscripto, Padova 2008, 93.

[18] Un ruolo fondamentale in questo campo è svolto dalla teologia comparata, la quale si propone di valorizzare le altre religioni nella loro alterità, senza rinunciare alla pretesa

In questo quadro, il dialogo interreligioso non può fondarsi sulla paura, bensì su un'autentica disposizione alla conoscenza, al rispetto e all'ascolto reciproco.

In tale prospettiva, risulta utile richiamare il significato etimologico del termine "islam", che deriva dalla radice araba *s-l-m*, la quale evoca i concetti di abbandono fiducioso, affidamento e sottomissione alla volontà divina.

> «Il vostro Dio è un Dio unico, sottomettetevi a Lui. E tu porta un lieto annuncio a quelli che sono umili, il cui cuore freme quando è ricordato il Suo nome, quelli che pazientano nelle avversità, adempiono alla preghiera e versano parte dei beni che Noi abbiamo donato loro»[19].

Sebbene in ambito occidentale la traduzione del termine risulti talvolta connotata in senso passivo o negativo, esso veicola una profonda dimensione spirituale. È possibile individuare almeno tre livelli di significato: uno esistenziale, relativo al rapporto personale con Dio; uno sociologico, che rimanda all'appartenenza alla comunità dei credenti (*umma*); e uno ideale, che esprime la tensione verso una comunione tra gli uomini nella realizzazione della volontà divina[20].

Per molti musulmani, la religione non è separabile dalla vita pubblica. La fede permea le scelte personali, i rapporti sociali e, in certi contesti, anche la sfera politica. Questo paradigma è spesso mantenuto anche in contesto migratorio, dove il modello tradizionale resta il punto di riferimento. In questo senso, si può affermare che la visione islamica della vita ricordi, per certi aspetti, la cristianità medievale, in cui la distinzione tra ambito religioso e politico non era ancora chiaramente definita[21].

---

cristiana di verità, e di promuovere con esse un dialogo rispettoso. Essa si avvale di un metodo micrologico, che consiste nell'esaminare singoli elementi di un'altra tradizione religiosa, metterli a confronto con elementi analoghi della propria tradizione e valutarli teologicamente, attraverso un processo di immedesimazione ed empatia verso la differente modalità di vivere ed esprimere la fede. Cf. K. von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2011.

[19] Cor 22,34-35.

[20] Cf. Borrmans, *Islam e Cristianesimo*, cit., 126.

[21] Cf. M. Petrini, *Il dialogo religioso al letto del paziente*, Edizioni Centro Studi Erickson, Trento 2007.

Il fondamento dell'islam risiede in due testi principali: il Corano, ritenuto parola eterna e immutabile di Dio, e la Sunna, ossia l'insieme dei detti e degli atti attribuiti al profeta Muhammad. Da queste fonti derivano le tre dimensioni fondamentali della religione islamica: l'*imān* (la fede), l'*islām* (la pratica) e l'*ihsān* (l'eccellenza morale)[22].

> «La virtù dei *muhsinun* è l'*ihsān*, che etimologicamente significa "fare una cosa in maniera bella" e dunque "comportarsi correttamente", "conformarsi interiormente alla norma". Il termine è di importanza capitale nella tradizione islamica, che vede nell'*ihsān* l'ultima tappa di una perfezione spirituale che ha i suoi primi gradini nella pratica religiosa (*islām*) e nella fede del cuore (*imān*). Secondo uno dei più celebri racconti sul Profeta, questi un giorno ricevette la visita dell'angelo Gabriele, che gli chiese cosa fossero l'*imān*, l'*islām* e l'*ihsān*. La risposta del Profeta fu che il primo consiste nel rispetto degli obblighi formali della religione, il secondo è la fede negli aspetti essenziali del credo, e il terzo, fine ultimo di tutto, significa "adorare Dio come se Lo vedessi, perché anche se non Lo vedi, Lui vede te"»[23].

La fede include credenze essenziali come l'esistenza di un Dio unico, degli angeli, del giudizio finale, dei profeti e dei testi rivelati. Il Corano non espone tali dottrine in modo sistematico, ma le presenta in forma distribuita all'interno delle *sure*.

La pratica religiosa è sintetizzata in cinque pilastri: la testimonianza di fede (*shahāda*), la preghiera rituale (*salāt*), l'elemosina (*zakāt*), il digiuno del Ramadan (*sawm*) e il pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*). Questi precetti, obbligatori per ogni musulmano adulto in grado di osservarli, costituiscono il nucleo della vita religiosa[24].

Accanto alla prassi, l'islam propone una visione etica che orienta l'intera esistenza del credente. Giustizia, misericordia, solidarietà e disciplina sono valori centrali.

---

[22] Cf. *ibid.*, 98.

[23] Cor 2,58-59.

[24] Cf. Petrini, *Il dialogo religioso*, cit., 100.

La fede si concretizza in comportamenti regolati da norme religiose che guidano sia la condotta individuale sia la vita collettiva[25].

## 4. Il volto plurale dell'islam italiano

L'islam non è una realtà monolitica. Fin dalle sue origini, si è articolato in diverse scuole giuridiche, correnti teologiche e sensibilità spirituali. La distinzione tra sunniti e sciiti è la più nota, ma non certo l'unica. Accanto a queste, troviamo forme più interiori e mistiche come il sufismo, movimenti riformisti moderni e, in tempi più recenti, anche correnti fondamentaliste. Questa varietà si riflette anche tra i musulmani presenti in Italia, che provengono da Paesi, culture e tradizioni differenti: dal Marocco al Pakistan, dall'Egitto all'Albania.

L'assenza di una gerarchia religiosa centralizzata e la molteplicità delle traiettorie migratorie contribuiscono a una notevole eterogeneità di approcci: alcuni più legati alla dimensione ortoprassica, altri più culturali o spirituali; alcuni tendenti a una visione identitaria, altri aperti al dialogo e all'integrazione[26].

A testimonianza di questa pluralità interna, in Italia si sono costituite diverse organizzazioni e associazioni islamiche, ciascuna espressione di visioni teologiche, orientamenti culturali e strategie relazionali differenti. Tra le realtà più rappresentative si può citare l'Unione delle comunità islamiche d'Italia (Ucoii), fondata nel 1990, che costituisce una delle organizzazioni più diffuse sul territorio nazionale. Essa si ispira a un islam

---

[25] Per un inquadramento più approfondito dell'islam, oltre ai titoli menzionati in nota, si rimanda ai seguenti testi: G. Filoramo (cur.), *Storia delle religioni. Islam*, Laterza, Roma-Bari 2005; Segretariato per i non cristiani, *Le grandi religioni del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1996; C. Saccone, *I percorsi dell'islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, Messaggero, Padova 2003; P. Branca, *Introduzione all'Islâm*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1995; A.T. Negri, *I cristiani e l'Islam in Italia*, Elledici, Leumann (To) 2000; M. Crociata (cur.), *Per un discernimento cristiano sull'Islam. Storia e teologia*, Città Nuova, Roma 2006; C.M. Martini, *Noi e l'Islam. Dall'accoglienza al dialogo* (6 dicembre 1990), Centro Ambrosiano, Milano 1990.

[26] Cf. Borrmans, *Islam e Cristianesimo*, cit., 135.

sunnita di orientamento tradizionale e ha intrattenuto, soprattutto in passato, rapporti con la Fratellanza musulmana. La Ucoii gestisce un numero significativo di moschee e centri culturali in varie regioni italiane[27].

Un'altra realtà di rilievo è la Comunità religiosa islamica italiana (Coreis), guidata da Yahya Pallavicini. Questa associazione promuove un'interpretazione dell'islam radicata nel contesto italiano, con una marcata attenzione al dialogo interreligioso e alla spiritualità sufi. La Coreis si distingue per il suo impegno nel riconoscimento istituzionale dell'islam e per la collaborazione con enti pubblici[28].

Significativa è anche la presenza della Comunità islamica d'Italia (Cidi), che rappresenta un islam moderato e spesso si pone come interlocutore attivo nei processi di dialogo con le istituzioni statali e locali[29].

Oltre a queste, vi sono anche altre realtà, come l'Unione islamica italiana, l'Associazione dei musulmani d'Italia e il Centro islamico culturale d'Italia, noto soprattutto per la gestione della Grande Moschea di Roma. Quest'ultima, in particolare, è sostenuta da alcuni paesi tra cui l'Arabia Saudita, a testimonianza del ruolo che anche attori esteri possono giocare nella configurazione dell'islam italiano.

Queste organizzazioni riflettono al tempo stesso la ricchezza e la frammentazione dell'islam italiano, all'interno del quale coesistono musulmani osservanti e non praticanti, giovani di seconda generazione che riscoprono la fede in modo personale e consapevole, e adulti legati a un islam tradizionale, talvolta vissuto come mero elemento identitario[30].

---

[27] Si veda il sito ufficiale: *https://ucoii.org/* (accesso 4.1.2026).

[28] Si rimanda al sito ufficiale: *https://www.coreis.it/* (accesso 4.1.2026).

[29] Si può fare riferimento al sito ufficiale *https://www.comunitaislamica.org/* (accesso 4.1.2026).

[30] Cf. Borrmans, *Islam e Cristianesimo*, cit., 136.

## 5. Stato, religione e libertà religiosa nella Costituzione italiana

La Costituzione italiana, all'articolo 19, sancisce il principio della libertà religiosa, stabilendo che:

«Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume»[31].

Questo diritto si applica a tutti i cittadini e residenti in Italia, senza distinzioni. Una società democratica e uno stato laico in senso forte (non laicista) hanno il dovere di accogliere e garantire la dimensione religiosa, riconoscendone anche l'espressione pubblica.

Tuttavia, la proclamazione teorica di un principio deve tradursi in pratiche effettive di riconoscimento: spazi per il culto, stampa religiosa, associazionismo, assistenza spirituale, diritto all'educazione religiosa dei figli, tutela dei ministri di culto, ecc. Su questi aspetti si gioca la reale attuazione della libertà religiosa.

Dal punto di vista giuridico, lo stato italiano ha stipulato un concordato con la Chiesa cattolica (art. 7 della Costituzione), mentre per le altre confessioni religiose vige il sistema delle intese (art. 8), che consente alle confessioni non cattoliche di ottenere uno status giuridico riconosciuto. In assenza di un'intesa, le religioni minoritarie restano regolate ancora dalla legge sui culti ammessi del 1929 (legge n. 1159), una norma prerepubblicana che non riflette appieno il principio costituzionale di libertà religiosa.

Dal 1990, in parlamento sono stati presentati diversi progetti di legge volti a superare la normativa del 1929 e a garantire una legge quadro sulla libertà religiosa, in coerenza con gli articoli 3, 8 e 19 della Costituzione.

---

[31] Senato della Repubblica, *La Costituzione italiana*, *https://www.senato.it/istituzione/la-costituzione* (accesso 11.7.2025).

> «Il dibattito parlamentare sulla libertà religiosa in questi ultimi anni ha cercato di rispondere ad almeno tre grandi interrogativi: quali devono essere i principi generali sulla libertà religiosa; in che modo regolamentare la posizione giuridica delle confessioni religiose; quali procedure prevedere per la stipulazione delle Intese fra lo Stato e le confessioni religiose»[32].

Tra i temi da regolare si trovano: il culto nelle forze armate, negli ospedali e nelle carceri; il matrimonio celebrato con rito religioso; l'istruzione religiosa dei minori; la tutela degli edifici di culto; il diritto alla conversione e l'eventuale accesso ai fondi dell'otto per mille.

È importante distinguere tra la libertà religiosa, garantita a tutti, e l'accesso al regime delle intese, che è discrezionale e comporta una valutazione da parte dello stato sulla consistenza, la rappresentatività e la compatibilità della confessione con i principi fondamentali dell'ordinamento[33].

### *5.1. L'islam e il sistema delle intese*

In questo contesto, la questione dell'intesa tra lo stato italiano e le comunità musulmane rappresenta uno dei nodi più complessi e ancora irrisolti. A differenza di altre religioni minoritarie che hanno già stipulato un'intesa[34], l'islam in Italia non ha ancora un in-

---

[32] F. Occhetta, *Le proposte di legge sulla libertà religiosa*, in *La Civiltà Cattolica* (2008) 386-395.

[33] Diocesi di Padova, *Le comunità cristiane e i musulmani*, cit., 99.

[34] L'articolo 8 della Costituzione, dopo aver affermato che tutte le confessioni religiose sono ugualmente libere davanti alla legge e che hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, purché non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano, stabilisce che i loro rapporti con lo stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze. Le principali intese approvate con legge ai sensi dell'art. 8 della Costituzione includono: Tavola valdese: 21 febbraio 1984 (legge 449/1984), modifiche del 25 gennaio 1993 (legge 409/1993) e 4 aprile 2007 (legge 68/2009); Assemblee di Dio in Italia (Adi): 29 dicembre 1986 (legge 517/1988); Unione delle chiese cristiane avventiste del settimo giorno: 29 dicembre 1986 (legge 516/1988), modifica 6 novembre 1996 (legge 637/1996), 4 aprile 2007 (legge 67/2009); Unione comunità ebraiche in Italia (Ucei): 27 febbraio 1987 (legge 101/1989), modifica 6 novembre 1996 (legge 638/1996); Unione cristiana evangelica

terlocutore unico e riconosciuto con cui lo stato possa negoziare[35].

Nel 2005, con l'intento di avviare un confronto strutturato tra lo stato e le realtà musulmane presenti sul territorio, è stata istituita presso il Ministero dell'interno la Consulta per l'islam italiano, organismo incaricato di fornire pareri e orientamenti su questioni inerenti all'integrazione e alla pratica religiosa. Composta da sedici membri, aveva tra i suoi obiettivi principali la prevenzione dei processi di radicalizzazione e la promozione di forme di religiosità coerenti con i principi del pluralismo democratico. Il primo documento ufficiale nel marzo del 2006 fu una condanna dell'estremismo religioso e dell'odio razziale[36].

Nonostante l'assenza di un'intesa, alcune esigenze pratiche delle comunità musulmane possono comunque essere affrontate attraverso il diritto comune o tramite provvedimenti specifici. Tra queste rientrano, ad esempio, la costruzione e la manutenzione delle moschee, la concessione di spazi nei cimiteri, la libertà di indossare abiti religiosi[37], il riconoscimento del Ramadan e delle festività islamiche, l'assistenza spirituale

---

battista d'Italia (Ucebi): 29 marzo 1993 (legge 116/1995), modifica 16 luglio 2010 (legge 34/2012); Chiesa evangelica luterana in Italia (Celi): 20 aprile 1993 (legge 520/1995); Sacra arcidiocesi ortodossa d'Italia ed esarcato per l'Europa meridionale: 4 aprile 2007 (legge 126/2012); Chiesa di Gesù Cristo dei santi degli ultimi giorni: 4 aprile 2007 (legge 127/2012); Chiesa apostolica in Italia: 4 aprile 2007 (legge 128/2012); Unione buddhista italiana (Ubi): 4 aprile 2007 (legge 245/2012); Unione induista italiana: 4 aprile 2007 (legge 246/2012); Istituto buddista italiano Soka Gakkai (Ibisg): 27 giugno 2015 (legge 130/2016); Associazione Chiesa d'Inghilterra: 30 luglio 2019 (legge 240/2021). *Servizio per i rapporti con le confessioni religiose e per le relazioni istituzionali. Le intese con le confessioni religiose*, *https://presidenza.governo.it/usri/confessioni/intese_indice.html* (accesso 4.1.2026).

[35] Cf. A. Pacini, *Islam in Italia: il rischio è di ghettizzarlo*, in *Vita pastorale* (8-9/2002) 36-37.

[36] Diocesi di Padova, *Le comunità cristiane e i musulmani*, cit., 103.

[37] L'ordinamento giuridico italiano pone dei limiti all'abbigliamento solo nei casi di «pubblica decenza» (art. 726 Codice penale), di «falsa individuazione» (artt. 498 e 640 Codice penale) e «riconoscibilità» (regio decreto n. 733/1931, art. 85 e legge n. 152/1975, art. 5). La circolare del Ministero dell'Interno n. 4/1995, *Rilascio della carta d'identità a cittadini professanti culti religiosi diversi da quello cattolico – Uso del copricapo*, specifica che l'uso del copricapo e del velo nelle foto dei documenti d'identità è consentito purché i tratti del viso risultino ben visibili.

nelle carceri e negli ospedali, nonché la possibilità di praticare la macellazione rituale secondo il rito *halal*[38].

Un corretto equilibrio tra libertà religiosa e principi costituzionali richiede, dunque, che lo stato garantisca la possibilità per le comunità musulmane di vivere la propria fede, senza però derogare ai valori fondamentali della Repubblica. La sfida è trovare una via che rispetti l'identità religiosa dei cittadini musulmani, senza compromettere l'universalità dei diritti, la parità di genere, l'unità del diritto civile e la laicità dello stato.

### *5.2. La cornice della laicità*

Dopo aver analizzato il principio di libertà religiosa e gli strumenti giuridici che ne permettono l'attuazione[39], è necessario soffermarsi sul quadro più ampio che rende possibile la convivenza tra diverse identità religiose e culturali: il principio di laicità. La laicità rappresenta infatti la cornice giuridica e valoriale fondamentale entro cui si realizza il pluralismo religioso in uno stato democratico e moderno[40].

Comprendere cosa si intende per laicità, però, non è scontato. Il termine è spesso frainteso, confuso con il laicismo o ridotto a uno slogan politico. La laicità non è la negazione della dimensione religiosa nella vita pubblica, né un atteggiamento ideologico ostile alla fede. Non coincide con il laicismo, inteso come ideologia che esclude a priori ogni manifestazione religiosa dallo spazio pubblico, guardando con sospetto o disprezzo chi si professa credente. Né si identifica con l'idea, spesso banalizzata nel linguaggio mediatico, secondo cui "laico" è semplicemente colui che non appartiene a un partito o movimento di ispirazione religiosa.

---

[38] La materia della macellazione, secondo la tradizione islamica, è regolamentata dalla seguente normativa: decreto ministeriale 11 giugno 1980, *Autorizzazione alla macellazione degli animali, secondo i riti religiosi ebraico e islamico*.

[39] Cf. il sistema delle intese previsto dall'art. 8 della Costituzione.

[40] Diocesi di Padova, *Le comunità cristiane e i musulmani*, cit., 99.

La laicità non significa nemmeno vivere senza fede. Al contrario, si può essere profondamente religiosi e allo stesso tempo convinti sostenitori di uno stato laico, in cui le leggi civili non coincidono con i precetti religiosi. Un cristiano, ad esempio, dovrebbe sapere che le "leggi di Cesare" non sono quelle di Dio, e che la distinzione tra ciò che è civile e ciò che è spirituale è alla base di una convivenza pluralistica.

Ma che cos'è, allora, la laicità? Si tratta innanzitutto di un metodo e non di un contenuto: è il principio che sancisce la distinzione tra la sfera pubblica dell'azione dello stato e quella privata della coscienza individuale. Essa si fonda sull'autonomia reciproca tra le istituzioni civili e quelle religiose, senza che ciò implichi l'esclusione o la marginalizzazione del fatto religioso. Le radici di questo principio affondano in eventi storici fondamentali come la Riforma protestante e la Rivoluzione francese, che hanno contribuito a separare il potere politico da quello religioso, affermando la libertà di coscienza come diritto individuale[41].

La laicità, intesa in senso positivo, non è dunque neutralità passiva ma garanzia attiva di pluralismo. È proprio perché lo stato non assume alcuna religione come propria che può farsi garante del riconoscimento e della valorizzazione delle diverse fedi presenti nella società. La laicità permette non solo la coesistenza pacifica di più tradizioni religiose, ma anche la loro partecipazione alla vita pubblica, nel rispetto delle regole comuni. In questo senso, non è sottrazione, ma addizione: uno spazio aperto in cui diverse visioni del mondo possono convivere e contribuire al bene comune[42].

---

[41] Cf. Pangrazzi, *Salute, malattia e morte nelle grandi religioni*, cit., 16.

[42] Per un'analisi più approfondita della nozione di laicità e delle sue declinazioni, si rimanda alla letteratura di riferimento indicata di seguito: P. Donati (cur.), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna 2008; C.M. Martini, *Cristiani coraggiosi. Laici testimoni nel mondo di oggi*, In Dialogo, Milano 2016; D. Olivero, *Laicità e religioni. Educare al futuro*, Effatà, Torino 2024; H. Legrand-M. Camdessus, *Una Chiesa trasformata dal popolo. Alcune proposte alla luce di* Fratelli tutti, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2021; M. Vergottini, *Il cristiano testimone. Congedo dalla teologia del laicato*, Dehoniane, Bologna 2017.

## 6. Ostacoli e opportunità nelle relazioni interreligiose

Da quanto emerso si può dedurre che rapportarsi con il mosaico delle presenze religiose in Italia è un compito complesso e sfidante, che richiede attenzione, competenza e sensibilità. In questo contesto, tralasciando considerazioni teologiche, ci concentreremo sulle difficoltà di natura culturale, sociologica e istituzionale che emergono nella costruzione di relazioni stabili tra lo stato, le Chiese e le comunità religiose.

Una prima distinzione utile è quella tra le comunità religiose storicamente radicate nel tessuto italiano, quali la Chiesa cattolica, le chiese evangeliche storiche e la comunità ebraica, e quelle di più recente insediamento, spesso giunte a seguito dei flussi migratori. Differenze linguistiche, culturali e giuridiche costituiscono barriere significative alla comunicazione e alla comprensione reciproca, ostacolando il riconoscimento pubblico e la cooperazione istituzionale.

Le criticità non si manifestano soltanto nel rapporto tra istituzioni e comunità religiose, ma anche all'interno delle stesse comunità, dove si registrano talvolta tensioni tra gruppi etnici, generazioni o orientamenti teologici. Lo si osserva, ad esempio, in molte chiese evangeliche o realtà islamiche, caratterizzate da una forte eterogeneità interna[43].

Un ulteriore fattore rilevante è la diversità nella struttura organizzativa delle confessioni. Alcune, come la Chiesa cattolica o quella ortodossa, hanno un impianto gerarchico e centralizzato; altre, come molte denominazioni evangeliche o l'islam, seguono una logica decentralizzata e policentrica. Pensare l'islam come una "chiesa" con un'autorità centrale paragonabile al Vaticano è fuorviante: sin dalle origini si presenta come un sistema plurale, articolato in scuole giuridiche, correnti spirituali e visioni culturali differenti[44].

Non meno rilevanti sono le differenze ecclesiologiche: alcune comunità sono governate da meccanismi democratici ed elettivi, altre da

---

[43] Cf. M. Borrmans, *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 2015, 109.

[44] Cf. Id., *Islam e Cristianesimo*, cit., 184.

logiche di nomina o cooptazione. In alcune fedi, la guida spirituale è affidata a un clero formalmente riconosciuto (sacerdoti, imam, rabbini, pastori, monaci, guru); in altre, è l'assemblea stessa dei fedeli a esercitare un ruolo guida. Dal punto di vista sociologico, diventa decisiva la presenza di una struttura organizzativa stabile, con figure di riferimento capaci di accompagnare i credenti nei momenti critici dell'esistenza. In assenza di tali "funzionari religiosi", per riprendere un'espressione weberiana, numerosi fedeli rischiano di restare privi di un'adeguata assistenza spirituale in contesti particolarmente sensibili, quali ospedali, istituti penitenziari e strutture residenziali per anziani[45].

Tutte queste differenze spiegano perché le relazioni tra lo stato e le comunità religiose non possano essere incasellate in modelli rigidi. Ne derivano specifici problemi giuridici e politici: chi ha titolo per rappresentare una comunità? Chi può legittimamente sedersi al tavolo a negoziare?

A ciò si aggiunge una persistente mancanza di volontà politica: ampi settori del parlamento, sia di maggioranza sia di opposizione, mostrano una scarsa propensione a procedere con nuove intese, non solo con l'islam, ma anche con altre confessioni tuttora in attesa di riconoscimento.

In questo scenario, il pluralismo religioso in Italia si presenta come un terreno fragile ma ricco di potenzialità. La sfida non è solo organizzativa o normativa: è una sfida culturale e antropologica, che coinvolge tutte le comunità, a partire da quella cristiana maggioritaria, chiamata a ridefinire la propria testimonianza in un contesto più secolarizzato, pluralistico e frammentato.

Non si tratta di difendere privilegi né di accettare la logica dello "scontro di civiltà", che contrappone semplicisticamente cristianesimo e democrazia da un lato, islam e fondamentalismo dall'altro. Al contrario, la vera sfida è offrire una testimonianza credibile, capace di parlare a tutti, fondata sul Vangelo, sull'accoglienza, sulla condivisione, sul coraggio del dialogo[46].

---

[45] Cf. Pangrazzi, *Salute, malattia e morte nelle grandi religioni*, cit., 18.

[46] Cf. *ibid.*, 19.

A questo proposito, possiamo concludere con un'immagine evocativa tratta dalla tradizione chassidica ebraica, che esprime bene l'atteggiamento di chi desidera dialogare senza rinunciare alla propria identità: «Quando Sussia sarà chiamato davanti a Dio, Egli non gli chiederà: "Sussia, perché non sei stato Abramo?". Né gli chiederà: "Perché non sei stato Mosè?". Né "Perché non sei stato Davide?". Ma semplicemente gli chiederà: "Sussia, perché non sei stato Sussia?"»[47].

Questo racconto racchiude il senso profondo del pluralismo autentico: non l'omologazione, ma il riconoscimento delle differenze nella verità di sé.

È con questo spirito che ci si può avvicinare al cuore concreto della questione: come si incarna il dialogo tra cristiani e musulmani nella vita quotidiana? Quali sfide emergono nei luoghi della cura, della sofferenza, della malattia? E può l'ospedale diventare uno spazio privilegiato di incontro interreligioso? A queste domande cercheremo di rispondere nei paragrafi che seguono.

## 7. L'ospedale come laboratorio del dialogo

L'ambiente ospedaliero, con la sua inevitabile prossimità alla sofferenza, alla fragilità e alla finitudine, si presta a diventare un vero e proprio laboratorio di dialogo interreligioso. In questa prospettiva, l'Azienda ospedaliera-universitaria di Padova, una delle realtà sanitarie più rilevanti a livello nazionale, rappresenta un caso di studio paradigmatico[48]. La sua articolazione organizzativa e la sua storia di apertura alla

---

[47] Detto attribuito a Rabbi Zusha (Sussia) di Hanipol (XVIII sec.), figura del chassidismo dell'Europa orientale. Non si tratta di un passo tratto dalla letteratura midrashica canonica, ma di un insegnamento trasmesso nell'ambito della tradizione chassidica orale e agiografica.

[48] Per la stesura di questo paragrafo si è rivelata particolarmente utile la lettura della convenzione tra l'Azienda ospedaliera e la diocesi di Padova, della quale, per ragioni di riservatezza, non è possibile riportare in questa sede il testo integrale. Hanno inoltre contribuito in modo significativo la testimonianza del superiore della comunità dei Camilliani

dimensione spirituale permettono di osservare concretamente come la relazione tra identità religiose differenti, in particolare quella cattolica e quella musulmana, possa trovare espressione all'interno della prassi assistenziale.

A tale scopo, è fondamentale analizzare dapprima l'assetto istituzionale che regola la presenza della Cappellania cattolica, per poi passare ad alcune esperienze emblematiche di dialogo e, infine, ai principali ostacoli che ancora ne limitano la piena realizzazione.

### *7.1. L'Azienda ospedaliera-universitaria di Padova*

La presenza della Cappellania ospedaliera cattolica all'interno dell'Azienda ospedaliera-universitaria di Padova è regolata da una convenzione formalmente stipulata tra la Direzione generale dell'Azienda e la diocesi di Padova. Questo documento, giuridicamente fondato sul quadro normativo concordatario italiano e in particolare sull'accordo di revisione del concordato del 1984, noto come accordo di Villa Madama[49], si configura come strumento operativo per la tutela della libertà religiosa dei pazienti e per il riconoscimento della dimensione spirituale quale parte integrante della cura. La convenzione rappresenta una

---

di Padova e le esperienze condivise da diversi operatori sanitari. Il testo completo delle interviste raccolte è riportato in Appendice.

[49] Articolo 11. 1. «La Repubblica italiana assicura che l'appartenenza alle forze armate, alla polizia, o ad altri servizi assimilati, la degenza in ospedali, case di cura o di assistenza pubbliche, la permanenza negli istituti di prevenzione e pena non possono dar luogo ad alcun impedimento nell'esercizio della libertà religiosa e nell'adempimento delle pratiche di culto dei cattolici. 2. L'assistenza spirituale ai medesimi è assicurata da ecclesiastici nominati dalle autorità italiane competenti su designazione dell'autorità ecclesiastica e secondo lo stato giuridico, l'organico e le modalità stabiliti d'intesa fra tali autorità». *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modificazioni al concordato lateranense 18 febbraio 1984*, *https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19850603_santa-sede-italia_it.html* (accesso 4.1.2026). Cf. *Protocollo d'intesa tra la Regione Veneto e le Diocesi della Provincia Ecclesiastica Veneta per la disciplina del servizio di assistenza religiosa cattolica negli enti sanitari ed assistenziali pubblici e privati accreditati*, *https://share.google/442r22FCnbFPSdmgB* (accesso 4.1.2026).

declinazione concreta del principio costituzionale che garantisce l'assistenza religiosa nelle strutture pubbliche, e si inserisce nel più ampio contesto delle politiche di umanizzazione della medicina.

In base alla convenzione, l'assistenza religiosa cattolica è assicurata da un'équipe multidimensionale composta da presbiteri, religiose e laici, debitamente autorizzati dall'autorità ecclesiastica e accreditati presso l'Azienda. Tali figure operano all'interno di un'organizzazione capillare che prevede la reperibilità quotidiana e la presenza costante presso i principali reparti, con particolare attenzione alle unità critiche e alle degenze a lungo termine. Il servizio fornito dalla Cappellania non si esaurisce nella celebrazione dei riti sacramentali o nella predisposizione degli spazi liturgici: esso include attività di ascolto empatico, accompagnamento spirituale, mediazione interculturale e, in alcuni casi, facilitazione del dialogo tra pazienti e personale sanitario in situazioni di conflitto o incomprensione di matrice religiosa.

La convenzione prevede, inoltre, il riconoscimento giuridico ed economico del servizio prestato, secondo i parametri definiti dalla contrattazione collettiva nazionale. Tuttavia, la natura ecclesiale dell'incarico conferisce agli operatori della Cappellania uno statuto peculiare, che mantiene una certa autonomia rispetto alle logiche prettamente aziendali, pur integrandosi organicamente nel sistema delle cure. A livello strutturale, l'Azienda si impegna a garantire spazi adeguati all'esercizio del culto e al colloquio personale, riconoscendo così la funzione pastorale come parte integrante dell'ambiente terapeutico.

Ciò che emerge da tale accordo non è solo il riconoscimento formale di un diritto, ma l'intuizione, maturata nella prassi clinica, che la dimensione spirituale del paziente non rappresenta un'aggiunta accessoria, bensì una componente costitutiva del suo benessere globale. In questo senso, la convenzione si pone come base strutturale per un possibile dialogo interreligioso in ambito ospedaliero: pur essendo riferita alla sola confessione cattolica, essa apre spazi di confronto, di riconoscimento reciproco e di corresponsabilità tra culture religiose diverse, specialmente laddove la presenza di pazienti od operatori di fede musulmana sollecita forme nuove di collaborazione, ascolto e accoglienza.

L'effettiva attuazione di quanto previsto dalla convenzione emerge anche dall'attuale organizzazione della Cappellania ospedaliera, che vede coinvolta la comunità camilliana di Padova sotto il coordinamento di padre Adriano Moro. La comunità è composta da sei presbiteri, di cui due risultano assunti direttamente dall'Azienda come dipendenti ospedalieri, mentre gli altri operano sulla base della convenzione stipulata con la diocesi, non essendo eleggibili per l'assunzione a causa dell'età o della cittadinanza. A loro si affiancano undici collaboratori volontari, tra cui due diaconi, due religiose e sette laici, tutti formati specificamente nella relazione d'aiuto e nella cura della dimensione spirituale in ambito sanitario.

I collaboratori laici, autorizzati come ministri straordinari della Comunione, garantiscono una presenza bisettimanale nei reparti assegnati e attivano prontamente i sacerdoti quando si rende necessaria l'amministrazione dei sacramenti.

La formazione rappresenta un pilastro fondamentale della missione pastorale della cappellania ospedaliera, in quanto consente ai cappellani e agli assistenti spirituali di rispondere in modo competente e adeguato alla complessità del contesto sanitario contemporaneo, sempre più caratterizzato da pluralismo religioso e culturale[50].

All'interno dell'Azienda ospedaliera-Università di Padova, la formazione si articola in diverse modalità strutturate, tra cui rientrano gli incontri mensili di verifica, orientati alla condivisione delle esperienze pastorali e alla riflessione sulle criticità emergenti, le giornate di studio, dedicate all'approfondimento di tematiche teologiche, pastorali ed etiche, nonché momenti di aggiornamento periodico, finalizzati a sostenere una crescita continua sul piano umano, spirituale e professionale.

In prospettiva, risulterebbe particolarmente significativo promuovere percorsi formativi e momenti di confronto condivisi tra cappellani

---

[50] Cf. *Corsi di formazione in Pastorale della salute*, *https://ufficiofamiglia.diocesipadova.it/2025/04/10/corso-formazione-in-pastorale-della-salute/* (accesso 5.1.2026); *https://www.diocesipadova.it/corso-di-formazione-in-pastorale-della-salute/* (accesso 5.1.2026). *Giubileo degli operatori sanitari e pastorali*, *https://operadellaprovvidenza.it/news/giubileo-operatori-sanitari-pastorali/* (accesso 5.1.2026).

e assistenti spirituali volontari delle diverse aziende ospedaliere del Triveneto. Tali iniziative potrebbero assumere anche una dimensione interconfessionale e interreligiosa, coinvolgendo rappresentanti di differenti tradizioni religiose presenti nel contesto sanitario, al fine di favorire una conoscenza reciproca più approfondita e un dialogo costruttivo sulle pratiche di assistenza spirituale. Una formazione di questo tipo consentirebbe non solo lo scambio di buone pratiche e la riflessione sulle sfide pastorali comuni, ma anche la possibilità di elaborare un progetto condiviso, capace di valorizzare il pluralismo religioso come risorsa e di promuovere un approccio all'accompagnamento spirituale rispettoso delle diverse sensibilità di fede. In tal modo, la cappellania ospedaliera potrebbe contribuire in maniera sempre più consapevole alla costruzione di un clima di accoglienza, collaborazione e dialogo all'interno delle strutture sanitarie.

Particolarmente significativa è stata, secondo quanto riferito da padre Moro, la rinnovata richiesta di presenza spirituale emersa nel periodo postpandemico, soprattutto da parte di pazienti e familiari ricoverati in strutture come lo Iov (Istituto oncologico veneto), formalmente non incluse nella convenzione ma raggiunte comunque dalla Cappellania per ragioni pastorali.

Alla luce della progressiva espansione dell'Azienda, che prevede la costruzione di un nuovo ospedale a partire dal 2026, e del crescente riconoscimento del valore dell'assistenza spirituale nel processo di cura, si manifesta oggi l'urgenza di una revisione della convenzione del 2008, sia sul piano economico con un adeguamento delle indennità, sia per quanto riguarda l'aggiornamento normativo e strutturale, in modo da rispondere ai bisogni reali emersi nella prassi quotidiana.

### *7.2. Casi di studio ed esperienze di dialogo interreligioso*

L'assistenza spirituale offerta all'interno dell'Azienda ospedaliera-universitaria di Padova non si esaurisce in una semplice applicazione della convenzione stipulata tra le istituzioni, ma trova piena espressione nella complessità del quotidiano, in quel "corpo a corpo" con

la fragilità umana che si realizza attraverso relazioni, ascolto, silenzi e accompagnamento.

Le testimonianze raccolte presso gli operatori della cappellania mostrano che, sebbene l'assistenza sia formalmente riferita alla confessione cattolica, essa si rivolge quotidianamente a pazienti e familiari appartenenti a fedi diverse, oppure a persone che si dichiarano agnostiche o non credenti.

Per approfondire queste dinamiche, sono stati intervistati alcuni operatori della cappellania, ai quali sono state poste le seguenti domande: nel vostro servizio come assistenti spirituali, vi è capitato di accompagnare persone appartenenti ad altre religioni? Come vi siete relazionati con loro? Quali difficoltà o punti di forza avete riscontrato in queste situazioni?[51]

Dalle narrazioni raccolte emerge con ricorrenza un aspetto fondamentale: il primo elemento che rende possibile l'instaurarsi di una relazione con persone di diversa appartenenza religiosa non è il contenuto dottrinale, né la condivisione di un linguaggio liturgico, ma piuttosto la qualità dell'approccio umano.

Gli operatori sottolineano che, nel contesto di malattia e sofferenza, ciò che viene immediatamente riconosciuto e accolto è l'attitudine empatica, la delicatezza dell'ingresso in stanza, la capacità di sostare in silenzio o di offrire ascolto senza invadenza. In diverse situazioni, la sola presenza silenziosa ha consentito l'avvio di un legame con pazienti inizialmente diffidenti o culturalmente distanti. Alcuni hanno raccontato, ad esempio, che pazienti musulmani, mostrando inizialmente un atteggiamento di chiusura, hanno poi accolto con gratitudine la vicinanza dell'operatore, fino a chiedere spontaneamente una preghiera; tale richiesta, pur senza condividere la forma liturgica e confessionale, configura un'esperienza di accompagnamento spirituale non rituale, ma relazionale. Proprio questa dimensione relazionale, intesa come "prima cura" offerta al malato, sembra costituire la soglia più autentica per un incontro interreligioso in ambito ospedaliero.

---

[51] Per le testimonianze oggetto di studio si rimanda all'Appendice.

In più di un'occasione, operatori laici hanno riferito episodi nei quali, pur non facendo alcun riferimento esplicito alla religione, la relazione instaurata è stata riconosciuta dai pazienti come spiritualmente significativa.

In altri casi, è stata la richiesta di un gesto semplice, come un momento di silenzio o la possibilità di piangere senza essere interrotti, a rendere possibile un'autentica esperienza spirituale, non necessariamente ancorata a un linguaggio confessionale.

Accanto a questi momenti di apertura, gli operatori non hanno nascosto anche le difficoltà incontrate. Alcune barriere sono di natura linguistica, soprattutto nel caso di pazienti stranieri di recente immigrazione o di donne musulmane scarsamente alfabetizzate, talvolta accompagnate da un senso di vergogna o di esclusione che ne ostacola l'espressione. Altre difficoltà riguardano la percezione del ruolo dell'operatore religioso, che può essere interpretato, soprattutto da chi appartiene ad altre tradizioni, come una figura estranea e talvolta portatrice di un'identità simbolica percepita come non neutrale.

In alcuni casi, la presenza visibile della croce sul camice o la presentazione come "servizio religioso" ha suscitato reazioni di rifiuto, che hanno richiesto un ripensamento delle modalità di avvicinamento: è emerso allora il valore di un'introduzione più sobria, incentrata sull'ascolto e sull'accompagnamento, piuttosto che su un'identità confessionale esplicitata in apertura.

Un ulteriore elemento da considerare riguarda la preparazione degli operatori stessi. Le testimonianze evidenziano come il grado di consapevolezza interculturale e la competenza relazionale facciano la differenza nella qualità dell'interazione. Gli operatori che si sono formati, anche solo informalmente, all'ascolto attivo, alla gestione delle emozioni, alla consapevolezza delle dinamiche interculturali, sono risultati più capaci di accogliere la diversità, anche nei suoi aspetti più complessi.

In questo senso, la formazione promossa dalla Cappellania va oltre un semplice addestramento tecnico, configurandosi come un percorso volto a consolidare uno stile pastorale aperto, dialogico e sensibile alle differenze. Le giornate di studio comprendono interventi di relatori

esperti, l'ascolto di testimonianze dirette e la lettura di trascrizioni di accompagnamenti spirituali, offrendo agli operatori l'opportunità di confrontarsi con situazioni reali e di riflettere sulle proprie pratiche. Particolare attenzione è riservata allo sviluppo delle competenze relazionali e di counseling, alla gestione di questioni delicate come quelle bioetiche e alla capacità di sostare accanto al malato con ascolto empatico, rispettando silenzi, paure e bisogni spirituali.

Un tratto trasversale delle esperienze raccontate è la consapevolezza che, nel contesto ospedaliero, l'identità religiosa non è mai un dato fisso o puramente culturale, ma piuttosto una componente dinamica, che può emergere o rimanere in ombra a seconda della situazione, dello stato emotivo, della fase della malattia. In tal senso, la spiritualità è intesa dagli operatori come uno spazio più ampio della sola appartenenza confessionale, un luogo interiore in cui si articolano le domande ultime, i valori profondi, le relazioni significative. Anche per questo, la cura spirituale non può essere né imposta né automatica, ma si costruisce con gradualità e rispetto, adattandosi alla storia unica di ciascun paziente.

Alla luce del percorso sin qui tracciato, che ha evidenziato il quadro istituzionale di riferimento, la configurazione operativa della Cappellania e la ricchezza relazionale delle esperienze vissute dagli operatori, emerge ora la necessità di volgere lo sguardo verso le zone di criticità, ovvero quei limiti e impedimenti che, pur all'interno di una dinamica generalmente positiva, continuano a ostacolare una piena interazione tra assistenti spirituali cattolici e pazienti musulmani.

Non si tratta di negare il valore delle prassi inclusive e dialogiche finora analizzate, quanto piuttosto di riconoscere che l'incontro tra identità religiose differenti è sempre anche il luogo di un confronto talvolta implicito ma profondo tra linguaggi, visioni dell'uomo, antropologie e concezioni della sofferenza.

È in questa prospettiva che si apre la seguente sezione, volta ad analizzare criticamente i principali fattori di difficoltà riscontrati nell'interazione tra operatori spirituali cristiani e pazienti musulmani all'interno del contesto clinico padovano.

## *7.3. Principali ostacoli all'interazione cattolico-musulmana*

### *a) La barriera linguistica*

La prima grande difficoltà che emerge dalle esperienze raccolte sul campo riguarda l'impossibilità, spesso radicale, di comunicare a causa della mancanza di una lingua condivisa. Nella pratica dell'accompagnamento spirituale, ci si trova a doversi confrontare con persone che parlano lingue diverse, come arabo, francese, inglese o rumeno. Questo limite non rappresenta soltanto un problema tecnico, ma costituisce un ostacolo profondo alla costruzione di una relazione significativa, poiché la funzione dell'assistente spirituale nella tradizione cattolica si fonda sull'ascolto empatico, sul dialogo e sull'uso della parola come strumento di prossimità.

Le testimonianze degli operatori ospedalieri sottolineano in modo ricorrente questa criticità. Maria Cristina, che svolge il proprio servizio nel reparto di ostetricia, descrive l'incontro con donne musulmane in termini di distanza insuperabile. La scena si ripete quasi ogni volta con modalità simili: la donna, spesso visibilmente provata e chiusa nel suo mondo culturale e familiare, indica il telefono e chiede che venga contattato il marito, quasi a voler immediatamente rimettere la comunicazione nelle mani di una figura maschile e di fiducia. In quella richiesta c'è non solo la difficoltà linguistica, ma anche una resistenza a relazionarsi con l'operatrice spirituale, donna e cattolica, percepita come estranea, forse anche inopportuna. Maria Cristina aggiunge con un certo sconforto che, nella maggior parte dei casi, la visita termina con un semplice saluto e l'uscita silenziosa dalla stanza, perché ogni tentativo di interazione risulta vano.

Lucia racconta una situazione simile: «Con alcuni non era possibile neanche il dialogo, perché non parlavano italiano», riferendosi in particolare a pazienti ortodossi e musulmani. Anche in questi casi, la visita si riduce a una presenza muta, senza possibilità di accoglienza reciproca o scambio autentico. L'assistente spirituale si ritrova così nella posizione paradossale di chi vuole offrire ascolto, ma non può nemmeno farsi capire.

Luciano aggiunge un ulteriore tassello importante a questo quadro. Spesso, dice, sono i bambini a parlare meglio dei genitori, ma in alcune occasioni persino loro vengono "silenziati" dalla madre, con un cenno che impedisce la risposta. È come se la lingua diventasse, in queste dinamiche, un presidio simbolico dell'identità: non parlare significa anche non esporsi, non rischiare, non lasciarsi toccare da un mondo altro. Dietro a questi silenzi forzati, si nasconde non solo un problema di comprensione linguistica, ma un'intera dimensione relazionale preclusa. L'operatore entra nella stanza con un'intenzione di cura, spesso carica di umanità, ma si scontra con un muro invisibile, fatto di diffidenza, disorientamento, incapacità di decifrare gesti e parole. Il paziente o il familiare si ritrova, a sua volta, privo di strumenti per comprendere chi ha davanti, spesso nel momento di massima fragilità.

La barriera linguistica si trasforma così in una distanza umana, in un'esperienza di solitudine reciproca. Da un lato l'operatore spirituale che fatica a svolgere il proprio servizio e ne esce, a volte, frustrato e svuotato; dall'altro il paziente straniero che non ha accesso a un aiuto spirituale o relazionale, anche quando ne avrebbe bisogno, anche quando magari ne sente il desiderio.

*b) La percezione dell'assistente religioso*

Una delle criticità più complesse nell'offerta di assistenza spirituale in ambito interreligioso riguarda la percezione ambigua della figura dell'assistente religioso cattolico.

Diverse testimonianze raccolte dagli operatori mostrano come la sola presenza dell'assistente possa generare diffidenza o chiusura, in particolare da parte di pazienti di fede musulmana, ma anche di persone agnostiche o dichiaratamente non credenti. Talvolta, la reazione è immediata e si manifesta già al primo contatto visivo, ancor prima di qualsiasi scambio verbale. Un simbolo come la croce può venire interpretato come marcatore di appartenenza esclusiva, generando un atteggiamento di difesa.

Alcuni operatori raccontano di percepire una tensione improvvisa nel momento della presentazione, come se la sola identificazione religiosa bastasse a suscitare disagio. Non si tratta sempre di ostilità esplicita, ma spesso di una chiusura gentile e composta, motivata dal timore di un discorso religioso inappropriato o di un'invasione dello spazio interiore. È come se la spiritualità, per alcuni pazienti, dovesse rimanere confinata alla sfera familiare o rituale, al riparo da mediazioni esterne.

Le reazioni variano: alcuni pazienti si irrigidiscono, altri si limitano a un silenzio che comunica distanza. Altri ancora, pur accogliendo inizialmente la visita per un equivoco di ruolo, ad esempio scambiando l'assistente per un medico, cambiano atteggiamento non appena si rendono conto della sua identità.

In questi casi, diventa cruciale il modo in cui l'operatore si presenta, la scelta delle parole, la capacità di adattarsi alla situazione. La diffidenza, infatti, non è necessariamente definitiva. Alcuni racconti testimoniano che, proprio partendo da un atteggiamento di sospetto, si è potuta costruire una relazione significativa grazie a un approccio rispettoso, non invadente, capace di ascolto autentico.

Marco riporta l'incontro con un giovane musulmano in profonda solitudine, inizialmente chiuso e diffidente. L'atteggiamento iniziale del ragazzo è di rabbia e sospetto, tanto da accusare l'operatore di essere invadente. Ma con il tempo, e senza forzature, l'ostilità si stempera e lascia spazio a una relazione silenziosa, fondata su uno sguardo umano condiviso. In quell'ascolto discreto, il ragazzo trova finalmente uno spazio dove poter respirare, anche senza parole.

La chiusura, dunque, non equivale all'assenza di spiritualità. Al contrario, molti pazienti musulmani mostrano una forte interiorità, ma preferiscono custodirla nel silenzio o nella ritualità personale. In alcuni casi, il rifiuto dell'incontro spirituale è una forma di protezione, non solo culturale ma anche affettiva, verso un modo proprio di vivere il rapporto con Dio. In altri, è il segno di un'ambiguità percepita nella proposta stessa: chi sei, cosa vuoi, perché sei qui? Domande non espresse apertamente, ma che l'operatore deve saper intercettare nei gesti, negli sguardi, nei silenzi.

Anche il contesto clinico influisce profondamente su queste dinamiche. La malattia, la sofferenza, il disagio emotivo portano spesso il paziente a concentrarsi sul presente, sulla propria fragilità, più che sull'appartenenza religiosa. In questi momenti, il bisogno primario è quello di essere accolti con umanità, al di là delle differenze di credo. Alcuni operatori raccontano che, nel tempo, anche pazienti inizialmente chiusi si sono lasciati avvicinare da una presenza discreta, silenziosa, capace di comunicare vicinanza senza parole. Una semplice sosta accanto al letto, uno sguardo attento, una presenza non giudicante possono diventare spazi spirituali inattesi, dove la cura passa attraverso i segni più umili della relazione.

Tuttavia, non tutti gli operatori si sentono sufficientemente formati per gestire queste situazioni. Alcuni, nel dubbio, preferiscono non entrare nelle stanze di pazienti di altra religione, temendo di disturbare o di non sapere come muoversi. Questa prudenza, se non accompagnata da una consapevolezza del proprio ruolo, rischia di trasformarsi in rinuncia.

*c) Le dinamiche familiari*

Un ulteriore aspetto problematico emerso nelle esperienze è legato alla struttura relazionale e familiare che caratterizza, in modo particolare, alcuni contesti culturali islamici. In questi casi, l'accesso alla persona malata non è mai diretto o scontato, ma mediato da figure familiari, quasi sempre maschili, che agiscono come filtri, interpreti e garanti della relazione. Questo tipo di mediazione può ostacolare fortemente l'incontro spirituale, trasformando l'interazione in una negoziazione di ruoli e spazi più che in un dialogo tra soggetti.

Come già accennato nella testimonianza di Maria Cristina, molte donne musulmane che incontra non iniziano nemmeno un dialogo, limitandosi a indicare il telefono e a ripetere la parola "marito", chiedendo che sia lui a gestire il contatto. La presenza dell'assistente spirituale, in quanto donna e cattolica, appare doppiamente estranea e questo impedisce non solo l'avvio di una relazione, ma persino una semplice

presentazione. Non si tratta di timidezza o di riservatezza momentanea, bensì di una comunicazione deliberatamente reindirizzata alla figura maschile, riconosciuta come unico interlocutore legittimato.

Luciano conferma questo quadro riportando diversi episodi in cui le donne musulmane non solo non parlano italiano, ma evitano ogni contatto diretto, lasciando che siano i mariti a interfacciarsi con l'operatore. In alcune situazioni, questi uomini si mostrano apertamente sospettosi, freddi, talvolta autoritari, e l'operatore si ritrova escluso da qualsiasi spazio relazionale, ridotto al ruolo di semplice spettatore o di visitatore percepito come inopportuno.

Anche nei racconti di Donatella emerge con chiarezza l'attenzione necessaria nel porsi in relazione con pazienti donne, soprattutto quando ci si trova davanti a una presenza maschile nella stanza. Pur non riferendosi specificamente a pazienti musulmani, sottolinea come la sua modalità di ingresso in una stanza sia sempre prudente, rispettosa, orientata a sondare il terreno relazionale prima di proporre qualsiasi gesto o parola.

Non mancano, però, esempi in cui queste dinamiche di chiusura si attenuano in presenza di situazioni di particolare fragilità. In alcune testimonianze, viene descritto come padri musulmani, rimasti da soli ad accudire i figli ricoverati, abbiano mostrato una disponibilità nuova all'incontro. Il lungo tempo trascorso in reparto, l'ansia per la salute dei figli, l'isolamento rispetto alla propria rete familiare e culturale sembrano aver reso più permeabili le barriere culturali e religiose, lasciando emergere il bisogno umano di conforto, ascolto, vicinanza.

Luciano, in particolare, racconta dell'incontro con un padre originario del Bangladesh, il cui figlio neonato era stato sottoposto a numerosi interventi. Il padre, solo in ospedale, privato del sostegno della moglie e dei parenti, accoglie con gratitudine ogni visita dell'operatore spirituale, trasformando quel tempo sospeso in un'occasione di confidenza e condivisione.

Queste testimonianze dimostrano come le dinamiche familiari e culturali possano talvolta trasformarsi in opportunità relazionali, se si ha la pazienza di sostare nel tempo dell'attesa e del rispetto. Tuttavia, non

si può ignorare che, in molti casi, l'accesso alla persona malata è condizionato da una rete di mediazioni e controlli che rendono fragile e incerta ogni forma di accompagnamento spirituale.

*d) L'assenza di figure e spazi religiosi adeguati*

Nel quotidiano della cura ospedaliera, quando si parla di assistenza spirituale, si dà spesso per scontato un modello organizzativo fondato sul cristianesimo cattolico, con figure, ruoli e rituali istituzionalmente riconosciuti: cappellani, celebrazioni eucaristiche, unzione degli infermi, segni sacramentali. Tuttavia, in un contesto sempre più segnato dalla presenza di pazienti di altre fedi si rivela con crescente evidenza una disparità strutturale nella possibilità di accesso a forme di cura spirituale "proprie".

Questa assenza si manifesta in diversi modi, spesso sottili, ma profondamente rilevanti. Gli operatori spirituali intervistati notano che i pazienti musulmani, pur vivendo spesso la malattia come esperienza densa di significati religiosi, non esprimono apertamente il desiderio di ricevere assistenza dal proprio riferimento di fede.

Paolo, ad esempio, osserva che molti di loro "non chiedono niente", come se non avessero aspettative o sapessero già che nessuno è stato previsto per loro. È un silenzio che non va confuso con disinteresse, ma che può essere letto come accettazione rassegnata di una condizione di marginalità spirituale.

Non esiste, di fatto, un servizio di cappellania islamica organizzato, né una figura riconosciuta all'interno dell'ospedale che possa essere chiamata al capezzale di un paziente, se non in casi eccezionali o su richiesta espressa della famiglia. Questa mancanza non è solo logistica, ma identitaria: rende invisibile un bisogno che, se non trova linguaggio o struttura, finisce per restare inascoltato.

Anche dal punto di vista degli spazi, emerge un vuoto evidente. La cappella cristiana è presente, visibile, segnalata. I luoghi dedicati alla preghiera o al raccoglimento per altri credenti, invece, o non esistono, o sono poco riconoscibili, non segnalati, non accessibili. Eppure, la

preghiera per il musulmano, anche in ospedale, è un atto centrale, da compiersi più volte al giorno, con un senso forte di dignità e rispetto. Alcuni pazienti riescono a ritagliarsi spazi di preghiera personali, magari in silenzio, ma si tratta di una pratica che avviene nell'invisibilità e spesso nella precarietà.

Nelle testimonianze degli operatori, questa assenza di riferimenti si traduce in un senso di disagio implicito: non sapere se è opportuno offrire una preghiera, non sapere se il paziente potrà ricevere visite da qualcuno della sua fede, non sapere come comportarsi davanti a un decesso o a un lutto. Luciano, ad esempio, riflette sulla difficoltà di accompagnare un paziente musulmano nei momenti terminali della vita, senza avere riferimenti certi su cosa sia desiderabile, possibile o conforme alla sua fede.

A fronte di ciò, l'operatore spirituale cattolico si trova spesso a occupare uno spazio che non sa se gli compete, tra il desiderio di offrire vicinanza umana e il timore di oltrepassare confini religiosi. Alcuni scelgono, per prudenza, di non entrare in relazione. Altri si affidano al buon senso, all'intuizione, alla capacità di leggere i segnali. In entrambi i casi, tuttavia, resta il senso di una responsabilità lasciata sospesa, e il bisogno, sempre più urgente, di una riflessione più ampia sul significato di una presenza religiosa nel tempo della pluralità.

## 8. Problemi aperti e orizzonti di ricerca

Le difficoltà emerse non si esauriscono in una serie di ostacoli contingenti, riconducibili a differenze culturali, linguistiche o di sensibilità religiosa. Esse pongono domande più profonde sul senso stesso della presenza cristiana nella cura, sull'identità dell'assistente spirituale e sul modo in cui la fede può e deve abitare i luoghi del limite, della sofferenza e della pluralità.

Abbiamo visto come il contesto sanitario sia oggi attraversato da un pluralismo sempre più evidente, che chiede agli operatori della pastorale non solo competenze relazionali e interculturali, ma soprattutto

una visione teologica capace di fondare e orientare l'agire pastorale nel rispetto delle differenze. Non basta l'empatia, né è sufficiente la buona volontà individuale: serve una riflessione ecclesiale matura, che illumini il valore e i limiti del dialogo, che dia forma a una presenza cristiana non invasiva ma autentica, capace di offrire senza imporsi, di ascoltare senza rinunciare alla propria identità.

Le esperienze raccolte parlano di barriere linguistiche, di diffidenze religiose, di ruoli familiari che limitano l'accesso alla persona, di un rifiuto che è spesso una forma di autodifesa. Ma, in controluce, rivelano anche una sete di riconoscimento, un bisogno di prossimità, un terreno comune che può essere abitato se si è disposti a lasciarsi trasformare dall'incontro. È proprio in queste tensioni, in queste attese e resistenze, che il dialogo interreligioso si mostra nella sua forma più reale e più fragile: non come strategia esterna, ma come atto pastorale radicato in una fede aperta.

Per questo motivo, il capitolo che segue si propone di ripercorrere i fondamenti teologico-magisteriali del dialogo interreligioso e della pastorale della salute, alla luce del Concilio Vaticano II e del magistero successivo. L'intento non è quello di offrire una semplice cornice dottrinale, ma di cercare in queste fonti una parola di orientamento, capace di sostenere il cammino degli operatori e di dare senso alle scelte quotidiane che si compiono accanto al letto del malato.

# 2
# DALLA SOFFERENZA ALLA CURA
## Prospettive bibliche e coraniche a confronto

### Premessa metodologica

L'ampio arco evolutivo e letterario dei libri che compongono la Bibbia rende impossibile una trattazione esaustiva, in poche pagine, di un tema complesso come quello della sofferenza. Pertanto, ci si limiterà a delineare le posizioni più emblematiche sull'argomento.

Per l'Antico Testamento, si prenderanno in esame la prospettiva narrativo-teologica della Genesi, la risposta orante dei Salmi, la sfida lacerante del libro di Giobbe e la figura del Servo sofferente in Isaia.

Per il Nuovo Testamento, il fulcro dell'analisi sarà la prassi e l'insegnamento di Gesù Cristo, per culminare in una rilettura teologica della sofferenza alla luce del mistero pasquale della Croce.

Questa disamina, sebbene necessariamente sommaria, è propedeutica alla lettura comparata che seguirà. Prima di confrontare le risposte concrete che Bibbia e Corano offrono di fronte alla sofferenza umana – nella forma della malattia, dell'emarginazione e del bisogno – è fondamentale comprenderne le radici teologiche. La visione biblica del dolore e del male, infatti, non è univoca ma si evolve dialetticamente, ponendo le basi per un agire divino e umano che è insieme guarigione, misericordia e accoglienza[1].

[1] Cf. R. Lattanzio, *Teologia dell'empatia. La partecipazione empatica del Dio trinitario alle sofferenze del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2025, 34-43.

## 1. Cenni sul problema della sofferenza nell'Antico Testamento

L'approccio dell'Antico Testamento al problema del male non è univoco, ma segue un'evoluzione dialettica che, partendo da una spiegazione teologica della sua origine, giunge a scandagliare il mistero di un dolore redentivo[2].

La prospettiva narrativo-teologica della Genesi inquadra il dolore come conseguenza diretta della rottura dell'alleanza originaria (Gen 3,16-19). Sebbene il testo ponga la sofferenza in relazione alla "misteriosa disobbedienza" dell'uomo, scagionando Dio dall'esserne la causa diretta, è indubbio che la sfida a Dio genera un rapporto conflittuale che si ripercuote nelle relazioni umane, divenendo essa stessa fonte di sofferenza. Tuttavia, il Dio biblico non è uno spettatore distante: la tradizione sapienziale ribadisce con forza che «Dio non ha creato la morte, e non gode per la rovina dei viventi» (Sap 1,13). Al contrario, la sollecitudine divina, manifestata nel rivestire Adamo ed Eva (Gen 3,21), e la memoria fondante di Israele – l'esperienza della liberazione dalla sofferenza in Egitto (Sal 22,5-6; Dt 6,21) – attestano un Dio compassionevole e vicino[3].

Da queste premesse emergono due poli dialettici della reazione alla sofferenza. Da un lato, la risposta orante dei Salmi trasforma il grido del sofferente in preghiera. L'orante, in situazioni di angoscia psico-sociale o di malattia, affronta il terrore dell'abbandono divino con domande lancinanti: «Perché, Signore?», «Fino a quando?» (Sal 22,2; 13,2-3). La sua supplica, come nel Salmo 28,1 («se tu non mi parli, io sono come

---

[2] Sul tema della sofferenza nella Bibbia esiste un'ampia letteratura; per ulteriori sviluppi si rinvia ai testi citati di seguito. H. Simian-Yofre, *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio. Nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente antico*, Città Nuova, Roma 2006; C. Ciriello-A.M. Lupo, *La mistica della sofferenza. Itinerario biblico-spirituale per ri-definire il volto di Dio e dell'uomo*, Messaggero, Padova 2024; G. Cappelletto, *Giobbe. Incontrarsi con Dio nella sofferenza*, Messaggero, Padova 2015; G. Gutiérrez, *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Queriniana, Brescia 2018[4].

[3] Cf. B. Moriconi, *Modelli biblici*, in G. Cinà-E. Locci-C. Rocchetta-L. Sandrin (curr.), *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, Edizioni Camilliane, Torino 1997, 732-739.

chi scende nella fossa»), rivela che il cuore della richiesta non è tanto la guarigione fisica, quanto la certezza della presenza di Dio: «Non nascondermi il tuo volto» (Sal 27,9). Dall'altro lato, il libro di Giobbe smonta radicalmente ogni teologia retributiva semplice. La sofferenza del giusto costringe a un superamento della religiosità basata sul merito e sulla rassegnazione (Gb 1,21; 2,10) verso un'esperienza di fede più matura. La risposta di Dio dal turbine (Gb 38-41) non è una spiegazione razionale, ma un invito a un'intimità misteriosa che, da sola, basta a pacificare Giobbe, portandolo a una confessione di fede trasformata: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono» (Gb 42,5)[4].

Questa evoluzione culmina nella figura del Servo sofferente in Isaia, che introduce una prospettiva rivoluzionaria. La sofferenza, innocente e liberamente accettata, non è più solo una punizione o un mistero incomprensibile, ma assume un valore vicario e redentivo per la collettività. Le affermazioni del quarto canto sono inequivocabili: «Egli è stato trafitto per le nostre colpe, schiacciato per le nostre iniquità. [...] per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (Is 53,5).

Questa figura, insieme a quella del profeta perseguitato Geremia, la cui missione si traduce in un'autentica via dolorosa (Ger 11,19; 20,7-18), prepara il terreno per una comprensione della sofferenza come possibile partecipazione solidale e mediatrice all'opera stessa di Dio[5].

## 2. Il Nuovo Testamento e la svolta dell'incarnazione

Se nell'Antico Testamento la riflessione è prevalentemente sapienziale, il Nuovo Testamento opera un capovolgimento di prospettiva centrato sul mistero dell'incarnazione. I sofferenti, da figure spesso ai margini della riflessione religiosa, diventano i destinatari privilegiati

---

[4] Cf. Id., *Giobbe. Il peso della sofferenza, la forza della fede*, Edizioni Camilliane, Torino 2001, 53-64.

[5] Cf. G. Helewa, *Il soffrire umano nell'Antico Testamento. Pensiero ed esperienza*, in B. Moriconi (cur.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 2001, 891-916.

della missione di Gesù, il quale ne fa la verifica dell'autenticità della fede del discepolo.

Gesù sposta definitivamente l'asse della riflessione dall'origine del male alla sua sconfitta. Alla domanda retributiva dei discepoli sul cieco nato («Chi ha peccato?»), risponde categoricamente: «Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché in lui si manifestino le opere di Dio» (Gv 9,2-3). Rifiutando ogni tipo di speculazione, Gesù orienta l'attenzione dalla ricerca di una causa della sofferenza a come poter trasformarla in occasione per manifestare le "opere di Dio"[6]. Questo approccio non è accessorio, ma costitutivo della sua identità di Salvatore, che assimila i peccatori a malati bisognosi del medico (Mc 2,17).

Dopo la risurrezione, questo mandato di guarigione viene conferito alla Chiesa (Mt 10,8), diventando un atto comunitario e liturgico, come attesta l'unzione degli infermi (Gc 5,14-15). La parabola del Buon Samaritano (Lc 10,25-37) e l'allegoria del Giudizio finale (Mt 25,31-46) elevano infine la cura del sofferente a criterio supremo di salvezza[7].

Il punto di svolta definitivo è la Croce. Il messaggio cristiano non è un semplice insegnamento, ma l'annuncio che il Figlio di Dio ha percorso fino in fondo le strade della sofferenza umana, dal tradimento all'abbandono (Mc 15,34). Egli è così il sommo sacerdote che può compatire le nostre infermità, essendo stato «messo alla prova in ogni cosa come noi» (Eb 4,15). Il conforto del credente non scaturisce più dalla rassegnazione, ma dalla solidarietà del Figlio incarnato (Fil 2,6-7).

Alla luce del Crocifisso-Risorto, la sofferenza assume un nuovo significato nella *sequela Christi*. L'invito a prendere la propria croce (Lc 9,23) non è un'esaltazione masochistica del dolore, ma la possibilità di vivere ogni prova in comunione con Lui[8].

---

[6] Cf. B. Moriconi, *Né lui ha peccato, né i suoi genitori. Malattia e colpa nella Bibbia*, in L. Sandrin (cur.), *"Che cosa ho fatto di male?". Malattia e senso di colpa*, Edizioni Camilliane, Torino 1999, 29-44.

[7] Cf. C. Vendrame, *La cura dei malati nel Nuovo Testamento*, Edizioni Camilliane, Torino 2001, 37.

[8] Cf. J. Moltmann, *Il Dio crocifisso: la croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973.

In questa unione, il dolore personale si inserisce nella tensione redentiva della creazione che «geme» (Rm 8,22), ma con una speranza certa. Paolo giunge a parlare di «completare nella propria carne quello che manca ai patimenti di Cristo» (Col 1,24), non per aggiungere all'opera redentiva, unica e sufficiente, ma per esprimere la partecipazione alle tribolazioni del suo Corpo mistico, la Chiesa. In questa prospettiva, la sofferenza per la testimonianza al Vangelo (Mt 5,11-12) diventa un "patire per" Cristo, segno di appartenenza e fonte di gioia[9].

È su questo sfondo biblico completo – che dall'enigma del dolore nell'Antico Testamento giunge alla sua trasfigurazione nel mistero pasquale – che si potrà sviluppare una lettura comparata con il Corano per verificare convergenze e divergenze nelle risposte concrete che le due esperienze religiose offrono al sofferente.

## 3. Bibbia e Corano: cenni di una lettura comparata

Nelle rispettive tradizioni religiose, Bibbia e Corano sono riconosciuti come testi fondativi che rimandano alla rivelazione di Dio; tuttavia, il modo in cui tale rivelazione è concepita, mediata e normativamente trasmessa presenta differenze teologiche decisive.

Nell'islam il Corano è inteso come la Parola divina diretta, increata ed eterna, custodita presso Dio e rivelata agli uomini attraverso il *waḥy*, concepito anche come *tanzīl*, ossia "discesa", in lingua araba. Questa rivelazione ha trovato il suo compimento definitivo nella persona di Muhammad, riconosciuto come il sigillo dei profeti, ed è considerata perfettamente conservata, inimitabile e valida per ogni tempo e per ogni essere umano[10].

---

[9] Cf. B. Moriconi, *Il dolore dell'umanità nel dolore del Figlio di Dio. La sofferenza alla luce del Vangelo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2011, 80-86.

[10] Cf. M. Borrmans, *ABC per capire i musulmani*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2007, 20-26.

Nel cristianesimo, invece, la rivelazione non coincide in senso stretto con un testo scritto. Essa trova il suo centro ultimo e definitivo in una persona: Gesù Cristo, il Verbo eterno del Padre, consustanziale a Lui nella Trinità e incarnato nella storia per la salvezza dell'umanità. La Bibbia, articolata in Antico e Nuovo Testamento, è pertanto intesa come testimonianza ispirata e normativa della parola di Dio, ma non come la Parola stessa in senso assoluto. Per questa ragione il cristianesimo non ammette ulteriori rivelazioni pubbliche dopo Cristo e non pone Bibbia e Corano sullo stesso piano epistemologico: il vero parallelo cristiano del Corano, inteso come parola di Dio, non è la Scrittura, bensì Cristo stesso.

Questa diversa concezione della rivelazione si riflette anche nella struttura e nella formazione dei testi sacri. Il Corano si presenta come un unico libro, rivelato progressivamente in differenti contesti, ma definitivamente comunicato a Muhammad e fissato in forma scritta pochi decenni dopo la sua morte. La Bibbia cristiana, al contrario, è una raccolta di settantatré libri redatti in epoche, luoghi e contesti storici differenti, in tre lingue principali, da autori umani che la tradizione cristiana riconosce come veri autori ispirati da Dio[11]. Ne deriva una differente comprensione del rapporto tra divino e umano nella Scrittura: mentre nel Corano l'origine divina del testo è immediata e diretta, nella Bibbia la parola di Dio si esprime attraverso mediazioni storiche, culturali e linguistiche che fanno parte integrante del messaggio rivelato.

Anche dal punto di vista contenutistico emergono differenze significative. Il Corano presenta tratti che lo avvicinano, per certi aspetti, alla letteratura sapienziale biblica, soprattutto per la scarsa presenza di coordinate storico-geografiche e per il forte riferimento alla creazione come luogo privilegiato della manifestazione divina. Dio, creatore di tutte le cose, ha impresso nel creato un ordine e dei segni che consentono all'essere umano di riconoscerlo e di orientare la propria esistenza secondo la Sua volontà. Il messaggio coranico, pur essendo rivelato in lingua araba, è concepito come universale e valido per ogni tempo e

[11] Cf. M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2020, 3-13.

luogo: ogni persona è chiamata a riconoscere l'unicità di Dio e a rinnovare il patto primordiale stabilito all'origine dell'umanità[12].

La Bibbia, invece, è profondamente radicata nella storia. L'Antico Testamento narra la vicenda concreta del popolo d'Israele, mentre il Nuovo Testamento colloca la rivelazione in coordinate spazio-temporali precise, poiché il suo culmine è rappresentato dall'incarnazione storica di Gesù di Nazaret. La rivelazione biblica si sviluppa come "storia della salvezza", ossia come un progressivo avvicinamento di Dio all'uomo che, dalla creazione, attraversa le alleanze e le promesse, fino al loro compimento escatologico, quando Dio sarà tutto in tutti.

Nonostante tali differenze, il Corano intrattiene un rapporto complesso e articolato con le Scritture bibliche, alle quali fa frequenti riferimenti attraverso personaggi e narrazioni comuni. La maggior parte dei profeti riconosciuti dall'islam porta nomi biblici e numerosi episodi coranici richiamano racconti presenti nella Bibbia, come la creazione, le vicende di Abramo e di Mosè, l'annunciazione a Maria e alcuni miracoli attribuiti a Gesù[13]. Questo legame non è spiegabile unicamente dalla posteriorità cronologica del Corano, ma riflette una precisa visione teologica: secondo l'islam, la Torah, i Salmi e il Vangelo costituiscono precedenti manifestazioni dell'unica rivelazione divina, culminata nel Corano, che si presenta come loro conferma definitiva. Ebrei e cristiani non condividono tale interpretazione, e nel corso della storia ciò ha generato polemiche e accuse reciproche di alterazione dei testi sacri; tuttavia, il dialogo interreligioso contemporaneo tende sempre più a riconoscere la legittimità dei diversi presupposti teologici come base per un confronto autentico.

Un punto di riferimento comune alle tre grandi religioni monoteistiche è la figura di Abramo, riconosciuto come padre dei credenti. Nel Corano egli è presentato come il modello del vero monoteista e del perfetto sottomesso a Dio: colui che giunge alla fede attraverso la ragione, proclama l'unicità divina al suo popolo, subisce persecuzioni e

---

[12] Cf. *Ibid*, 14-36.

[13] Cf. Borrmans, *Orientamenti*, cit., 15-45.

fonda una comunità interamente orientata alla volontà di Dio. Abramo non è né ebreo né cristiano, poiché precede entrambe le tradizioni, ed è descritto come autentico *ḥanīf* e "amico di Dio"; la *umma* islamica si riconosce come continuazione della comunità di fede che ha in lui la propria origine[14].

Nel cristianesimo, invece, Abramo non è considerato profeta, ma patriarca della promessa: colui che ha creduto alla parola di Dio oltre ogni speranza umana. La benedizione universale promessa alla sua discendenza precede l'alleanza mosaica e trova il suo compimento in Cristo e in tutti coloro che, come Abramo, credono alla parola di Dio. Questa comune radice, pur interpretata in modo differente, costituisce oggi un terreno significativo di incontro e di dialogo, come attestano anche iniziative simboliche contemporanee volte a promuovere la convivenza tra le religioni abramitiche[15].

Le figure di Gesù e di Maria rappresentano infine un ambito privilegiato di confronto teologico tra cristianesimo e islam, nel quale emergono al tempo stesso convergenze rilevanti e divergenze decisive. Per la fede cristiana Gesù è il Figlio di Dio incarnato, il Verbo eterno fatto uomo e il Messia Salvatore, mentre Maria è venerata come Madre di Dio. Nell'islam Gesù è onorato come profeta eminente, confermato da segni e miracoli, ma non è riconosciuto come Dio né come Figlio di Dio; di conseguenza, Maria è venerata come madre di Gesù, alla quale il Corano la lega costantemente[16].

Maria occupa tuttavia un posto di assoluto rilievo nel testo coranico: è l'unica donna menzionata per nome, è destinataria di numerosi versetti e le è dedicata un'intera sura. Ella è descritta come donna eletta, vergine, consacrata a Dio fin dalla nascita, modello di fede, di purezza e di totale sottomissione alla volontà divina. Anche Gesù riceve nel Corano titoli che trovano corrispondenze nel Nuovo Testamento, quali Messia,

---

[14] Cf. C. Monge, *Per una teologia dell'ospitalità. Viaggi nelle tre religioni abramitiche alle radici di una spiritualità dell'accoglienza*, Terra Santa Edizioni, Milano 2013, 198-205.

[15] Cf. *ibid.*, 194-196.

[16] Cf. G. Gäde, *Molte religioni, quale verità? Un nuovo sguardo sulle religioni non cristiane* (GdT 467), Queriniana, Brescia 2025, 177.

Parola e Spirito proveniente da Dio; tuttavia, tali qualifiche assumono un significato diverso rispetto alla teologia cristiana e devono essere comprese all'interno della visione islamica della profezia.

Il confronto su queste figure, centrali per entrambe le tradizioni, costituisce un nodo fondamentale per la riflessione teologica e per una pastorale del dialogo capace di coniugare chiarezza dottrinale e rispetto reciproco, senza annullare le differenze, ma comprendendole e valorizzandole in un orizzonte di autentica conoscenza reciproca[17].

### *3.1. Cenni sulla concezione di Dio nel Corano*

Il Corano proclama un monoteismo rigoroso, la cui professione dell'unicità divina è costantemente riaffermata nel testo sacro. In tale prospettiva, esso respinge con fermezza le dottrine cristiane della Trinità e della cristologia. Emblematico è, in tal senso, il versetto: «Credete dunque in Dio e nei Suoi Messaggeri e non dite "Tre". Basta! E sarà meglio per voi. Perché Dio è un Dio solo, troppo glorioso e alto per avere un figlio! Avrebbe un figlio? Gloria a Lui!» (Cor 4,171).

La professione cristiana della figliolanza divina di Gesù è pertanto considerata come una forma di "associazione" (*shirk*) a Dio, che dal punto di vista coranico costituisce un peccato grave e imperdonabile, poiché compromette l'assoluta unicità divina.

Il versetto coranico 5,116 consente inoltre di cogliere come il Corano interpreti la dottrina trinitaria cristiana: «E quando Dio disse: "O Gesù figlio di Maria! Sei tu che hai detto agli uomini prendete me e mia madre come dèi oltre a Dio?"». In questo modo, tuttavia, il Corano non sembra respingere la dottrina cristiana ortodossa della Trinità così come formulata dai concili, quanto piuttosto insinuare che i cristiani abbiano associato a Dio Gesù e Maria come ulteriori divinità, dando luogo a una concezione sostanzialmente triteistica[18]. Esso non prende quindi direttamente di

---

[17] Cf. F. Masciotti, *Sul dialogo. Verso una dimensione interculturale*, Cittadella Editrice, Assisi (Pg) 2025, 118.

[18] Cf. Gäde, *Molte religioni*, cit., 177-178.

mira la dottrina trinitaria nella sua formulazione teologica classica, ma respinge, a ragione, una fede che apparirebbe come triteista.

La concezione islamica di Dio differisce certamente da quella trinitaria cristiana; tuttavia, parlare di un Dio diverso risulterebbe improprio. Il Corano stesso afferma che il Dio che esso annuncia coincide con quello della «gente della Scrittura», ossia ebrei e cristiani: «Il nostro e il vostro Dio non sono che un Dio solo» (Cor 29,46), vale a dire un unico e medesimo Dio. Se si sostenesse che si tratta di divinità differenti, si dovrebbe allora imputare anche al giudaismo postbiblico l'adorazione di un Dio diverso da quello di Gesù Cristo. Nella concezione cristiana, infatti, è proprio il Dio di Israele a essere il Dio e il Padre di Gesù. Ci si può quindi domandare se, in una prospettiva interiorista, si possa analogamente affermare che anche il Dio del Corano sia il Dio e il Padre di Gesù Cristo[19].

Il Concilio Vaticano II conferma l'identità tra il Dio coranico e quello biblico. Nella costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* si afferma in modo inequivocabile: «Ma il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in particolare i musulmani, i quali, professando di avere la fede di Abramo, adorano con noi [*nobiscum*] un Dio unico, misericordioso che giudicherà gli uomini nel giorno finale» (LG 16).

In questo passaggio si sostiene addirittura che i musulmani adorino Dio «con noi», quasi a indicare una comune direzione dell'atto di culto. Resta tuttavia aperta la questione se tale espressione vada intesa nel senso di "con noi" oppure "come noi". La risposta a questo interrogativo risulta determinante per stabilire se sia lecito a cristiani e musulmani riunirsi anche in una preghiera comune. Il concilio, tuttavia, appare convinto che cristiani e musulmani, nella preghiera, si rivolgano al medesimo Dio.

A questo proposito, viene richiamata anche una lettera di papa Gregorio VII al re musulmano Anazir di Mauritania, datata 1076 (cf. *Nostra aetate* 3,1 nota 5). In essa il pontefice ringrazia il sovrano per il trattamento tollerante e rispettoso riservato ai cristiani nel suo regno

---

[19] Cf. *ibid.*, 182.

e scrive: «Noi crediamo e confessiamo un solo Dio, anche se in modo diverso, ogni giorno lo lodiamo e veneriamo come Creatore dei secoli e governatore di questo mondo»[20]. Tale testimonianza dimostra che, nella storia del cristianesimo, non è sempre prevalso un atteggiamento esclusivamente ostile nei confronti dell'islam. Durante la sua visita ad Ankara nel 2006, papa Benedetto XVI ha citato questo passo della lettera del suo predecessore medievale «come esempio del rispetto fraterno con cui cristiani e musulmani possono operare insieme»[21]. Entrambe le religioni – insieme all'ebraismo – costituiscono, pur nella diversità delle loro formulazioni teologiche, una testimonianza eloquente dell'unico Dio in un mondo che, in apparenza, sembra averlo abbandonato[22].

### *3.2. Metodologia adottata*

Alla luce delle considerazioni precedenti sul rapporto tra Bibbia e Corano e sulla concezione di Dio nel Corano, si rende ora necessario esplicitare il metodo con cui verranno messi in dialogo i testi delle due tradizioni. Le differenze teologiche evidenziate – in particolare circa la natura della rivelazione, il rapporto tra Parola e persona, e la comprensione dell'unicità divina – non costituiscono un ostacolo all'analisi comparativa, ma ne rappresentano piuttosto il presupposto imprescindibile. Solo a partire da una chiara consapevolezza delle rispettive identità teologiche è possibile evitare sia il sincretismo sia una sterile contrapposizione.

L'approccio adottato in questa sezione non è di tipo dogmatico-sistematico, né intende valutare la verità interna delle affermazioni di fede delle due religioni. Esso si colloca piuttosto in una prospettiva teologico-pastorale, orientata a cogliere come le diverse concezioni di Dio e

---

[20] Gregorio VII, *Lettera 21 al re di Mauritania Anazir*, *Patrologia Latina* 148, col. 451A.

[21] Benedetto XVI, *Discorso al Presidente del Direttorato per gli Affari Religiosi (Diyanet) ad Ankara in Turchia*, 28 novembre 2006, *https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061128_pres-religious-affairs.html* (accesso 14.1.2026).

[22] Cf. Gäde, *Molte religioni*, cit., 184.

della rivelazione si traducano in pratiche concrete di cura, di relazione e di responsabilità verso l'altro, in particolare verso chi si trova in una condizione di vulnerabilità. In questo senso, il confronto tra Bibbia e Corano non verte primariamente su ciò che divide le due tradizioni sul piano dottrinale, ma su come esse plasmano l'agire credente di fronte alla malattia, alla sofferenza e all'incontro con il debole.

Il metodo seguito è quindi tematico e intertestuale. A partire da alcuni testi biblici e coranici, scelti per la loro rilevanza teologica e pastorale, si analizzano tre assiomi operativi fondamentali per una pastorale della salute in contesto interculturale: la guarigione come dono divino che investe la persona nella sua totalità, la misericordia come principio che anima l'agire credente e l'accoglienza come virtù che rende possibile l'incontro con l'Altro nella sua vulnerabilità. Questi assiomi non sono assunti come categorie astratte o neutrali, ma come espressioni di una visione dell'uomo e di Dio radicata nelle rispettive Scritture.

In questa prospettiva, la differente comprensione della rivelazione – testuale e normativa nell'islam, personale e cristologica nel cristianesimo – non viene sospesa, ma lasciata emergere come chiave interpretativa dei testi analizzati. Così, la guarigione, la misericordia e l'accoglienza appaiono non soltanto come valori condivisibili, ma come luoghi teologici nei quali si manifestano, in modo distinto, la sovranità misericordiosa di Dio nel Corano e l'agire salvifico di Dio nella persona di Cristo nel Vangelo.

L'obiettivo dell'analisi non è dunque l'appianamento delle differenze dottrinali, né la costruzione di una presunta etica religiosa comune sganciata dalle fonti. Piuttosto, essa mira a individuare un terreno realmente fecondo per l'incontro e il servizio concreto, in cui cristiani e musulmani, pur partendo da presupposti teologici differenti, possano riconoscere motivazioni profonde e coerenti per un agire condiviso nel campo della cura e della solidarietà. È in questa tensione tra fedeltà alla propria tradizione e apertura all'altro che si colloca il dialogo teologico-pastorale proposto nelle pagine che seguono[23].

---

[23] Per lo sviluppo dei paragrafi si fa riferimento ai seguenti commentari biblici: G. Barbaglio, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare* (La Bibbia nella storia), Dehoniane,

### *3.3. Cenni su cura e guarigione (Mc 2,1-12 e Cor 26,80)*

Il tema della cura e della guarigione costituisce un terreno di confronto teologicamente significativo tra il cristianesimo e l'islam. Entrambe le Scritture riconoscono Dio come l'origine prima della salute e della malattia, ma lo fanno all'interno di quadri dottrinali distinti, che riflettono due differenti prospettive sul rapporto tra Dio, l'uomo e la salvezza.

Nel Vangelo di Marco (2,1-12), il racconto della guarigione del paralitico offre una visione cristologica profondamente integrata. Dinanzi alla fede degli astanti, Gesù pronuncia parole che vanno oltre la semplice sfera fisica: «Figlio, ti sono perdonati i peccati» (Mc 2,5). Questa dichiarazione suscita immediatamente la contestazione degli scribi: «Chi può perdonare i peccati, se non Dio solo?» (Mc 2,7). È proprio su questo punto che si gioca la portata del segno: la successiva guarigione fisica («Alzati, prendi la tua barella e va' a casa tua», Mc 2,11) non è un gesto isolato, ma la conferma tangibile dell'autorità divina di Gesù. Il miracolo corporeo si configura come *sēmeion* apologetico, segno che manifesta la realtà invisibile del perdono e rivela l'identità di Cristo come Figlio di Dio. In tal senso, la guarigione non ha valore soltanto terapeutico, ma è subordinata a una rivelazione di identità: in Gesù, il Regno di Dio irrompe con un potere che riconcilia l'uomo con Dio nella sua totalità, spirito e corpo.

Il Corano, in maniera analoga ma teologicamente differente, presenta Dio come il Guaritore per eccellenza. Nella sura 26, *Ash-Shu'arā'* (I Poeti), al versetto 80, la voce di Abramo proclama: «*Wa 'idhā mariḍtu fahuwa yashfīni*» («E quando sono malato, è Lui che mi guarisce»). Questa affermazione è un cardine del monoteismo islamico (*tawḥīd*):

---

Bologna 1999[2]; K. Berger, *Commentario al Nuovo Testamento. I. Vangeli e Atti degli apostoli*, Queriniana, Brescia 2014; A.J. Levoratti, *Atti degli Apostoli, lettere di Paolo*, Borla, Roma 2006. Al di là dei testi menzionati, numerose informazioni di natura storica, esegetica e letteraria di seguito esposte trovano origine da materiale didattico frutto delle lezioni frequentate nel corso istituzionale e di licenza presso la Facoltà di Padova. Per quanto concerne i commenti al Corano si fa riferimento a: L.M. Ammar (cur.), *Il Corano*, Rizzoli, Milano 2022.

ogni evento della vita umana, inclusa la malattia e la guarigione, è inscritto nella sovranità assoluta di Allah. L'uomo non dispone di poteri autonomi, ma vive costantemente in una condizione di dipendenza e di affidamento. La guarigione non passa attraverso la mediazione di una figura con autorità salvifica, ma è atto diretto della misericordia divina (*raḥma*). Ciò non esclude, nella tradizione islamica successiva, la ricerca dei mezzi terapeutici, che vengono interpretati come strumenti provvidenziali (*qadar*) predisposti da Dio per il bene dell'uomo[24].

Il confronto tra i due testi mette in luce non soltanto divergenze teologiche, ma anche differenti prospettive antropologiche. Nel Vangelo, la guarigione è inscritta in una dinamica che parte dal perdono: la vera radice del male è la rottura della relazione con Dio, e la malattia fisica diventa lo spazio in cui Cristo manifesta la pienezza della riconciliazione. L'uomo è visto nella sua unità spirituale e corporea, e la guarigione non è mai fine a sé stessa, ma segno sacramentale del Regno che si rende presente. Nel Corano, invece, la malattia e la guarigione sono paradigmi dell'esistenza creaturale: Abramo, riconoscendo che è Dio a guarire, esprime la radicale dipendenza dell'uomo dal suo Signore, in un atteggiamento che si traduce in *islām*, sottomissione fiduciosa. L'esperienza della malattia non è occasione per rivelare un'identità cristologica, ma per riaffermare la verità del *tawḥīd*, ossia l'unicità e la centralità di Dio in ogni circostanza[25].

Da ciò emergono due modelli complementari e divergenti: nel Vangelo la guarigione è il segno di una salvezza che si compie nella persona di Cristo, nella sua autorità di perdonare i peccati e ricapitolare l'uomo nella comunione con Dio; nel Corano, essa è la conferma della condizione creaturale dell'uomo, che trova senso e speranza solo nell'abbandono fiducioso al Dio unico. Tuttavia, in entrambe le Scritture la malattia non è ridotta a un fenomeno puramente biologico o meccanicistico: essa diventa esperienza teologica, spazio in cui

---

[24] Cf. J.M. Abd-el-Jalil, *Testimone del Corano e del Vangelo*, a cura di M. Borrmans, Jaca Book, Milano 2006, 63.

[25] Cf. Campanini, *Il Corano*, cit., 46-59.

l'uomo riscopre la propria relazione con il divino, sia come accoglienza del dono redentivo di Cristo, sia come affidamento alla misericordia e alla sovranità di Allah.

### *3.4. Cenni su misericordia e compassione (Mt 25,31-46 e Cor 21,107; 3,134)*

La misericordia costituisce una delle categorie più centrali e universali sia nel cristianesimo sia nell'islam, ma viene articolata entro cornici teologiche differenti, che plasmano in modo specifico l'immagine di Dio e l'etica del credente.

Nel Corano, la misericordia è il primo e più ricorrente degli attributi divini. I due nomi *al-Raḥmān* e *al-Raḥīm* ("il Compassionevole, il Misericordioso") aprono quasi tutte le sure e definiscono la relazione originaria tra Allah e il creato. Il messaggio profetico stesso è descritto come pura espressione di misericordia universale: «E non ti abbiamo mandato [o Muḥammad] se non come misericordia per i mondi» (Cor 21,107). La misericordia non è dunque una qualità accessoria, ma la cifra della rivelazione e il fondamento del rapporto tra Dio e la creazione[26].

Anche il cristianesimo riconosce Dio come fonte di misericordia, ma la sua espressione culmina nell'incarnazione: Cristo stesso è la misericordia fatta carne, in cui l'amore divino prende volto umano e diventa incontrabile nella storia.

L'etica che discende da questo attributo è, nelle due tradizioni, centrale e vincolante. Nel Corano, il credente è chiamato a riflettere nella propria vita la qualità misericordiosa di Dio. Il versetto di Cor 3,134 invita a praticare la clemenza, il dominio di sé e il perdono, ricordando che chi esercita misericordia viene ricompensato dal Signore «con una misericordia che viene da Lui e con un compiacimento». L'agire misericordioso diventa così imitazione simbolica dell'agire divino.

Nel cristianesimo, la misericordia non è soltanto un dovere etico, ma la modalità concreta nella quale il credente incontra Cristo. Visitare il

---

[26] Cf. Abd-el-Jalil, *Testimone del Corano*, cit., 142.

malato, sfamare l'affamato o accogliere il forestiero significa non semplicemente compiere un'opera buona, ma riconoscere il volto del Figlio di Dio nel volto dell'altro. L'atto di compassione si trasfigura quindi in sacramento: diventa luogo in cui Dio si rende presente.

L'escatologia mostra con chiarezza la diversa logica delle due rivelazioni. In Mt 25,31-46, il Giudizio finale si fonda unicamente sulla misericordia esercitata verso i più piccoli: «ero malato e mi avete visitato» (Mt 25,36). La compassione diventa il criterio ultimo per l'accesso al Regno, perché coincide con l'accoglienza o il rifiuto di Cristo stesso.

Nel Corano, invece, la misericordia ha una funzione più direttamente retributiva: il credente misericordioso sperimenta la misericordia di Dio come ricompensa e compiacimento. Essa mantiene il carattere di riflesso etico della qualità divina, piuttosto che divenire incontro sacramentale con una Persona divina.

Si possono così delineare due prospettive: nel Vangelo, la misericordia è incarnata e cristocentrica, perché in essa si serve realmente Cristo; nel Corano, è teocentrica e cosmica, perché riflette l'attributo primario di Allah e modella il credente a immagine della compassione divina. Pur nella differenza, entrambe le tradizioni convergono nel riconoscere che la misericordia non è solo un sentimento, ma il principio fondamentale che definisce l'essere di Dio e orienta l'agire dell'uomo.

### *3.5. Accoglienza dello straniero e del debole (Eb 13,2 e Cor 2,177; 9,60)*

L'accoglienza dello straniero e la cura del debole costituiscono un terreno privilegiato per osservare come le due tradizioni rivelate fondino le proprie etiche sociali a partire da motivazioni teologiche profonde.

Nella Lettera agli Ebrei (13,2) leggiamo: «Non dimenticate l'ospitalità; alcuni, praticandola, senza saperlo hanno accolto degli angeli». L'esortazione non si limita a incoraggiare una virtù sociale, ma affonda le sue radici in una memoria teologica: l'episodio di Abramo e dei tre misteriosi ospiti (Gen 18), nei quali la tradizione giudaico-cristiana ha colto una manifestazione divina. L'ospitalità, dunque, è concepita come spazio epifanico: l'altro, il diverso, lo straniero non è semplicemente un

bisognoso da aiutare, ma un potenziale portatore di una rivelazione inattesa. Accogliere lo straniero significa aprirsi a un'irruzione di grazia che può trasfigurare la storia ordinaria. L'etica dell'accoglienza, in questo senso, diventa teologia della presenza: in colui che giunge da lontano, si cela la possibilità di incontrare Dio stesso.

Il Corano condivide la centralità dell'accoglienza, ma la colloca in una cornice differente: quella della giustizia (*birr*) e della purificazione legale. La sura 2, *al-Baqara*, al versetto 177, definisce la vera giustizia non nella mera osservanza rituale, ma nella capacità di «dare dei propri beni, per amore Suo, al parente, all'orfano, al povero, al viandante bisognoso (*ibn al-sabīl*)». La solidarietà con lo straniero non è dunque solo un gesto volontario, ma una dimensione costitutiva della rettitudine del credente.

Ancor più esplicita è la sura 9, *at-Tawba*, v. 60, che istituzionalizza questo dovere nel sistema della *zakāt*, l'elemosina legale, indicando il viandante tra i destinatari obbligatori. L'ospitalità e il sostegno allo straniero diventano quindi un diritto riconosciuto al bisognoso e un dovere imposto alla comunità credente. L'accoglienza non è facoltativa, ma inscritta nella logica della *sharīʿa* come espressione di giustizia sociale e come strumento di coesione della *umma*[27].

Dal confronto emergono due visioni che, pur partendo dalla medesima sensibilità, si sviluppano in direzioni diverse. Nel cristianesimo, l'accoglienza dello straniero è elevata a un atteggiamento di fede perché rimanda al mistero di Dio che si manifesta nei volti inattesi: la logica è epifanica e sacramentale. Nell'islam, essa diventa elemento strutturale della giustizia e dell'ordine comunitario: la logica è normativa e sociale, in cui la misericordia di Dio si traduce in un diritto-dovere istituzionalizzato.

Tuttavia, in entrambe le prospettive, l'accoglienza non è riducibile a filantropia: essa è rivelazione e responsabilità. È il luogo in cui il credente misura la propria fedeltà a Dio, accogliendo nel volto dello straniero e del debole un riflesso della volontà divina.

---

[27] Cf. Monge, *Per una teologia dell'ospitalità*, cit., 116-123.

### *3.6. Una breve sintesi feconda*

L'analisi testuale condotta sui tre assi tematici – la cura e la guarigione, la misericordia e la compassione, l'accoglienza dello straniero e del debole – ha messo in luce un sostrato etico-teologico condiviso di notevole portata. In entrambi i testi sacri, la sovranità e la misericordia divina sono riconosciute come origine e fondamento della cura, la risposta umana si configura come dovere religioso di imitazione di Dio, e la sofferenza acquisisce una valenza spirituale, divenendo occasione di incontro con il divino.

Tuttavia, emergono con chiarezza divergenze profonde, riconducibili ai nuclei dottrinali distintivi di ciascuna fede. La divergenza assiomatica riguarda la persona e la funzione di Gesù Cristo: nel cristianesimo, Egli è il mediatore divino, la cui autorità si manifesta nel perdono e nella guarigione; nell'islam, è profeta, mentre la guarigione rimane un atto diretto della sovranità assoluta di Allah. Ne consegue una diversa natura dell'incontro con il divino: sacramentale e identificativo nel cristianesimo (incontrare Cristo nel sofferente); obbediente e imitativo nell'islam (servire il sofferente in ossequio a Dio). Anche il fondamento dell'etica dell'accoglienza, pur giungendo a un comando simile, poggia su basi differenti: una logica epifanica di apertura al mistero nella Bibbia; una logica di giustizia sociale e obbligo giuridico-religioso nel Corano[28].

Il dialogo tra Bibbia e Corano sui temi della sofferenza e della cura non annulla le differenze, ma le assume come parte integrante di un confronto fecondo. Proprio nel riconoscimento simultaneo di convergenze etiche e divergenze teologiche si apre la possibilità di una "alleanza etica interreligiosa", capace di parlare alle sfide contemporanee: la dignità della persona, la solidarietà verso i deboli, la costruzione di comunità giuste e accoglienti. La sfida che sorge per la teologia cristiana è quella di tradurre questo orizzonte in una prassi concreta[29].

---

[28] Cf. M. Borrmans, *Les bases doctrinales communes entre les deux religions et les points de rencontre dans les différents secteurs*, in *Islamochristiana* 2 (1976) 24.

[29] Cf. H. Marrou, *Teologia della storia*, Jaca Book, Milano 1979.

# 3
# IL DIALOGO INTERRELIGIOSO
## Dalla *Ecclesiam suam* alla *Fratellanza umana*
## Fondamenti, sviluppi e questioni aperte

### Premessa

La testimonianza cristiana più credibile risiede nella «fede che opera per mezzo della carità» (Gal 5,6) e la compassione concreta costituisce il linguaggio primario per parlare di Dio, è in questa stessa prospettiva che va compreso il dialogo interreligioso nel Concilio Vaticano II inteso non come una tecnica diplomatica o un esercizio puramente intellettuale, ma come autentica espressione di carità verso il prossimo di un'altra fede. Esso rappresenta l'estensione logica di quella "teodicea pastorale" che, anziché argomentare astrattamente sul male, risponde con la forza performativa dell'amore concreto.

Se il volto della speranza è quello della cura, come ricordato in precedenza, allora il dialogo interreligioso può essere visto come una forma di questa cura applicata alla sfera dell'incontro con il credente non cristiano: un ascolto rispettoso, un riconoscimento del suo percorso spirituale, una collaborazione per il bene comune. Il Concilio Vaticano II, pur mantenendo una necessaria distinzione dottrinale, ha compreso che la Chiesa non può annunciare il Dio-Amore se non impara prima a dimostrare questo amore attraverso un atteggiamento di stima, di rispetto e di fraterna collaborazione con «tutti gli uomini e donne di buona volontà»[1], riconoscendo che «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi [...] sono pure le gioie e le speranze dei discepoli di Cristo» (GS 1) e che la Chiesa «considera con sincero rispetto» tutto ciò che è vero e santo negli altri (NA 2).

---

[1] Paolo VI, lett. enc. *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964) 97.

## 1. Il Vaticano II tra innovazione e continuità

Il Concilio Vaticano II viene giustamente considerato una pietra miliare nel rapporto della Chiesa cattolica con le altre religioni. Tuttavia, una lettura attenta dei testi, al di là delle semplificazioni successive, rivela un'evoluzione complessa, caratterizzata da un equilibrio tra innovazione e continuità dottrinale. Il termine "dialogo", sebbene diventato dominante nel linguaggio teologico postconciliare, compare in realtà solo dieci volte nei documenti in relazione al nostro tema, ed è sempre inserito nel più ampio orizzonte del dialogo con l'intera famiglia umana, come testimoniato dalle diciannove ricorrenze in *Gaudium et spes*. Questo dato statistico, per quanto sintomatico, invita a una lettura prudente, che eviti di sovradeterminare il concetto. Il dialogo conciliare non è un fine in sé, né un metodo alternativo all'annuncio, e tantomeno avviene tra "le religioni" come entità astratte, ma tra la Chiesa/i cristiani e gli appartenenti ad altre tradizioni di fede. I suoi scopi sono precisi: la conoscenza reciproca, la valorizzazione del "vero e del buono" presente nelle culture e nelle persone, e la collaborazione per la promozione dei valori umani[2].

La teologia alla vigilia del concilio era percorsa da una tensione feconda tra due filoni principali.

Il filone apologetico, erede della modernità e della controversia con il liberalismo, era dominato dalla questione della verità. Preoccupato dal pericolo dell'indifferentismo religioso e dalla riduzione della religione a pura moralità (come in Kant), questo approccio insisteva sull'unicità della religione cristiana, rivelata e vera, contrapposta alle altre religioni, considerate "false". L'accento non era primariamente sulla salvezza dei loro seguaci, ma sulla difesa dell'integrità della fede cattolica.

Parallelamente, si era andato affermando un filone soteriologico, alimentato dal rinnovato studio della patristica e dalla riscoperta della volontà salvifica universale di Dio. Teologi come Henri de Lubac, con la

---

[2] Cf. G. Canobbio, *Il dialogo interreligioso nei documenti del Vaticano II*, in *Teologia* 38 (2/2013) 241.

sua riflessione sul fine soprannaturale dell'uomo, e Karl Rahner, con le sue teorie sull'esistenziale soprannaturale e i "cristiani anonimi", spostarono l'attenzione dalla condizione soggettiva dei non cristiani all'oggettività dell'offerta di grazia in Cristo[3].

In questo quadro, le religioni cominciarono a essere guardate non solo come depositi di errore, ma come possibili luoghi in cui la grazia potesse operare, come "sistemi" (superando così l'apologetica tradizionale) che contenevano elementi in grado di preparare i loro adepti all'adesione al Vangelo. Il concilio ereditò questa tensione, e i suoi documenti ne portano visibilmente l'impronta, tentando una sintesi che, come vedremo, non fu priva di ambiguità.

## 2. Premessa: *Ecclesiam suam* e il fondamento teologico del dialogo

Con l'enciclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), promulgata durante il Concilio Vaticano II, Paolo VI offrì alla Chiesa un quadro dottrinale organico destinato a orientare in modo duraturo la comprensione e la pratica del dialogo. Pur collocandosi cronologicamente nel corso dell'assise conciliare, il documento ne anticipa e ne accompagna lo sviluppo, configurandosi come una vera e propria *magna charta* del dialogo nella dottrina cattolica. In essa, l'imperativo del dialogo non viene fondato su mere esigenze di opportunità storica o pastorale, ma ricondotto alla natura stessa di Dio e della sua rivelazione, intesa come dialogo salvifico inaugurato da Dio con l'umanità in Cristo.

Richiamandosi a questo paradigma teologico, Paolo VI deduce lo stile che deve caratterizzare l'agire missionario della Chiesa. Il dialogo diviene così non un atteggiamento accessorio, ma un autentico *modus exercendi missionem apostolicam*: esso nasce dalla carità, rispetta la libertà dell'interlocutore e rifugge ogni forma di coercizione. L'annuncio

---

[3] Per un approfondimento del tema si veda: G. Colombo, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, in Id., *Del soprannaturale*, Glossa, Milano 1996; K. Rahner, *Il cristianesimo e le religioni non cristiane*, in Id., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965.

della verità, pur necessario, deve procedere per le vie legittime dell'«umana educazione», dell'«interiore persuasione» e della «comune conversazione», in piena consonanza con la dignità della persona umana e con le esigenze della libertà civile e religiosa (77).

Il papa individua inoltre le virtù che devono connotare questo «colloquio», definito anche come «arte di spirituale comunicazione» (83): chiarezza, mitezza, fiducia e prudenza. Il dialogo autentico non si riduce a un monologo mascherato, ma implica un esercizio di ascolto e di pazienza intellettuale, capace di riconoscere «elementi di verità anche nelle opinioni altrui» (86) e di stimolare un rinnovamento delle espressioni della fede, in un processo che arricchisce tanto l'interlocutore quanto la Chiesa stessa. Al tempo stesso, tale apertura non sfocia in alcuna forma di relativismo: Paolo VI mette esplicitamente in guardia contro l'irenismo e il sincretismo, qualificati come espressioni di scetticismo dottrinale incompatibili con la fedeltà alla verità rivelata.

All'interno di questa cornice, *Ecclesiam suam* articola infine i noti «cerchi concentrici» (100) del dialogo ecclesiale[4]. Dopo l'umanità intera, viene individuato il cerchio di coloro che «adorano il Dio unico e sommo» (111), tra i quali il papa menziona con particolare rispetto il popolo ebraico e, con ammirazione, i fedeli dell'islam e delle grandi religioni afroasiatiche. Pur senza equiparare tali tradizioni alla rivelazione definitiva in Cristo, la Chiesa riconosce in esse valori spirituali e morali

[4] Primo cerchio: tutto ciò che è umano (101-110). È il cerchio più vasto, che comprende tutto il genere umano. La Chiesa sente il dovere di annunciare a tutti gli uomini la sua salvezza, partendo dalla carità, dal rispetto e dal dialogo; secondo cerchio: i credenti in Dio (111-112). Comprende le religioni monoteistiche, in particolare il popolo ebraico e i fedeli dell'islam, menzionati con grande rispetto e ammirazione. A questo gruppo vengono accostate anche le grandi religioni afroasiatiche. La Chiesa riconosce in queste tradizioni valori spirituali e morali che costituiscono la base per un dialogo leale e doveroso; terzo cerchio: i fratelli separati (113-116). Include i fratelli cristiani delle altre Chiese e Comunità ecclesiali. Con loro, il dialogo è già in atto e si fonda sulla comune fede in Cristo e sul battesimo. L'obiettivo è l'unità tanto desiderata; quarto cerchio: il dialogo nell'interno della Chiesa cattolica (117). È il cerchio più interno, quello del dialogo all'interno della Chiesa stessa (tra vescovi, sacerdoti, religiosi e fedeli laici). Questo dialogo è essenziale per la comunione, la crescita nella fede e l'adempimento della missione.

degni di stima, ponendo le basi per un dialogo possibile e doveroso, fondato sul rispetto reciproco e sulla lealtà.

## 3. I documenti del Vaticano II: breve analisi genetico-strutturale

Per cogliere il pensiero autentico del Vaticano II, è metodologicamente cruciale adottare un approccio genetico, che consideri la storia redazionale dei testi e il dibattito conciliare che li ha plasmati.

### *3.1. La costituzione dogmatica* Lumen gentium

L'analisi deve partire da *Lumen gentium*, in quanto fornisce il quadro dottrinale di riferimento. Il tema era presente fin dal primo schema *De Ecclesia* (1962), dove si riconosceva il "vero, buono, onesto e bello" nelle nazioni (non ancora nelle religioni), da "elevare a un ordine superiore". La spinta a un'apertura più decisa venne soprattutto da vescovi delle terre di missione (ad esempio il cardinale Gracias di Bombay, mons. Doi di Tokyo), che, per esperienza diretta, invocavano un riconoscimento positivo delle religioni orientali, paragonando l'atteggiamento da assumere a quello dei Padri verso la filosofia greca[5].

Questa sensibilità confluì nel testo definitivo del n. 16. Qui si delinea una chiara gerarchia nella relazione con la Chiesa:

Il popolo ebraico: menzionato per primo, in una relazione unica di continuità teologica.

I musulmani: dei quali si apprezza la fede abramitica e l'adorazione del Dio unico. È significativo che nella redazione finale sia stato eliminato un riferimento alla loro vicinanza alla rivelazione dei Padri, per non creare equivoci.

Coloro che cercano il Dio ignoto: una categoria più generica che include i fedeli di altre religioni e i cercatori spirituali.

---

[5] Cf. G. Canobbio, *Chiesa religioni salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Morcelliana, Brescia 2007, 19-56.

Il testo afferma che *tutti* sono in vario modo (*diversis rationibus*) "ordinati" al popolo di Dio in virtù del disegno salvifico universale. Il "vero e il buono" (*quidquid boni et veri*) che si trova *apud illos* (presso di loro) è considerato una *praeparatio evangelica*. È cruciale notare che il soggetto di questa valutazione positiva non sono primariamente le religioni come istituzioni, ma le *persone* e ciò che si trova *in loro*. La salvezza è possibile anche fuori dalla Chiesa, ma la vita nella Chiesa offre una via alla salvezza "più ampia" (*latius sternatur*), includendo la conoscenza di Cristo e la glorificazione del Padre già nella storia[6].

Il n. 17 e il n. 13 ampliano la prospettiva: non solo nei cuori delle persone, ma anche nei *riti* e nelle *culture* dei popoli si possono trovare beni che la Chiesa ha il compito di "assumere, purificare, consolidare ed elevare". Qui si scorge l'influsso di de Lubac e Daniélou, e si pongono le basi per un lavoro missionario di dialogo e discernimento[7].

### *3.2. La dichiarazione* Nostra aetate

*Nostra aetate* nacque con un focus sull'ebraismo e si ampliò progressivamente, diventando il documento "sintomatico" dell'apertura conciliare. Interventi come quello di mons. Parecattil dall'India, che arrivò a parlare dei libri sacri induisti come di un "Testamento universale" e dell'azione dello Spirito nei cuori dei pagani, testimoniano le spinte più "aperte".

Tra le religioni si citano espressamente l'induismo e il buddhismo (al n. 2) e l'islam (n. 3)[8], ma si volge lo sguardo anche alle altre, le quali intendono venire incontro all'inquietudine del cuore umano «proponendo vie, cioè dottrine e indicazioni per la vita oltre a riti sacri».

---

[6] Cf. G. Barauna, *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica* "Lumen gentium", Vallecchi, Firenze 1965.

[7] Cf. F.G. Hellin, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica De Ecclesia* Lumen gentium, LEV, Città del Vaticano 1995, 131.

[8] Va osservato che mentre si parla di induismo e buddhismo, per l'islam si parla di musulmani, benché in un passaggio si usi l'espressione "fede islamica" (n. 3).

Il n. 2 riconosce il valore antropologico delle religioni come tentativi di risposta ai misteri della vita. Usando un linguaggio evolutivo («dalla percezione [...] al riconoscimento»), le descrive come connesse al progresso culturale. La celebre affermazione secondo cui la Chiesa «nulla rigetta di quanto è vero e santo» nelle religioni va analizzata con precisione filologica. La struttura «quei modi di agire [...] quelle dottrine che [...] » e l'avverbio *haud raro* («non di rado») indicano un giudizio selettivo e non totale. Non tutte le dottrine e le pratiche sono un «raggio» della Verità, ma solo quelle che, di fatto, lo riflettono. Il parametro di giudizio rimane la rivelazione cristiana[9].

La soppressione, nella stesura finale, dell'espressione *de variis salutis dispositionibus* («diverse disposizioni di salvezza») di Ireneo di Lione su richiesta della Commissione teologica per la sua ambiguità, è un dato fondamentale. Essa sancisce che, nella *mens* del concilio, non esistono vie parallele di salvezza. Le religioni non sono *strutture salvifiche*, ma contengono *elementi* (veri e santi) che possono essere *strumenti* della grazia di Cristo, unica via di salvezza. La Relazione ufficiale lega esplicitamente la dottrina di *Nostra aetate* a quella di *Lumen gentium* n. 16[10].

### *3.3. La dichiarazione* Dignitatis humanae

Se nei documenti finora considerati si trovano prevalentemente tracce del filone soteriologico che si era gradualmente maturato negli anni precedenti al Vaticano II, il filone apologetico, più antico perché risalente agli inizi del cristianesimo e ripreso con enfasi nella teologia moderna, è presente nella dichiarazione *Dignitatis humanae*, la quale affronta il tema dalla prospettiva dei diritti della persona nella società.

Il dibattito fu vivacissimo, per il timore che affermare la libertà religiosa equivalesse a cadere nel relativismo[11]. Per fugare questo sospetto, i

---

[9] Cf. Canobbio, *Il dialogo interreligioso*, cit., 254.

[10] Cf. *ibid.*, 256.

[11] Per la storia travagliata di questo documento si può fare riferimento al testo: S. Scatena, *La fatica della libertà. L'elaborazione della Dichiarazione* Dignitatis humanae *sulla libertà*

redattori introdussero nel testo un'importante precisazione dottrinale. Si afferma che Dio ha fatto conoscere all'umanità la *via* (al singolare, dopo un iniziale e ambiguo plurale *vias*) per la salvezza. E si ribadisce con forza che l'«unica vera religione sussiste nella Chiesa cattolica e apostolica» (n. 1).

La libertà religiosa, quindi, non si fonda su un diritto soggettivo all'errore, ma sull'immunità dalla coercizione esterna in materia religiosa, nel rispetto della coscienza individuale, mentre permane il dovere morale di cercare la verità e di aderirvi, una volta conosciuta. Questo documento rappresenta dunque la riaffermazione del filone apologetico in un contesto di libertà.

### *3.4. Il decreto* Ad gentes

In *Ad gentes* si riafferma con forza il filone soteriologico. Il decreto riconosce esplicitamente l'azione dello Spirito Santo nel mondo prima dell'annuncio cristiano[12]. Di conseguenza, l'attività missionaria non è un'opera che parte dal nulla, ma un rispondere a quanto Dio ha già seminato. I missionari sono invitati a «indagare con rettitudine e rispetto» i *semina Verbi* presenti nei patrimoni culturali e religiosi dei popoli. Il dialogo, caldeggiato da padri come De Smedt, è visto come il metodo che prepara all'incontro con Cristo, suscitando un progresso nelle concezioni religiose e morali. Tuttavia, anche qui, l'orizzonte è chiaro: come spiegò il cardinale König, le religioni non sono vie di salvezza, ma possono essere vie più o meno distanti che, per l'imperscrutabile volontà di Dio, preparano a scoprire l'unica via, che è Cristo, la cui grazia opera anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa[13]. La descrizione

---

*religiosa del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2003.

[12] Per comprendere la laboriosità del testo si rimanda al testo di S. Paventi, *Iter dello schema "De activitate Missionali Ecclesiae"*, in J. Schütte, *Il destino delle missioni. Il successo o il fallimento delle missioni dipende dal loro radicale ripensamento*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1969, 56-90.

[13] Cf. l'intervento del card. F. König nella discussione su questo documento tra il 7 e il 13 ottobre 1965, in Canobbio, *Il dialogo interreligioso*, cit., 260.

della religione cristiana come via ordinaria allude alla proposta che era stata avanzata da H.R. Schlette, secondo cui, sulla base di dati statistici, la Chiesa non dovrebbe essere considerata la via ordinaria, bensì la via straordinaria per la salvezza[14].

### *3.5. Il magistero del Vaticano II sul dialogo tra aperture e limiti*

L'analisi dei testi del Concilio Vaticano II sul dialogo interreligioso consente di rilevare aperture significative, sebbene circoscritte[15]. L'orientamento prevalentemente soteriologico ha infatti posto in primo piano il disegno salvifico universale di Dio, di cui la Chiesa si concepisce come segno e strumento. Tuttavia, il concilio non formula una valutazione positiva delle religioni nella loro globalità – fatta eccezione per la religione ebraica, pur con le cautele dettate dal linguaggio, che preferisce il riferimento al "popolo" – bensì dei singoli elementi in esse presenti.

Tale approccio selettivo è evidenziato dal lessico ricorrente nei documenti: si menzionano, ad esempio, il «*quidquid enim boni et veri*» (LG 16), il «*quantum bona sunt*» (LG 13), il «*quidquid veritatis et gratiae*» e il «*quidquid boni*» (AG 9), nonché le realtà «*vera et sancta*» (NA 2). È importante notare come questi elementi, pur accolti con rispetto, non vengano considerati idonei a essere assunti nella loro forma storica immediata, ma solo attraverso un processo di purificazione e compimento in Cristo.

Inoltre, le religioni non sono equiparate tra loro, come dimostrano le classificazioni gerarchiche presenti in LG 16 e NA 2. Una lettura attenta delle particelle modali («*aliquando*, *haud raro*») che attenuano i giudizi positivi rivela, del resto, la profonda circospezione che permea i documenti.

Alla luce di queste osservazioni, è necessario affermare che il Vaticano II, contrariamente a certe interpretazioni, non sostiene che le religioni

---

[14] Cf. H.R. Schlette, *Le religioni come tema teologico*, Morcelliana, Brescia 1968.

[15] Cf. Canobbio, *Il dialogo interreligioso*, cit., 261-263.

in quanto tali costituiscano vie di salvezza. Al massimo, è possibile riconoscere che alcuni elementi in esse presenti possano mediare la grazia. L'apertura al dialogo con i fedeli di altre religioni, motivata dalla presenza di questi elementi di verità e bontà, non contraddice tale assunto.

Nella visione conciliare, il cristianesimo rappresenta la pienezza che supera anche l'ebraismo, pur riconoscendo con esso una relazione di continuità. È proprio questa continuità a marcare la differenza tra l'ebraismo e le altre religioni: l'antica alleanza è stata una via provvisoria di salvezza, ora compiuta nell'avvento di Cristo. Le altre religioni, invece, non solo sono rese obsolete, ma non sono mai state, in quanto sistemi, vie di salvezza. Tuttavia, alcuni loro elementi sono considerati riflessi del Verbo che illumina ogni uomo.

Questi elementi costituiscono un punto di intersezione per la missione della Chiesa, che si attua attraverso il dialogo – il quale implica il rispetto della libertà e il riconoscimento dell'opera dello Spirito – ma anche e soprattutto attraverso l'annuncio del Vangelo. Il messaggio cristiano conserva infatti un carattere di novità assoluta per le culture, le religioni e ogni singola persona. Da ciò scaturisce il mandato missionario della Chiesa: rendere accessibile a tutti la via di salvezza stabilita da Dio.

Per quanto concerne il contenuto della salvezza, il Vaticano II non ritiene necessario precisarlo, attingendo agli aspetti classici in virtù di un consenso teologico diffuso. Un'insistenza particolare può essere colta, tuttavia, sul tema della riconciliazione: di fronte a un mondo che aspira all'unità, si pone il progetto divino di riconciliare gli uomini con sé e tra di loro. Questa prospettiva permette di intravedere una dimensione storica della salvezza, sebbene sempre "in divenire".

In tale quadro, emerge una comprensione della funzione della Chiesa che può essere descritta secondo un duplice asse, come suggerito da LG 1: verticale (comunione con Dio) e orizzontale (comunione tra gli uomini). Il concetto di "comunione" diventa così un termine capace di esprimere la salvezza in modo inclusivo, abbracciando sia la dimensione storica che quella ultrastorica. Per realizzare la riconciliazione nella storia, la Chiesa si pone in dialogo con tutti coloro che operano per l'unità del genere umano, consapevole di condividere la medesima sorte

terrena (cf. GS 40) e di avere il dovere di offrire all'umanità il "di più" del deposito di fede ricevuto dal Signore Gesù, non per trattenerlo, ma per metterlo a disposizione di tutti.

## 4. Paolo VI (1963-1978)

Se il Concilio Vaticano II aveva tracciato la via teologica per un rinnovato rapporto della Chiesa con le religioni non cristiane, spettò a Paolo VI il compito di tradurre tali intuizioni in un progetto pastorale concreto e in una visione magisteriale coerente[16]. Già nel discorso di apertura della seconda sessione conciliare, il 29 settembre 1963, egli delineava con chiarezza questo programma, invitando la Chiesa a volgere lo sguardo «oltre i confini dell'orizzonte cristiano», verso quelle tradizioni religiose che, pur segnate da limiti ed errori, custodiscono il senso del Dio unico e trascendente e fondano su di esso una vita morale. In esse, la Chiesa è chiamata a riconoscere quanto vi è di «vero, di buono e di umano», assumendo un ruolo attivo nella promozione del senso di Dio nella società contemporanea.

Questa prospettiva trovò una prima attuazione istituzionale nella creazione, in occasione della Pentecoste del 1964, del Segretariato per i non cristiani, presieduto dal cardinale Paolo Marella. Tale organismo rispondeva all'intento di rendere visibile e operativa l'apertura dialogica della Chiesa, facendo di Roma una *patria communis* per ogni credente, «per lontano che sia, religiosamente e geograficamente», e manifestando la disponibilità ecclesiale all'incontro anche con coloro che non le mostravano benevolenza. L'azione del Segretariato si inseriva così in una più ampia strategia di recezione conciliare, orientata a tradurre in prassi le acquisizioni dottrinali del Vaticano II.

---

[16] I testi di Paolo VI qui richiamati, insieme ai commenti dell'autore, sono tratti da Borrmans, *Islam e Cristianesimo*, cit., 207-211. La presente ricerca rielabora e riporta tali contenuti in una sintesi originale.

L'insegnamento di *Ecclesiam suam* e l'impulso conciliare ispirarono costantemente il magistero e l'azione di Paolo VI, trovando una significativa espressione nei suoi viaggi apostolici e nei gesti simbolici del pontificato: dalla storica visita in Terra Santa e l'incontro con il patriarca Atenagora, alle missioni in Asia e in Africa, fino al celebre discorso alle Nazioni Unite. In tali contesti, il dialogo con le culture e le religioni divenne un tratto distintivo del suo ministero petrino, manifestando una Chiesa consapevole della propria identità e, al tempo stesso, aperta all'incontro con l'alterità religiosa nel segno della pace e della dignità umana.

## 5. Il Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso (1964)

L'impulso profetico di Paolo VI trovò una strutturazione stabile con la creazione, in piena stagione conciliare (Pentecoste 1964), del Segretariato per i non cristiani, elevato nel 1988 a Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso, oggi Dicastero. Sotto la guida successiva dei cardinali Marella (1964-1973), Pignedoli (1973-1980), monsignor Jadot (1980-1984) e, in seguito, del cardinale Arinze, l'organismo divenne il centro propulsore della riflessione e dell'azione della Santa Sede in questo ambito. Un momento significativo di questo percorso fu la pubblicazione, in occasione della Pentecoste del 1984, del documento *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su Dialogo e Missione*[17].

Questo testo, presentato come sintesi della ricca produzione del Segretariato – in particolare del suo *Bulletin* – e preannunciato da un discorso di Giovanni Paolo II, si proponeva di sistematizzare l'esperienza maturata in due decenni di attività. Il pontefice, riprendendo e sviluppando la linea tracciata da *Ecclesiam suam*, aveva ribadito che «il dialogo è fondamentale per la Chiesa, in quanto chiamata a collaborare al

[17] Segretariato per i non cristiani, *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su Dialogo e Missione*, Roma 1984. I testi qui richiamati, insieme ai commenti dell'autore, sono tratti da Borrmans, *Islam e Cristianesimo*, cit., 217-220.

piano di Dio attraverso metodi di presenza, di rispetto e di amore verso tutti gli uomini» (DM 2)[18]. Le fondamenta teologiche di questo impegno sono trinitarie: scaturiscono dall'universale paternità di Dio, dall'unione di ogni uomo a Cristo e dall'azione dello Spirito che opera in ogni persona. Su questa base, il dialogo si fonda altresì sull'amore per l'uomo in quanto tale e sulla considerazione del legame tra le culture e le religioni da lui professate.

Il documento del 1984, offrendo alle comunità cristiane un orientamento in spirito ecumenico, delinea una visione articolata e poliedrica della missione. Questa si presenta non come un'attività univoca, bensì come una «realtà unitaria ma complessa e articolata» (DM 13), che si realizza in una pluralità di forme tra loro complementari. Tali forme includono la semplice presenza e «testimonianza della vita cristiana» (DM 13; cf. EN 21), «l'impegno di servizio per la promozione umana e la lotta alla povertà» (DM 13), «la vita liturgica e contemplativa» (DM 13), «il dialogo con i seguaci di altre tradizioni religiose» (DM 13) e, infine, l'annuncio esplicito e la catechesi. In questa prospettiva, il dialogo non è un optional, ma una componente organica e costitutiva dell'unica missione affidata alla Chiesa (cf. DM 13).

Il testo procede quindi a specificare le ragioni profonde del dialogo, che non scaturiscono da «opportunismi tattici» (DM 20), ma da un'approfondita riflessione teologica ed esperienziale. Radicato nella fede in Dio Padre, nel Figlio incarnato e nello Spirito operante nella storia, il dialogo interreligioso si configura come un atto di riconoscimento e di coltivazione di quei «germi di contemplazione» (DM 26; cf. AG 18), quegli «elementi di verità» (DM 26; cf. AG 9) e quei «semi del Verbo» (DM 26; cf. AG 11.15) che il concilio aveva individuato nelle tradizioni religiose.

Un contributo particolarmente significativo del documento è la sistematizzazione delle forme di dialogo, articolate su diversi livelli di profondità e impegno. Esse includono:

---

[18] Cf. Concilio Vaticano II, decr. *Ad gentes* (7 dicembre 1965) 10-12; Paolo VI, lett. enc. *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964) 41-42; Giovanni Paolo II, lett. enc. *Redemptor hominis* (4 marzo 1979) 11-12.

Il dialogo della vita, che si esprime in uno stile di azione, un'attitudine di attenzione, rispetto e accoglienza reciproca nel contesto della convivenza quotidiana (cf. DM 29).

Il dialogo delle opere, che implica la collaborazione concreta in progetti di carattere umanitario, sociale ed economico, finalizzati alla liberazione e alla promozione integrale della persona (cf. DM 31).

Il dialogo degli esperti, volto a confrontare e approfondire i rispettivi patrimoni religiosi e ad applicarne le risorse alle sfide contemporanee (cf. DM 33).

Il dialogo dell'esperienza spirituale, il livello più profondo, in cui i partecipanti condividono le loro esperienze di preghiera, di contemplazione e di ricerca dell'Assoluto, in un arricchimento vicendevole (cf. DM 35).

Infine, il documento affronta la delicata questione del rapporto tra dialogo e missione, riconoscendone la complessità. Sottolinea, in particolare, due aspetti di rilevanza capitale. In primo luogo, ribadisce che l'annuncio e l'appello alla conversione devono sempre rispettare la libertà delle coscienze (cf. DM 38), in piena conformità con l'insegnamento della *Dignitatis humanae*. In secondo luogo, afferma che il dialogo partecipa all'edificazione del Regno di Dio e dei suoi valori, come delineato dalla *Gaudium et spes*, un'opera da compiersi nella speranza e in conformità alla pazienza stessa di Dio, lasciando allo Spirito Santo, che «spinge ad annunziare il Vangelo» e ne dispone l'accoglienza, il primato dell'iniziativa (cf. DM 43-44).

## 6. Giovanni Paolo II (1978-2005)

L'insegnamento di Giovanni Paolo II sul dialogo interreligioso, dispiegato attraverso un intenso magistero viaggiante e una ricca produzione enciclica, rappresenta non solo una fedele recezione del Vaticano II, ma anche un suo significativo sviluppo in chiave personale e performativa. La sostanza del suo pensiero affonda le radici nelle esigenze dialogiche espresse dal concilio, che egli ha portato a maturazione attraverso tre eventi simbolo del suo pontificato: la visita alla sinagoga di Roma (13

aprile 1986), l'incontro con i giovani musulmani a Casablanca (19 agosto 1985) e, in modo particolare, la Giornata mondiale di preghiera per la pace ad Assisi (27 ottobre 1986). L'analisi di questi momenti chiave permette di delineare i contorni di una teologia del dialogo insieme robusta e innovativa[19].

Il discorso di Casablanca[20] costituisce un esempio paradigmatico del suo metodo. In un contesto ufficiale e pubblico, Giovanni Paolo II seppe coniugare il riferimento normativo alla *Nostra aetate* con le prospettive antropologiche della *Gaudium et spes*, arricchite dalla sua personale filosofia del dialogo e dalla sua sensibilità comunicativa. Senza citare esplicitamente Bibbia o Corano, ma ricorrendo a un linguaggio biblico essenziale e condivisibile, il papa costruì il suo discorso attorno al concetto di solidarietà religiosa tra credenti. Partendo dalla meditazione sui nomi di Dio, egli sottolineò come cristiani e musulmani condividano non solo lo stesso mondo segnato da speranze e angosce, ma anche la fede in «lo stesso Dio, l'unico Dio, il Dio vivente» (1), e la figura esemplare di Abramo.

Da questa base teologica, il pontefice fece discendere un triplice impegno comune: un'azione solidale per condizioni di vita dignitose per tutti, uno sviluppo concordato della cultura e dell'intelletto, e un'«emulazione spirituale» nel riconoscere la qualità del cammino religioso altrui. Tale collaborazione, tuttavia, non si fonda sull'indifferentismo, bensì su una lealtà che impone di «riconoscere e rispettare le nostre differenze». La differenza «più fondamentale» (10) – lo sguardo su Gesù di Nazaret – non viene occultata, ma dichiarata con franchezza, trasformandosi da potenziale ostacolo in motivo di stimolo reciproco «nelle opere di bene sul cammino di Dio» (11).

---

[19] I testi di Giovanni Paolo II qui richiamati, insieme ai commenti dell'autore, sono tratti da Borrmans, *Islam e Cristianesimo*, cit., 211-217.

[20] *Incontro di Giovanni Paolo II con i giovani musulmani a Casablanca (Marocco)*, 19 agosto 1985, *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca.html* (accesso 5.1.2026).

Analoga profondità ha caratterizzato la visita alla sinagoga di Roma, un gesto carico di significato storico e teologico[21]. Come riportato dal Rabbino Capo Elio Toaff, Giovanni Paolo II seppe conferire una rinnovata attualità ai testi conciliari, pronunciandoli con un tono pacato e un vigore che li fece risuonare come una novità. L'affermazione secondo cui gli ebrei sono i «fratelli prediletti» e, «in un certo modo, i nostri fratelli maggiori» (4), divenne il perno di una riconciliazione che passava anche attraverso l'assunzione di responsabilità per le persecuzioni subite dal popolo ebraico.

Tuttavia, l'evento di Assisi rappresenta il punto culminante della riflessione e della prassi dialogica di Karol Wojtyła. La prima convocazione dei rappresentanti delle religioni del mondo ad Assisi (27 ottobre 1986), successivamente riproposta con modalità sia analoghe sia differenti nel 2011[22], si colloca all'interno di quella che è stata definita la «pedagogia dei gesti», cifra distintiva del pontificato di Giovanni Paolo II. Alla base di tale iniziativa vi era la convinzione profonda che la preghiera e la testimonianza dei credenti, indipendentemente dalla tradizione religiosa di appartenenza, costituiscano una risorsa significativa e incisiva per la promozione della pace nel mondo.

> «Il fatto che noi siamo venuti qui non implica alcuna intenzione di ricercare un consenso religioso tra noi o di negoziare le nostre convinzioni di fede. Né significa che le religioni possono riconciliarsi sul piano di un comune impegno in un progetto terreno che le sorpasserebbe tutte. Né esso è una concessione a un relativismo nelle credenze religiose, perché ogni essere umano deve sinceramente seguire la sua retta coscienza nell'intenzione di cercare e di obbedire alla verità. Il nostro incontro attesta soltanto – questo è il vero significato per le persone del nostro tempo – che nel grande impegno per la pace, l'umanità, nella sua stessa diversità, deve attingere dalle sue più profonde e vivificanti

---

[21] Cf. *Incontro con la comunità ebraica nella sinagoga della città di Roma*. Discorso di Giovanni Paolo II, 13 aprile 1986, *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html* (accesso 5.1.2026).

[22] Benedetto XVI è tornato ad Assisi nell'ottobre 2011, a venticinque anni di distanza dal primo appuntamento.

risorse, in cui si forma la propria coscienza e su cui si fonda l'azione di ogni popolo»[23].

L'evento di Assisi ha trovato una prima e autorevole interpretazione teologica nell'allocuzione rivolta da Giovanni Paolo II alla curia romana il 22 dicembre 1986. In tale occasione, il pontefice lesse l'incontro di rappresentanti di diverse tradizioni religiose, riuniti in preghiera per la pace, come un «limpido segno dell'unità profonda di coloro che cercano nella religione valori spirituali e trascendenti» (1). Questa unità, egli precisò, non è il risultato di un consenso di natura puramente umana, ma affonda le sue radici nel disegno salvifico di Dio, del quale la Chiesa è «sacramento, ossia segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità dell'intero genere umano» (LG, 1).

A partire da tale fondamento, Assisi ha richiamato con particolare forza una verità teologica essenziale: Dio non si dà anzitutto come oggetto di una formulazione concettuale, ma come soggetto invocato nella preghiera, nella semplicità del linguaggio umano che si rivolge a Lui. In questa prospettiva, l'esperienza di Assisi ha mostrato come la dimensione religiosa trovi la sua autenticità nella carità, intesa non come semplice atteggiamento morale, ma come disposizione originaria e trasversale alle diverse tradizioni di fede. Proprio perché la carità non è appannaggio esclusivo di alcuna confessione religiosa, essa si configura come criterio privilegiato per restituire credibilità pubblica alle religioni nel contesto contemporaneo, consentendo forme di convergenza concreta là dove il confronto dottrinale incontra limiti strutturali.

Alla luce di questa visione, anche le differenze religiose assumono una lettura articolata. Da un lato, esse esprimono il «genio proprio dei popoli e le ricchezze spirituali» (5) che Dio ha disseminato nella storia; dall'altro, nella misura in cui non rendono pienamente trasparente il progetto unitario di Dio sull'umanità, esse appartengono alla condizione

---

[23] Giovanni Paolo II, *Discorso ai rappresentanti delle diverse chiese e comunioni cristiane convenuti in Assisi per la Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace*, Basilica di Santa Maria degli Angeli, 27 ottobre 1986, n. 2, *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi.html* (accesso 13.1.2026).

storica dell'uomo, segnata dal limite e dall'ambiguità del male, e sono pertanto chiamate a essere superate. Ne consegue che il dialogo interreligioso non può essere fondato su un vago sentimento di fraternità, ma si radica nell'ordinazione oggettiva di tutti gli uomini all'unico popolo di Dio, un'ordinazione dotata di «valore reale e non meramente simbolico» (7), che l'evento di Assisi ha reso visibile in modo particolarmente significativo.

In continuità con quanto affermato dall'enciclica *Redemptor hominis* (n. 13), che affronta la pluralità religiosa del mondo ponendo l'uomo come via della Chiesa, Assisi ha ulteriormente sviluppato tale prospettiva, mettendo in evidenza la comune origine e il comune destino dell'umanità e, in chiave cristologica, l'unità profonda di tutti gli uomini radicata nell'evento dell'incarnazione di Cristo[24]. In questo orizzonte si colloca anche l'urgenza di orientare con perseveranza l'agire umano verso una pace condivisa, che esige la maturazione di una visione della vita ispirata al rispetto reciproco e alla tolleranza.

A distanza di alcuni decenni, al di là delle differenti interpretazioni che ne sono state offerte, l'eredità più feconda dell'esperienza di Assisi può essere individuata nell'assunzione del dialogo come dimensione imprescindibile e realmente impegnativa della vita ecclesiale e della responsabilità dei credenti. In tal senso, Assisi continua a operare come memoria viva, capace di interpellare il presente e di orientare il discernimento cristiano della storia verso il riconoscimento della presenza operante del Verbo nell'insieme dell'esperienza umana.

## 7. Benedetto XVI (2005-2013)

Papa Benedetto XVI ha posto il dialogo interreligioso tra le priorità del suo pontificato, interpretandolo come un compito imprescindibile

---

[24] Cf. Giovanni Paolo II, *Discorso di Giovanni Paolo II alla curia romana per gli auguri di Natale*, 22 dicembre 1986, *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/december/documents/hf_jp-ii_spe_19861222_curia-romana.html* (accesso 13.1.2026).

della Chiesa nel contesto del mondo globalizzato. Già nei primi giorni successivi all'elezione, il 25 aprile 2005, egli rivolse ai credenti delle diverse religioni un appello esplicito a farsi «artefici di pace», fondando l'incontro reciproco su un impegno condiviso di comprensione, rispetto e amore, nella convinzione che la Chiesa debba continuare a costruire ponti di amicizia con i seguaci di tutte le religioni per il bene autentico della persona e della società nel suo insieme[25]. In questa linea, Benedetto XVI si è consapevolmente collocato come erede dell'impostazione di Giovanni Paolo II, che nella *Novo millennio ineunte* aveva indicato il nome dell'unico Dio come un nome e un imperativo di pace all'inizio del nuovo secolo[26].

---

[25] Cf. Benedetto XVI, *Incontro con i Rappresentanti delle Chiese e Comunità Cristiane e di altre Religioni non Cristiane*, 25 aprile 2005, *https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050425_rappresentanti-religiosi.html* (accesso 13.1.2026).

[26] Giovanni Paolo II, lett. ap. *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001): «Un nuovo secolo, un nuovo millennio si aprono nella luce di Cristo. Non tutti però vedono questa luce. Noi abbiamo il compito stupendo ed esigente di esserne il "riflesso". È un compito, questo, che ci fa trepidare, se guardiamo alla debolezza che ci rende tanto spesso opachi e pieni di ombre. Ma è compito possibile, se esponendoci alla luce di Cristo, sappiamo aprirci alla grazia che ci rende uomini nuovi. È in quest'ottica che si pone anche la grande sfida del dialogo interreligioso, nel quale il nuovo secolo ci vedrà ancora impegnati, nella linea indicata dal Concilio Vaticano II. Negli anni che hanno preparato il Grande Giubileo la Chiesa ha tentato, anche con incontri di notevole rilevanza simbolica, di delineare un rapporto di apertura e dialogo con esponenti di altre religioni. Il dialogo deve continuare. Nella condizione di più spiccato pluralismo culturale e religioso, quale si va prospettando nella società del nuovo millennio, tale dialogo è importante anche per mettere un sicuro presupposto di pace e allontanare lo spettro funesto delle guerre di religione che hanno rigato di sangue tanti periodi nella storia dell'umanità. Il nome dell'unico Dio deve diventare sempre di più, qual è, un nome di pace e un imperativo di pace. Ma il dialogo non può essere fondato sull'indifferentismo religioso [...]. Non dobbiamo aver paura che possa costituire offesa all'altrui identità ciò che è invece annuncio gioioso di un dono che è per tutti, e che va a tutti proposto con il più grande rispetto della libertà di ciascuno: il dono della rivelazione del Dio-Amore che "ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito" (Gv 3,16)» 55-56, *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html* (accesso 13.1.2026).

La riproposizione dell'incontro di Assisi nel 2011, pur con significative novità, va compresa all'interno di questa continuità critica. In tale occasione, Benedetto XVI ha ribadito con chiarezza la condanna di ogni forma di violenza compiuta in nome della religione, riconoscendo con lucidità e umiltà le responsabilità storiche dei cristiani e denunciando al contempo il terrorismo di matrice religiosa come una radicale falsificazione dell'esperienza autentica di Dio. Il nucleo dell'appello del papa non consisteva, tuttavia, in una generica esortazione morale, bensì nell'invito a una ricerca condivisa della vera natura della religione, intesa come apertura alla trascendenza capace di sottrarre l'uomo tanto alla tentazione di assolutizzare Dio contro la ragione quanto a quella di eliminarlo dall'orizzonte culturale[27].

Il riferimento decisivo per comprendere la specificità dell'impostazione ratzingeriana in materia di dialogo interreligioso resta la *lectio magistralis* pronunciata all'Università di Ratisbona nel 2006[28]. Lungi dal

---

[27] Cf. Benedetto XVI, *Giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo*, Basilica di Santa Maria degli Angeli, 27 ottobre 2011, *https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20111027_assisi.html* (accesso 13.1.2026). La richiesta di perdono per le colpe commesse dai cristiani si pone in continuità con l'azione del suo predecessore, Giovanni Paolo II, il quale, durante la celebrazione presieduta nella Basilica Vaticana il 12 marzo 2000, I domenica di quaresima, nella Giornata del perdono, presentò sette richieste di perdono, *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html* (accesso 13.1.2026).

[28] Una sintesi chiara ed efficace della *lectio* di Benedetto XVI viene offerta dal contributo di E. Riparelli, *Un «grande Logos» per il dialogo delle culture. In ascolto della lectio magistralis di papa Benedetto XVI a Ratisbona*, in L. Mazas-G. Palasciano (curr.), *La provocazione del Logos cristiano. Il Discorso di Ratisbona di Benedetto XVI e le sfide interculturali*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2017, 153-167. Per una rassegna sull'ampio dibattito innescato dalla *lectio*, si vedano: J. Bollack-Ch. Jambet-A. Meddeb, *La conférence de Ratisbonne. Enjeux et controverses*, Bayard, Paris 2007; V. Melchiorre (cur.), *I volti della ragione. Dal logos greco al dialogo delle civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 2008; K. Wenzel (cur.), *Le religioni e la ragione. Il dibattito sul discorso del Papa a Ratisbona*, Queriniana, Brescia 2008; S. Grygiel-S. Kampowski (curr.), *Fede e ragione, libertà e tolleranza. Riflessioni a partire dal discorso di Benedetto XVI all'Università di Ratisbona*, Cantagalli-Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Siena-Città del Vaticano 2009; A. Marchesi, *Rilievi critici e risposte sulla Lectio magistralis di Regensburg di Benedetto XVI*, in F. Rossi (cur.), *Cristianesimo,*

configurarsi come un intervento circoscritto ai rapporti tra cristianesimo e islam, essa va interpretata come una riflessione di ampio respiro sul fondamento stesso del dialogo tra le religioni e le culture nel mondo contemporaneo. Benedetto XVI vi afferma che un autentico dialogo non può fondarsi né su un relativismo che rinuncia alla questione della verità, né su una concezione della ragione ridotta alla sola dimensione tecnico-strumentale, incapace di aprirsi alla trascendenza.

Al centro del discorso di Ratisbona emerge il riferimento al *Logos* come principio unificante, in grado di rendere possibile l'incontro tra le tradizioni religiose senza annullarne le differenze. Il *Logos* non si oppone alla fede, ma ne costituisce la struttura intrinseca, come attesta il riferimento cristologico al Prologo giovanneo. In questa prospettiva, la violenza compiuta in nome di Dio appare come una contraddizione radicale della natura stessa di Dio, poiché un agire che si sottrae alla ragione è incompatibile con il Dio che è *Logos*. Al tempo stesso, una ragione che esclude programmaticamente la questione di Dio si rivela incapace di sostenere un dialogo autentico con le grandi religioni, finendo per relegarle nell'ambito dell'irrazionale o del privato[29].

Il dialogo interreligioso viene così sottratto sia alla tentazione irenica sia a quella conflittuale, per essere ricondotto a un terreno più esigente: quello di una ragione ampliata, capace di interrogarsi sul senso ultimo dell'esistenza e di riconoscere nella dimensione religiosa una

---

*teologia, filosofia*, Franco Angeli, Milano 2010, 205-228.

[29] Cf. Riparelli, *Un «grande Logos»*, cit., 153-155. «Solo così diventiamo anche capaci di un vero dialogo delle culture e delle religioni – un dialogo di cui abbiamo un così urgente bisogno. Nel mondo occidentale domina largamente l'opinione che soltanto la ragione positivista e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali. Ma le culture profondamente religiose del mondo vedono proprio in questa esclusione del divino dall'universalità della ragione un attacco alle loro convinzioni più intime. Una ragione, che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture [...]. È a questo grande *Logos*, a questa vastità della ragione, che invitiamo nel dialogo delle culture i nostri interlocutori». Benedetto XVI, *Fede, ragione e università*, in *Il Regno. Documenti* 17 (2006) 544.

componente costitutiva dell'umano[30]. In tale orizzonte si comprende anche l'apertura operata nei confronti dei non credenti, significativamente rappresentati ad Assisi nel 2011 dalla testimonianza di Julia Kristeva. Il riconoscimento dei «pellegrini della verità» come interlocutori legittimi manifesta la convinzione che l'inquietudine critica della coscienza secolare possa costituire una provocazione salutare per i credenti, chiamati a purificare la propria fede affinché il vero volto di Dio non venga oscurato da deformazioni ideologiche o violente[31].

Nel pensiero di Ratzinger, dunque, il dialogo interreligioso si configura come una dimensione strutturale della missione ecclesiale, radicata nella convinzione che la fede cristiana non possa rinunciare alle decisioni di fondo maturate nel suo incontro originario con la ragione, ma sia al tempo stesso chiamata a confrontarsi in modo aperto e responsabile con la pluralità delle culture e delle religioni.

In questo equilibrio tra identità e apertura, tra verità e carità, Benedetto XVI ha offerto una declinazione teologicamente esigente e pastoralmente consapevole del dialogo, capace di sottrarlo sia all'indifferenza relativista sia allo scontro ideologico, orientandolo invece verso una comune responsabilità per la pace e per il futuro dell'umanità.

## 8. Francesco (2013-2025)

L'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* di papa Francesco, pur non configurandosi come un trattato sistematico di teologia delle religioni, delinea una ricalibrazione significativa dell'approccio cattolico al dialogo interreligioso. Questo documento, permeato da una visione pastorale e missionaria, opera un discernimento che sposta l'accento

---

[30] Cf. J. Ratzinger, *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, in J. Habermas-J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005, 76.

[31] Cf. Benedetto XVI, *Giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo "Pellegrini della verità, pellegrini della pace"*, 27 ottobre 2011, *https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2011/10/27/0638/01507.html* (accesso 14.1.2026).

da una dimensione prevalentemente dottrinale e difensiva a una pratica esistenziale e relazionale. L'analisi di Felix Körner, nel saggio *Apertura nella verità e nell'amore*, fornisce una lente ermeneutica preziosa per decodificare questa svolta, evidenziando come il dialogo sia inteso non come un capitolo speciale della missione, ma come una sua condizione intrinseca e un orizzonte di senso[32]. La proposta di Francesco, contestualizzando l'incontro con le altre fedi all'interno della più ampia "uscita missionaria", lo presenta come via maestra per una presenza credibile e feconda della Chiesa nel contesto plurale della contemporaneità.

### *8.1. Il dialogo nel solco della pace e del bene comune*

Una prima chiave di lettura, fondamentale per coglierne la portata innovativa, risiede nella collocazione strutturale che il tema riceve all'interno dell'esortazione. Papa Francesco non inserisce la riflessione sul dialogo interreligioso nella sezione dedicata all'annuncio kerigmatico, bensì in quella concernente la dimensione sociale dell'evangelizzazione, sotto il titolo emblematico «Il dialogo sociale come contributo per la pace». Questa scelta architettonica è carica di implicazioni teologiche. Essa segnala come il fine primario dell'incontro con i credenti di altre religioni non sia in primo luogo la disputa dottrinale o la conversione immediata, ma la costruzione congiunta di una convivenza pacifica e giusta. Il dialogo si configura così come un atto di giustizia sociale e un servizio all'umanità, radicato nella convinzione che l'evangelizzazione stessa consista nel «rendere presente nel mondo il Regno di Dio». In questa prospettiva, l'incontro con l'altro credente diventa un campo privilegiato in cui la pace, che è Cristo stesso, può prendere forma storica attraverso una riconciliazione che supera le ingiustizie del passato

---

[32] Per la stesura del pensiero contenuto nell'*Evangelii gaudium* si farà riferimento al seguente testo: F. Körner, *Apertura nella verità e nell'amore*. Evangelii gaudium *e il dialogo cattolico-musulmano*, in *Gregorianum* 96 (1/2015) 123-143. Una versione abbreviata di questo studio è apparsa nel seguente saggio: Id., *Nella verità e nell'amore. Apertura per il dialogo cattolico-musulmano*, in H.M. Yáñez (cur.), *Evangelii gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, G&B Press, Roma 2014, 195-205.

e del presente. Tale approccio si innesta in una visione olistica in cui la Chiesa è chiamata a tessere una fitta rete di dialoghi – pastorale, culturale, politico, scientifico – dei quali quello interreligioso rappresenta un nodo essenziale e irrinunciabile.

### *8.2. Cardini concettuali di un dialogo rinnovato*

La visione di papa Francesco del dialogo interreligioso poggia su tre cardini concettuali tra loro interconnessi, che l'analisi di Körner aiuta a mettere a fuoco con singolare chiarezza: l'apertura, la condivisione della vita e una rinnovata nozione di comprensione.

Il concetto di "apertura" emerge come il principio generativo dell'intero impianto. Esso, lungi dall'essere un vago invito alla tolleranza, si articola in una costellazione di atteggiamenti spirituali e pratici. Körner ne enumera dodici dimensioni, trasformando un'intuizione pastorale in una robusta categoria teologico-esistenziale. Si tratta di un'apertura che, radicata nella verità e nella carità, si dispiega come docilità allo Spirito, capacità di lasciarsi sorprendere da Dio, iniziativa coraggiosa nell'incontrare, inclusione senza preclusioni e volontà di purificazione. È un'apertura che, come sottolinea Francesco, non teme di esprimere le differenze e di annunciare la propria fede con *parresia*, rifiutando tanto il sincretismo quanto la chiusura identitaria. In questa dialettica tra accoglienza incondizionata e fedeltà coraggiosa risiede la novità dell'approccio.

Da questa disposizione interiore scaturisce naturalmente la seconda caratteristica: il «dialogo di vita». Francesco, riprendendo e rinvigorendo una formula già presente nel magistero di Giovanni Paolo II, dà a questo concetto una coloritura profondamente umana e familiare. Il dialogo autentico non nasce primariamente dai colloqui dottrinali, ma dalla condivisione delle gioie e delle sofferenze quotidiane, dallo «spendersi per la felicità degli altri». È nel crogiuolo dell'esperienza umana condivisa che si costruisce quell'empatia e quella fiducia che sono il vero fondamento di ogni ulteriore approfondimento. Questo «dialogo di vita» diventa così il luogo in cui si realizza quella comunicazione della

vita di cui parla l'esortazione (cf. EG 10), dove il bene che si scambia non sono cose, ma le stesse persone.

Tale incontro, infine, conduce a una forma peculiare di "comprensione". Essa non è un mero accordo intellettuale, ma il riconoscimento reciproco di essere "trascendenti a sé stessi", come osserva Körner commentando EG 251. Il credente, sia cristiano sia musulmano, non vive la propria fede come il prodotto di una decisione arbitraria, ma come una risposta a un Mistero che lo ha afferrato. Comprendere l'altro significa, quindi, riconoscere in lui questa stessa dinamica di affidamento a una verità che ci supera. È questa comune postura di discepolato di fronte al Mistero divino a creare uno spazio di rispetto autentico, in cui l'annuncio non è percepito come un'imposizione, ma come la condivisione gioiosa di un dono ricevuto, mentre l'ascolto diventa un'occasione di purificazione e arricchimento.

### *8.3. Il caso paradigmatico: il dialogo con l'islam*

La trattazione dell'islam in *Evangelii gaudium* funge da caso di studio emblematico per questa nuova metodologia. Francesco delinea una presentazione rispettosa e al tempo stesso franca, che evita sia l'apologetica negativa sia l'idealizzazione. Da un lato, riconosce con apprezzamento la "dedizione" dei musulmani alla preghiera, il loro senso di vita come dono di Dio e la loro "opzione per i poveri", mostrando così una significativa vicinanza spirituale ed etica. Dall'altro, non esita a "pregare e implorare umilmente" che nei Paesi a maggioranza islamica sia garantita la piena libertà religiosa, in uno spirito di apertura che è anche coraggio profetico nel denunciare le ingiustizie.

Particolarmente significativa è l'affermazione secondo cui «il vero Islam e un'adeguata interpretazione del Corano si oppongono ad ogni violenza». Questa frase, come nota Körner, non è una condanna dell'islam, ma un atto di discernimento che delegittima le letture fondamentaliste e si allea con la maggioranza musulmana moderata. Essa rappresenta un invito ai musulmani stessi a promuovere un'ermeneutica autenticamente religiosa dei loro testi sacri. A conclusione di

questo percorso, Francesco indica nella «formazione adeguata degli interlocutori» la chiave per un dialogo fecondo. Una formazione che non fornisce solo nozioni, ma radica gioiosamente nell'identità propria e, al contempo, rende capaci di riconoscere i valori e di comprendere le preoccupazioni dell'altro, fino a condividere il suo dolore.

## 9. Il Documento di Abu Dhabi (2019)

La firma del *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, avvenuta ad Abu Dhabi il 4 febbraio 2019 tra papa Francesco e il Grande Imam di al-Azhar Ahmad al-Tayyeb, rappresenta uno dei gesti più significativi del pontificato in materia di dialogo interreligioso e può essere interpretata come attuazione storica delle linee programmatiche delineate in *Evangelii gaudium*, pur sollevando questioni sistematiche circa lo statuto teologico del pluralismo religioso, la categoria di fraternità e il nesso tra verità e dialogo[33].

Un elemento di assoluta peculiarità, che conferisce al Documento un carattere storicamente inedito, risiede nella sua stessa genesi redazionale. Esso si configura, infatti, come il primo testo di questa portata a essere stato concepito e sottoscritto congiuntamente da un pontefice della Chiesa cattolica e da un'autorità di vertice dell'islam sunnita, il Grande Imam di al-Azhar. Tale scrittura a quattro mani trascende la semplice dichiarazione congiunta, configurandosi come un vero e proprio atto di co-autorialità dottrinale, la cui novità non è riducibile a un dato meramente formale. La co-firma, infatti, incide sullo statuto stesso del testo: l'autorità morale del Documento non deriva dall'enunciazione univoca di una sola tradizione religiosa, ma dalla convergenza paritetica tra due soggetti istituzionali che, pur nella distinzione delle rispettive identità, assumono una comune responsabilità etica. È precisamente in questa simultaneità redazionale che risiede l'apporto più significativo

[33] Cf. F. Körner, *Fratellanza umana. Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi*, in *La Civiltà Cattolica* 170 (2/2019) 313-327.

dell'evento di Abu Dhabi alla storia del dialogo interreligioso.

L'evento non è episodico: esso è il frutto di un cammino personale tra i due firmatari, iniziato nel 2016, e si inserisce in un più ampio percorso ecclesiale che, passando per *Pacem in terris* (1963), *Gaudium et spes* (1965) e lo spirito di Assisi, trova un precedente decisivo nel documento islamico *Una parola comune tra noi e voi* (2007)[34].

Il testo si presenta esplicitamente come "esistenziale" più che dottrinale: non mira a comporre le divergenze teologiche tra cattolicesimo e islam, bensì a orientare le relazioni tra le due comunità verso la cooperazione e la pace. Tale scelta metodologica, lungi dall'essere neutrale, implica una precisa opzione teologica: il dialogo non è subordinato a una previa chiarificazione dottrinale, ma svolge una funzione preparatoria, creando lo spazio relazionale entro cui la verità può essere testimoniata senza coercizione[35].

Tre sono i nuclei teologici fondamentali attorno ai quali il Documento si articola e che il presente studio intende esaminare criticamente[36].

In primo luogo, il fondamento creaturale della fraternità: l'affermazione che l'unico Dio ha creato tutti gli esseri umani uguali in dignità e li ha chiamati a vivere come fratelli costituisce il presupposto ontologico di ogni altra considerazione.

In secondo luogo, la difesa del volto autentico della religione, che si traduce nella ferma condanna di ogni strumentalizzazione della fede per giustificare violenza e terrorismo.

In terzo luogo, l'adozione del dialogo come via permanente delle relazioni interreligiose, non come strategia contingente ma come esigenza intrinseca alla fede stessa.

---

[34] Cf. *Una parola comune tra noi e voi*, in *Il Regno* 19 (2007) 588-597.

[35] Cf. A. Spadaro, *Sentinelle di fraternità nella notte. Il viaggio apostolico di papa Francesco ad Abu Dhabi*, in *La Civiltà Cattolica* 170 (1/2019) 467-477.

[36] Il commento al testo che segue farà riferimento al testo D. Marafioti, *Documento sulla fratellanza umana. Una lettura ragionata*, in *Rassegna di teologia* 60 (2/2019) 235-268. Domenico Marafioti è docente emerito di teologia dogmatica presso la Pontificia facoltà teologica dell'Italia meridionale – Sez. San Luigi, Napoli.

A questi temi, che rappresentano il cuore del messaggio di Abu Dhabi, si aggiunge una questione teologica di particolare complessità, destinata a rimanere aperta: quella del pluralismo religioso. Il Documento, infatti, riconduce la diversità delle religioni a una "sapiente volontà divina", espressione che richiede un'attenta chiarificazione per evitare letture riduttive o relativistiche. Sarà compito delle riflessioni conclusive mostrare come tale affermazione possa essere interpretata in modo coerente con la dottrina cattolica, senza tradire lo spirito dialogico che anima l'intero testo.

### *9.1. Il fondamento creaturale: Dio crea uguali, chiama fratelli*

La chiave teologica del Documento sta nella sua premessa: «In nome di Dio che ha creato tutti gli esseri umani uguali nei diritti, nei doveri e nella dignità, e li ha chiamati a convivere come fratelli tra di loro»[37]. Si tratta di una vera e propria professione di fede: Dio esiste, è creatore, e ha una relazione costitutiva con ogni uomo. Dalla creazione deriva l'uguaglianza di dignità; dall'uguaglianza deriva la fratellanza come la relazione più propria degli esseri umani tra loro, fondata su un'origine e un destino comuni[38]. Non è un'affermazione generica di buonismo: è il fondamento di tutto ciò che segue nel testo. Se Dio ha creato gli uomini perché «convivano come fratelli», allora le divisioni e i conflitti sono in contrasto con il messaggio delle religioni e con la volontà stessa di Dio, «che non ha creato gli uomini per essere uccisi o per scontrarsi tra loro»[39].

La cifra linguistica del Documento è l'anafora: «In nome dell'innocente anima umana», «In nome dei poveri», «In nome degli orfani, delle vedove, dei rifugiati e degli esiliati», «In nome delle persone di buona

---

[37] A. al-Tayyeb-Francesco, *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* (4 febbraio 2019), *https://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html* (accesso 26.6.2026).

[38] Cf. A. Piola, *La sfida della fraternità e il contributo della comunità ecclesiale secondo papa Francesco*, in *Archivio Teologico Torinese* 24 (1/2018) 63-76.

[39] A. al-Tayyeb-Francesco, *Documento sulla fratellanza umana*, cit.

volontà»[40]. Ripetendo l'appello, Francesco e al-Tayyeb si fanno portavoce di chi non ha voce e fondano teologicamente l'assolutezza del rispetto della vita: chi uccide una persona è come se avesse ucciso tutta l'umanità[41].

L'analisi testuale di Marafioti rende bene il peso di questa insistenza: il termine "fratellanza" ricorre quattro volte da solo, sei volte nel binomio "fratellanza umana", e quattro volte il termine "fratelli". L'amicizia può finire, la fraternità rimane: anche quando sorgono incomprensioni e inimicizie, la relazione incancellabile di fraternità resta un'istanza di riconciliazione, capace di ricostruire l'amore fraterno[42]. Quando a fine documento i due protagonisti si chiamano ripetutamente "fratello", non compiono un gesto formale: esprimono una convinzione di fede radicata nelle rispettive tradizioni religiose.

Il Documento pone al centro una prospettiva fondata sul dialogo, sulla collaborazione e sulla conoscenza reciproca. Il dialogo viene così proposto non semplicemente come strumento di confronto, ma come una via concreta per contrastare le dinamiche di contrapposizione e di conflitto. Una conoscenza più autentica dell'altro consente infatti di superare quei pregiudizi e quelle rappresentazioni negative che possono alimentare diffidenza, rifiuto e atteggiamenti ostili. L'incontro e il confronto permettono, al contrario, di riconoscere nell'altro valori e aspetti condivisibili, favorendo l'emergere di possibili punti di convergenza. Da questa consapevolezza può nascere una collaborazione orientata al bene comune, capace di trasformare le differenze culturali e religiose da motivo di separazione in occasione di reciproco arricchimento e di costruzione della pace[43].

---

[40] *Ibid.*

[41] Cf. *ibid.*

[42] Cf. Marafioti, *Documento sulla fratellanza umana*, cit., 255.

[43] Ai rapporti col mondo islamico la Pontificia facoltà teologica dell'Italia meridionale (Pftim) ha dedicato il convegno del 2016, «Tra violenza e speranza. La misericordia per un incontro possibile»; per gli atti si può consultare il manuale di G. Castello-C. Matarazzo, *Per un nuovo umanesimo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017, 171-280.

## *9.2. Il volto autentico della religione e la condanna del terrorismo*

Il secondo grande asse teologico è la difesa del volto autentico della religione. Il Documento afferma «fermamente» che «le religioni non incitano mai alla guerra», non sollecitano odio, ostilità, estremismo, né invitano alla violenza[44]. Le sciagure che per secoli hanno insanguinato il mondo in nome di Dio sono «frutto della deviazione dagli insegnamenti religiosi» e dell'uso politico delle religioni per fini «economici mondani e miopi»[45]. Da qui la condanna senza attenuanti dell'«integralismo e fondamentalismo cieco»: cieco, perché legato a una lettura materialistica e letterale dei testi sacri, che non accetta le evidenze della ragione e spinge all'estremismo e al fanatismo[46].

Il cuore teologico di questo passaggio è limpidissimo: bisogna «smettere di usare il nome di Dio per giustificare l'omicidio» e ricordare che «l'Onnipotente non ha bisogno di essere difeso da nessuno»[47]. Dio, essendo onnipotente, si difende da solo: chi uccide «per difenderlo» lo insulta. Ne deriva la condanna del «terrorismo esecrabile in tutte le sue forme e manifestazioni», compresa la menzogna spirituale del martirio promesso ai kamikaze – «martiri» che i veri credenti devono riconoscere per quello che sono: strumenti di una interpretazione errata dei testi religiosi[48].

Il Documento ha il coraggio di scendere nel concreto, chiedendo ai finanziatori occulti di interrompere il sostegno in denaro e armi ai movimenti terroristici, e di negare loro ogni copertura culturale e mediatica. In termini teologici, si tratta di una purificazione dell'idea stessa di Dio: Dio è sempre più grande dei nostri concetti, e «ciò che è indegno dell'uomo non può essere attribuito a Dio»[49].

---

[44] Cf. A. al-Tayyeb-Francesco, *Documento sulla fratellanza umana*, cit.

[45] *Ibid.*, n. 18.

[46] Cf. *ibid.*, n. 23.

[47] *Ibid.*

[48] Cf. A. al-Tayyeb-Francesco, *Documento sulla fratellanza umana*, cit., n. 31.

[49] Cf. Marafioti, *Documento sulla fratellanza umana*, cit., 245.

## *9.3. Il dialogo come via: una scelta obbligante*

L'affermazione fondamentale dell'incontro di Abu Dhabi è la dichiarazione congiunta: «adottare la cultura del dialogo come via; la collaborazione comune come condotta; la conoscenza reciproca come metodo e criterio»[50].

La formula è perfettamente bilanciata: «al-Azhar con i musulmani d'Oriente e d'Occidente e la Chiesa cattolica con i cattolici d'Oriente e d'Occidente»[51]. L'autorevolezza di al-Azhar, capace di integrare teoricamente le quattro scuole giuridico-teologiche dell'islam sunnita, rende la dichiarazione non un episodio, ma un programma: se il messaggio di riconciliazione si diffonde dalle università e moschee collegate ad al-Azhar, potrà formarsi una mentalità di rispetto reciproco in grado di contrastare i predicatori dell'odio[52].

Scegliere il dialogo significa rifiutare il conflitto e la «sottile svalutazione dell'altro» che lo dipinge negativamente per poterlo rifiutare. Conoscendosi meglio sarà possibile apprezzare i valori presenti nell'altro e individuare punti di convergenza[53].

Per la parte cattolica, non si tratta di opportunismo pastorale: «L'assunzione di un atteggiamento dialogico da parte della Chiesa non obbedisce a ragioni di opportunità, ma a un'esigenza intrinseca alla fede cristiana»[54]. Lo aveva già detto Francesco il 28 aprile 2017 al Cairo: il dialogo con i musulmani non è «una strategia per realizzare secondi

---

[50] A. al-Tayyeb-Francesco, *Documento sulla fratellanza umana*, cit., n. 13.

[51] *Ibid.*

[52] Cf. Marafioti, *Documento sulla fratellanza umana*, cit., 245-250.

[53] Cf. E. Scognamiglio, *Diritti umani in occidente e nell'islam: verso un dialogo reciproco*, in C. Manunza-E. Scognamiglio (curr.), *Il Vangelo nella città. Studi in onore del Cardinale Crescenzio Sepe*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017, 361-378.

[54] G. Mazzocato, *Il dialogo interreligioso: le istanze della fede cristiana e le sfide della prassi pastorale*, in *Studia patavina* 59 (3/2012) 573.

fini, ma una via di verità che merita di essere pazientemente intrapresa per trasformare la competizione in collaborazione[55]».

Il dialogo, allora, non è una concessione alla storia, ma un dovere della fede: la via che permette di esplorare insieme il mistero dell'uomo e il mistero di Dio, progredendo verso la verità e condividendo quella riconosciuta dalla ragione[56].

### *9.4. La responsabilità delle religioni: pace, giustizia, vita*

Il Documento parte da una diagnosi spietata del presente: una «coscienza umana anestetizzata, l'allontanamento dai valori religiosi, il predominio dell'individualismo e delle filosofie materialistiche, il deterioramento dell'etica, una «terza guerra mondiale a pezzi» combattuta per procura nelle periferie del mondo[57]. Davanti a questo scenario, i due protagonisti rivendicano «l'importanza del ruolo delle religioni» e la «responsabilità religiosa e morale» dei credenti: le religioni, attraverso la formazione della coscienza e l'etica della solidarietà, possono diffondere una mentalità favorevole alla pace – o lasciarsi coinvolgere nei conflitti per giustificare l'odio[58].

Il primo obiettivo dichiarato è la costruzione e il mantenimento della pace: il termine ricorre dieci volte nel testo, a cominciare dal titolo. Non è una scelta ingenua: la pace è quel bene che fa godere di tutti gli altri, mentre la guerra distrugge beni materiali e valori spirituali. Ma la pace non è pensabile senza giustizia: il Documento denuncia la «mancanza di una distribuzione equa delle risorse naturali – delle quali beneficia solo una minoranza di ricchi, a discapito della maggioranza dei popoli della terra» – e denuncia il «silenzio internazionale inaccettabile»

---

[55] Francesco, *Discorso ai partecipanti alla Conferenza internazionale per la pace*, Il Cairo, 28 aprile 2017, *https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html* (accesso 28.8.2026).

[56] Mazzocato, *Il dialogo interreligioso*, cit., 573.

[57] A. al-Tayyeb-Francesco, *Documento sulla fratellanza umana*, cit., n. 18.

[58] *Ibid.*, n. 24.

davanti a milioni di bambini ridotti a scheletri dalla fame[59]. A questa giustizia sociale si aggancia la difesa della vita «dal suo inizio fino alla sua morte naturale», con la condanna di aborto, eutanasia, manipolazioni genetiche, traffico di organi, ma anche di pulizie etniche e genocidi: un'agenda bioetica e sociale insieme, nella quale confluiscono la tutela della famiglia, la promozione della dignità della donna e la difesa dei diritti fondamentali dei bambini[60].

### *9.5. Sperare contro ogni speranza: il compito della teologia*

Non mancano gli inviti alla prudenza: gli attentati di Christchurch del 15 marzo 2019 e la strage di Pasqua in Sri Lanka del 21 aprile hanno mostrato che i terroristi uccidono liberi di colpire ovunque; la recezione del Documento è lenta e incerta; e c'è chi sostiene che un "islam moderato" non esista.

Marafioti riconosce che «dal punto di vista storico e sociologico la ragione sta dalla parte dei pessimisti» – e tuttavia: «il passato deve determinare il presente, o non è possibile preparare un futuro diverso?»[61]. La causa della pace è così importante che bisogna «sperare contro ogni speranza»: come Shahrazād delle *Mille e una notte*, capace di disinnescare la collera del re con le sue storie, anche oggi nel mondo islamico ci sono «intellettuali e uomini di buona volontà capaci di trovare le ragioni della pace»[62].

A questo punto il Documento diventa un appello – e per la teologia un mandato. Il testo si rivolge «agli intellettuali, ai filosofi, agli uomini di religione, agli artisti» perché riscoprano e diffondano «i valori della pace, della giustizia, del bene, della bellezza, della fratellanza umana e della convivenza comune»[63]. Sono le idee che muovono la storia: quel-

---

[59] *Ibid.*, n. 19.

[60] *Ibid.*, n. 22.

[61] Marafioti, *Documento sulla fratellanza umana*, cit., 261.

[62] *Ibid.*, 262.

[63] A. al-Tayyeb-Francesco, *Documento sulla fratellanza umana*, cit., n. 15.

le distorte spingono al conflitto, quelle corrette costruiscono relazioni fruttuose.

Riletta teologicamente, la fratellanza umana non è un'ideologia né un accomodamento: è una verità di fede – la creazione di tutti gli uomini da parte dell'unico Dio, uguali in dignità e chiamati a convivere come fratelli – che esige di diventare storia. Se il Documento di Abu Dhabi diventerà prassi, e se la teologia saprà proporne la lettura, dice Marafioti riprendendo Francesco, «allora sì, ci sarà un cambiamento d'epoca».

### *9.6. Una questione teologica aperta: il pluralismo religioso*

Tra le questioni teologicamente più delicate sollevate dal *Documento sulla fratellanza umana* emerge senza dubbio quella del pluralismo religioso. Il testo di Abu Dhabi riconduce infatti tale pluralismo, insieme alle diversità di colore, di sesso, di razza e di lingua, all'espressione di «una sapiente volontà divina, con la quale Dio ha creato gli esseri umani»[64].

Se per le differenze culturali e somatiche tale riconduzione al disegno originario del Creatore non presenta particolari difficoltà, per la sfera specificamente religiosa si impone una necessaria e più attenta distinzione teologica.

È plausibile che l'affermazione del Documento sia stata formulata con l'intento primario di promuovere il rispetto reciproco tra le comunità di fede, obiettivo di per sé encomiabile e pastoralmente urgente. Tuttavia, una lettura cattolica onesta del testo non può esimersi dal chiarire il senso esatto di tale espressione. Il pluralismo religioso, infatti, non può essere semplicemente ricondotto al disegno originario di Dio espresso nella creazione (cf. Gen 1-2). Esso va piuttosto compreso alla luce del cammino storico della creazione, segnato dalla realtà del peccato e della Provvidenza divina che conduce la storia verso il suo compimento. In questa prospettiva, risulta più esatto parlare di una «sapiente volontà divina, con la quale Dio ha creato *e guidato* gli esseri umani *nella storia*». Le due integrazioni, apparentemente minime, sono

---

[64] *Ibid.*, n. 26.

in realtà decisive: permettono di distinguere tra le diversità che appartengono al progetto originario di Dio e quelle che sono emerse nelle vicende umane della storia della salvezza[65].

Il pluralismo religioso risulterebbe problematico se interpretato come frutto diretto del disegno originario di Dio in Genesi 1-2; diviene invece teologicamente comprensibile se riferito al cammino della creazione dopo Genesi 3, e cioè dopo il peccato di Adamo. È in questo secondo contesto che san Paolo utilizza il termine "creazione" quando afferma che essa «geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto» (Rm 8,21-22), attendendo di essere liberata dalla schiavitù della corruzione. La creazione che geme non è quella perfetta delle origini, ma quella sottomessa alla caducità e in attesa della redenzione finale, quando Dio farà nuove tutte le cose.

Che la Provvidenza guidi l'umanità nella storia, anche attraverso il pluralismo religioso, è del resto riconosciuto dalla Scrittura. San Paolo, nel suo discorso a Listra, ricorda che Dio «nelle generazioni passate ha lasciato che ogni popolo seguisse la sua strada, ma non ha cessato di dar prova di sé beneficando tutti» (At 14,16-17). La Provvidenza divina ha permesso che ogni popolo interpretasse la comune esperienza del sacro secondo le proprie categorie culturali e le proprie risorse intellettuali, offrendo a tutti una qualche conoscenza di sé attraverso la creazione. In questo senso, il Concilio Vaticano II afferma che gli esseri umani, «a qualunque religione appartengano, hanno sempre inteso la voce e la manifestazione di lui nel linguaggio delle creature» (GS 36). Le creature parlano del Creatore (cf. Rm 1,18-20), ma culture e categorie differenti hanno dato origine nella storia a religioni differenti, ciascuna portatrice di verità e valori e al contempo segnata da limiti ed errori, come riconosciuto anche dalla dichiarazione *Dominus Iesus* (n. 8)[66].

---

[65] Cf. Marafioti, *Documento sulla fratellanza umana*, cit., 257-258.

[66] Congregazione per la dottrina della fede, dich. *Dominus Iesus sulla unicità e universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa* (6 agosto 2000) 8: «È necessario tuttavia affermare con chiarezza che gli elementi positivi delle tradizioni religiose non sono di per sé "ricevuti" da Cristo, ma lo sono solo in quanto derivano dalla grazia che Cristo comunica a tutti gli uomini. [...] Si deve anche riconoscere che le altre religioni, insieme a elementi positivi,

Questa situazione era lecita e legittima fino alla venuta di Cristo. Prima di lui, Dio era il "Totalmente Altro": ogni religione ne parlava, ma nessuna poteva conoscerlo pienamente, perché «Dio nessuno lo ha mai visto» (Gv 1,18). La svolta decisiva avviene con l'incarnazione: il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, «lui lo ha rivelato» in modo definitivo e vero. Questo Dio, un tempo ignoto, è ora annunciato dalla Chiesa, alla quale vale il monito di Gesù alla Samaritana: «Voi adorate quello che non conoscete, noi adoriamo quello che conosciamo» (Gv 4,22). La Chiesa ha quindi il compito-dovere di comunicare a tutti questa conoscenza vera di Dio, senza poter tenere nascosta la luce del Vangelo sotto il moggio del pluralismo religioso (cf. Mc 4,21).

Tuttavia, la Chiesa non conosce i tempi e i modi del disegno provvidenziale di Dio. Il libro dell'Apocalisse rimane sigillato e solo l'Agnello immolato può aprirlo e leggerlo (Ap 5,1-5). In concreto, la Chiesa non sa in quale tempo della storia un popolo venga chiamato alla fede: non sappiamo, ad esempio, perché i popoli dell'America siano diventati cristiani nell'arco di pochi decenni, mentre quelli dell'Asia, nonostante la predicazione di san Francesco Saverio, non lo siano ancora. Fino a quando non giunge la "pienezza dei tempi" per un popolo, Dio lo lascia camminare per la sua strada, continuando a parlare alla coscienza di ogni uomo (cf. Rm 2,14). Il pluralismo religioso possiede così una sua funzione provvidenziale e pedagogica, come una lampada che brilla in luogo oscuro, «finché non spunti il giorno e la stella del mattino» (2Pt 1,19).

Su questo sfondo va letta quella che può essere considerata l'affermazione religiosa più importante del paragrafo, se non dell'intero Documento: «Si condanna il fatto di costringere la gente ad aderire a una certa religione o a una certa cultura, come pure di imporre uno stile di civiltà che altri non accettano»[67]. La libertà di coscienza, qui solennemente riaffermata, si concretizza nella libertà di seguire la verità conosciuta e la religione ritenuta vera, senza alcuna imposizione esterna.

---

contengono lacune, insufficienze ed errori».

[67] A. AL-TAYYEB-FRANCESCO, *Documento sulla fratellanza umana*, cit., n. 26.

È necessario, infine, comprendere la natura propria del *Documento sulla fratellanza*. Esso non intende affrontare questioni dottrinali o comporre le diversità teologiche tra cattolicesimo e islam; è un testo esistenziale e pastorale, che mira a far evolvere i rapporti sociali tra cattolici e musulmani dalla competizione e dal conflitto verso la comprensione e la collaborazione per la pace.

In questo contesto vanno interpretate tutte le sue affermazioni, anche se alcuni aspetti richiedono ulteriori chiarimenti. La Chiesa, mentre riconosce che Dio si prende cura di tutti i popoli pur lasciando che "seguano la loro strada", chiede reciprocamente che anche i popoli islamici riconoscano la stessa libertà religiosa per gli altri, senza costringere singoli o gruppi a passare alla loro religione[68].

Nella fedeltà a questa prospettiva, la lettura cattolica del Documento può riservarsi ulteriori approfondimenti dottrinali, senza per questo rinunciare alla «verità e al bene» accessibili, nella consapevolezza che, come afferma papa Francesco nella *Veritatis gaudium*, «la perfezione non è possibile» (VG 5).

## 10. Esperienze di dialogo tra cristiani e musulmani in Italia

Le coordinate teologiche delineate nei paragrafi precedenti – a partire dal riconoscimento di un comune orizzonte monoteistico fondato su *Nostra aetate* – trovano in Italia una delle reti di attuazione più articolate e capillari d'Europa. Il dialogo vi assume la forma di una vera e propria «ecologia dell'incontro», che nasce non dai colloqui dottrinali ma dalla condivisione quotidiana: come osserva chi da anni percorre e osserva questo cammino, «l'inizio della storia si apre sempre trattando della "comune umanità". Viviamo accanto, condividiamo i tempi di crisi, crediamo in Dio, abbiamo voglia di parlarne»[69]. È la stessa convinzione

---

[68] Cf. Marafioti, *Documento sulla fratellanza umana*, cit., 260.

[69] G. Zatti, *Identità di fede e testimonianza cristiana nel quadro pluralistico delle religioni. Semplici appunti di viaggio*, in *Studia patavina* 59 (3/2012) 644.

che spinge la riflessione teologica italiana a ribadire che l'assunzione di un atteggiamento dialogico da parte della Chiesa cattolica «non obbedisce a ragioni di opportunità, ma a un'esigenza intrinseca alla fede cristiana»[70]. Se poi si osserva il terreno, l'impressione è che «il vissuto è ben più ampio di quanto non si possa pensare» e che le stesse «competenze a senso unico» non escludano «reali situazioni di convivenza e di laboratorio»[71]. È su questo sfondo che vanno lette le esperienze qui raccolte: un panorama composito, in cui l'iniziativa istituzionale e la creatività dal basso si intrecciano, nella consapevolezza – già espressa da Paolo VI a Bombay nel 1964 – che «non dobbiamo incontrarci come dei semplici turisti, ma come dei pellegrini che vanno a cercare Dio non negli edifici di pietra, ma nel cuore degli uomini»[72].

### *10.1. Il quadro istituzionale e gli attori del dialogo*

Il dialogo islamo-cristiano in Italia si articola attraverso una rete di organismi nazionali e diocesani che operano in sinergia per promuovere la conoscenza reciproca e favorire la convivenza civile e religiosa. L'Ufficio nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso della Conferenza episcopale italiana svolge una funzione di coordinamento a livello nazionale, promuovendo studi, incontri e progetti, e offrendo supporto metodologico e pastorale alle diocesi, così da favorire l'iniziativa locale e la collaborazione strutturata con le comunità musulmane presenti sul territorio. Va osservato, con realismo, che il quadro istituzionale è ancora in evoluzione: già all'inizio dello scorso decennio si poteva notare che la Chiesa italiana – «nello specifico, l'Ufficio nazionale per l'ecumenismo e il dialogo» – non si era «ancora dotata di strumenti precisi al fine di conoscere la reale situazione del territorio», un ritardo

---

[70] Mazzocato, *Il dialogo interreligioso*, cit., 572-573.

[71] Zatti, *Identità di fede*, cit., 649.

[72] Paolo VI, *Discours du Saint-Père au corps diplomatique*, 7 gennaio 1965, *https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19650107_diplomatic-corps.html* (accesso 28.8.2026).

dovuto non a disinteresse, ma «alla complessità delle circostanze, alle componenti numeriche dei gruppi, alla loro visibilità»[73].

A livello locale, gli uffici diocesani per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso operano per mezzo di figure incaricate, delegate ed esperte, con modalità che variano significativamente in ragione delle specificità territoriali: tra le grandi aree metropolitane e i contesti rurali o montani esistono differenze non solo quantitative, ma anche qualitative nelle forme di incontro e nelle reti di relazione. Alcune diocesi si distinguono per un maggiore impegno in ragione di particolari vocazioni industriali, marittime o universitarie, ovvero per la presenza di comunità musulmane numericamente rilevanti, come nel caso di diverse diocesi siciliane e del nord Italia. Un esempio paradigmatico di questa articolazione è il Servizio diocesano per le relazioni cristiano-islamiche di Padova, che «si rivolge innanzitutto alle comunità ecclesiali, ma anche alla scuola e alla società civile per fornire strumenti, sussidi, occasioni di incontro, di dibattito e di evangelizzazione»[74], avvalendosi della riflessione e dell'esperienza di quanti nel mondo della cultura, del diritto, del sociale, delle migrazioni e della carità si confrontano quotidianamente con persone musulmane. Il Servizio testimonia come la dimensione diocesana possa fungere da ponte tra l'istanza nazionale e la vita concreta delle comunità.

Un esempio emblematico di questa sinergia tra istituzioni e territorio è l'incontro tenutosi il 7 maggio 2026 presso il Seminario vescovile di Trapani, promosso insieme al Rotary Club Trapani-Erice sul tema delle «Rotte del dialogo tra Islam e Cristianesimo»[75]. Dalle parole di don

---

[73] Zatti, *Identità di fede e testimonianza cristiana*, cit., 650-651.

[74] Diocesi di Padova, *Le comunità cristiane e i musulmani*, cit., 151.

[75] Il Rotary Club Trapani costituisce un'articolazione locale del Rotary International, organizzazione di rilevanza globale che riunisce soggetti impegnati in attività di servizio comunitario e nella promozione di valori quali l'amicizia, l'integrità e la pace. Il nucleo associativo è composto da individui socialmente attivi, animati da una spiccata propensione al volontariato e alla cooperazione. L'azione del Club si esplica in sei ambiti programmatici fondamentali: promozione della pace, contrasto delle patologie, accesso all'acqua potabile e alle strutture igienico-sanitarie, tutela della salute materno-infantile, sostegno

Giuliano Savina sul metodo del confronto, alle analisi sulle divergenze e convergenze di don Valentino Cottini, fino alla vocazione mediterranea della Sicilia raccontata da padre Marcello Di Tora, è emerso un messaggio chiaro: la diversità è una ricchezza da custodire. Particolarmente toccanti le testimonianze sul campo di suor Alessandra Martin, Saida Fakhri, Patrizia Barbera e Francesca Messina, che hanno ricordato come il dialogo non sia solo teoria, ma vita quotidiana e accoglienza. Ha concluso i lavori il vescovo di Trapani, mons. Pietro Maria Fragnelli, invitando i presenti a essere «sentinelle di speranza e costruttori di ponti» nelle proprie comunità.

### *10.2. Centri e realtà del dialogo islamo-cristiano*

Accanto alla rete istituzionale della Chiesa italiana, si è sviluppato nel tempo un tessuto di centri e realtà specializzate che hanno fatto della formazione, dello studio e dell'approfondimento del dialogo interreligioso il proprio compito specifico, ciascuno con una vocazione e una storia proprie.

Tra le esperienze più significative e longeve del panorama nazionale spicca il Centro ambrosiano di dialogo con le religioni (Cadr) di Milano, la cui fondazione si deve all'iniziativa del cardinale Carlo Maria Martini. Il porporato, che nel 1990 avrebbe tenuto il memorabile discorso "Noi e l'islam", volle l'istituzione del Centro già nell'anno pastorale 1989-1990, riconoscendo fin dall'origine la necessità di specializzare sacerdoti e laici per il compito del dialogo, elevato a priorità pastorale dell'arcidiocesi ambrosiana. L'attività del Cadr si è da subito articolata su più fronti, dalla formazione dei cristiani al dialogo interreligioso alla mediazione

---

all'istruzione e sviluppo delle economie locali. La missione istituzionale consiste nell'erogazione di servizi a favore della collettività, nella promozione dell'integrità e nel rafforzamento della comprensione internazionale, della buona volontà e della pace, mediante il contributo di una rete di imprenditori, professionisti e leader comunitari. Per approfondire, è disponibile il seguente link: *https://www.rotarytrapani.it/* (accesso 28.8.2026).

culturale[76]. Come testimonia Renata Bedendo, una delle principali animatrici del Centro, le parrocchie e i decanati hanno progressivamente familiarizzato con le sue iniziative grazie alle «proposte e sussidi per facilitare la conoscenza dell'islam e approfondire la propria fede cristiana in vista del dialogo con i musulmani». Un'iniziativa di particolare rilievo promossa dal Centro è stata l'istituzione del Consultorio familiare interetnico, dedicato all'accompagnamento delle coppie di religione mista con il coinvolgimento di operatori esperti in ambito religioso, psicologico e legislativo, un servizio che testimonia la concretezza dell'approccio ambrosiano al dialogo.

Nel contesto piemontese, un ruolo analogo è svolto dal Centro Federico Peirone di Torino, fondato dall'arcidiocesi e intitolato alla memoria di padre Federico Peirone (1920-1989), docente di lingua araba e pensiero islamico, figura pionieristica del dialogo in quel territorio[77]. Il Centro, che ha recentemente celebrato i trent'anni della propria attività, raccontati nel volume *Cristiani e musulmani, fratelli in dialogo* di Augusto Negri pubblicato nel 2025, si distingue per una spiccata vocazione allo studio. Esso cura la formazione dei cristiani al dialogo interreligioso e promuove lo studio comparativo dell'islam, offrendo al contempo un affiancamento culturale e giuridico alle coppie miste cristiano-musulmane. Dal 1999 il Centro pubblica la rivista *Il dialogo – al-hiwār*, un'iniziativa pionieristica nel panorama editoriale italiano. Curata da una redazione composta da specialisti in islamologia, arabistica e giornalismo, la rivista offre uno sguardo approfondito sulla realtà plurale e complessa del mondo islamico, sia italiano sia internazionale.

A un livello che potremmo definire di alta divulgazione teologico-culturale si colloca la Fondazione internazionale Oasis, fondata nel 2004 dal cardinale Angelo Scola. Fin dalle origini, la Fondazione si è impegnata

---

[76] Alcuni testi pubblicati: Cadr, *Suggerimenti per l'incontro ed il dialogo tra cristiani cattolici e musulmani*, Pro manuscripto, Milano 2015; P. Boz, *Ogni anima assaggerà la morte. Con i nostri fratelli di fede musulmana di fronte alla sofferenza e alla morte*, Cadr, Milano 1998; T. Michel, *Un cristiano presenta la sua fede ai musulmani*, Cadr, Milano 1995.

[77] Si segnala in particolare: Centro Federico Peirone, *Islam. Storia, dottrina, rapporti con il cristianesimo*, Elledici, Leumann (To) 2004.

nel promuovere lo scambio teologico e culturale tra il mondo cristiano e quello musulmano, con una particolare attenzione alle dinamiche del rapporto tra Occidente e islam contemporaneo. Il nome stesso richiama l'immagine evocata da Giovanni Paolo II nel suo storico discorso alla Moschea omayyade di Damasco il 6 maggio 2001, quando il pontefice affermò che «sia i musulmani sia i cristiani hanno cari i loro luoghi di preghiera, come oasi in cui incontrano il Dio Misericordioso lungo il cammino per la vita eterna»[78].

In occasione del ventennale della Fondazione, celebrato nel 2024 con una conferenza presso il Museo diocesano di Milano sul tema "Guerra e migrazioni. Ripensare i rapporti tra Occidente e mondo musulmano", il cardinale Scola ha richiamato il concetto di «meticciato di civiltà e culture»[79], intendendo il processo di incontro e mescolanza tra popoli di fedi diverse non come una minaccia, ma come un'opportunità di arricchimento reciproco e di approfondimento identitario. Tale espressione si inserisce in un più ampio orizzonte di riflessione che riconosce come «l'umanità attuale si trovi immersa in un processo generale di meticciamento, di contaminazione», un fenomeno che tocca inevitabilmente anche l'universo delle religioni[80].

Oltre ai centri stabili, il panorama italiano è costellato da una pluralità di iniziative e giornate di dialogo che testimoniano la vitalità di questo impegno ecclesiale. Il Movimento dei focolari, fedele al carisma dell'unità inaugurato da Chiara Lubich e sviluppato nel corso dei decenni in dialogo con tradizioni religiose diverse, promuove regolarmente iniziative di incontro in collaborazione con comunità musulmane, diocesi e parrocchie. Un esempio recente e significativo di questa azione è stato

---

[78] Giovanni Paolo II, *Incontro con la comunità musulmana nel cortile della grande moschea Omayyāde di Damasco,* 6 maggio 2001, *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/may/documents/hf_jp-ii_spe_20010506_omayyadi.html* (accesso 28.8.2026).

[79] Fondazione Oasis, *Guerra e migrazioni. Ripensare i rapporti tra Occidente e mondo musulmano*, *https://www.oasiscenter.eu/it/guerra-e-migrazioni-ripensare-i-rapporti-tra-occidente-e-mondo-musulmano* (accesso 28.8.2026).

[80] Cf. B. Salvarani, *Vocabolario minimo del dialogo interreligioso. Per un'educazione all'incontro tra le fedi*, Dehoniane, Bologna 2008.

l'incontro organizzato ad Assisi nel dicembre 2025, al quale ha partecipato un gruppo di musulmani sciiti provenienti da Iran, Stati Uniti, Canada e Oman, con l'obiettivo di approfondire la spiritualità di Francesco e Chiara d'Assisi nei luoghi stessi della loro esperienza evangelica. L'iniziativa, realizzata con l'Istituto universitario Sophia di Loppiano e il Centro internazionale per il dialogo interreligioso del movimento, ha condotto i partecipanti in visita al Sacro Convento, alla Porziuncola, al Protomonastero di Santa Chiara e al Santuario della Spogliazione. Al termine dell'esperienza, i partecipanti hanno espresso il proprio apprezzamento per «questa immersione nella spiritualità francescana», sottolineando come «nella consapevolezza delle differenze» sia stato possibile valorizzare «quanto ci accomuna come persone di fede e preghiera»[81].

Un contributo determinante alla promozione di una cultura dell'incontro è stato offerto dalla Comunità di Sant'Egidio, che ha assunto l'incontro di Assisi del 27 ottobre 1986, convocato da Giovanni Paolo II, come riferimento programmatico della propria azione[82]. Alla vigilia dell'incontro, il papa aveva chiarito con precisione il senso della formula destinata a diventare il metodo del dialogo:

> «Ciò che avverrà ad Assisi non sarà certo sincretismo religioso, ma sincero atteggiamento di preghiera a Dio nel rispetto vicendevole. È per questo che è stata scelta per l'incontro di Assisi la formula: stare insieme per pregare. Non si può certo "pregare insieme", cioè fare una preghiera comune, ma si può essere presenti quando gli altri pregano»[83].

Dalla riflessione su quella giornata sono state progressivamente elaborate le formule di «spirito di Assisi» e «logica di Assisi», i cui punti salienti sono la centralità della croce di Cristo, il primato della coscienza, la pace come dono trascendente e la forza della preghiera. Nel 1993, in occasione del conflitto balcanico, esponenti delle religioni si

---

[81] Cf. *https://www.ofmconv.net/quando-i-musulmani-chiedono-preghiera/* (accesso 28.8.2026).

[82] Per i testi della Giornata, cf. Pontificia commissione "Iustitia et pax", *Assisi. Giornata mondiale per la pace: 27 ottobre 1986*, Roma 1987.

[83] Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, 22 ottobre 1986, *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861022.html* (accesso 28.8.2026).

ritrovarono nuovamente ad Assisi, e da allora il movimento «Uomini e religioni» della Comunità di Sant'Egidio si è impegnato a portare annualmente nelle grandi città europee la stessa proposta e lo stesso stile di incontro. L'affermazione con cui Giovanni Paolo II definì il senso di quell'incontro – «non pregare insieme, ma stare insieme per pregare» – rimane una formula teologicamente e pastoralmente pregnante, che la Comunità ha fatto propria come principio metodologico del dialogo, intendendo il rispetto della diversità come condizione, e non come ostacolo, di un autentico incontro tra credenti[84].

Infine, merita attenzione la storia della Giornata del dialogo cristiano-islamico, che è stata ricostruita con precisione nel Sussidio delle diocesi del Triveneto:

> «Nata all'indomani dell'11 settembre 2001, la Giornata ecumenica per il dialogo cristiano-islamico si è subito diffusa a livello nazionale e dal basso, coinvolgendo le chiese d'Italia (non soltanto cattoliche: da cui l'aggettivo "ecumenica"), riviste, operatori del settore, comunità, parrocchie, scuole e via dicendo. Inizialmente fissata all'ultimo venerdì del mese di Ramadan, dal 2008 viene celebrata il 27 di ottobre, a ricordo del primo incontro interreligioso di Assisi (1986)»[85].

Questo dato conferma come l'iniziativa sia nata dal basso, pur in sintonia con le indicazioni provenienti dalla Santa Sede dopo gli attentati, per poi istituzionalizzarsi progressivamente.

In questo contesto si è consolidata la prassi dell'invio del messaggio augurale per il Ramadan e della partecipazione condivisa alla festa della sua chiusura (*'Īd al-Fiṭr*), una festività che, «ha consuetudini simili a quelle del Natale cristiano, con scambio di auguri e di regali»[86].

---

[84] Per un approfondimento, si segnala il numero monografico della rivista *Studi ecumenici* 16 (1/1998) e la riflessione di C.W. Troll, *A proposito della preghiera in comune di cristiani e musulmani*, in *Rassegna di teologia* (3/2008) 472-483. Si veda anche il testo del 2003, dal titolo *Preghiera insieme?*, redatto dal Comitato Islam in Europa, espressione congiunta del Consiglio delle conferenze episcopali d'Europa e della Conferenza delle chiese d'Europa. Vi si trovano, tra l'altro, anche testi e modalità per la preghiera.

[85] Diocesi di Padova, *Le comunità cristiane e i musulmani*, cit., 125.

[86] *Ibid.*, 106.

## *10.3. Esperienze di dialogo nei territori*

Nel panorama delle esperienze concrete di dialogo che animano il territorio italiano, un posto di rilievo spetta alle iniziative promosse dalla diocesi di Roma, che con regolarità organizza incontri di dialogo islamo-cristiano. Tra gli esempi più emblematici di questo impegno si può citare l'incontro "Cristiani e musulmani in dialogo" tenutosi alla Grande Moschea di Roma, organizzato dall'Ufficio diocesano per l'ecumenismo, il dialogo interreligioso e i nuovi culti in sinergia con il Centro islamico culturale d'Italia[87]. In tale occasione, il vescovo ausiliare del settore nord, mons. Marco Valenti, ha affermato che «siamo chiamati a sentirci fratelli e uniti tra noi, consolidando i nostri rapporti che di anno in anno sono maturati», auspicando che le comunità possano «essere sostegno gli uni per gli altri» e testimoniare insieme «la fraternità e la comunione». Le parole del vescovo hanno inoltre riconosciuto il peculiare valore simbolico di Roma, luogo in cui convivono «tutti i figli di Abramo: ebrei, cristiani e musulmani», esortando a non «sprecare l'opportunità che ci è stata offerta di dialogare, tenendo aperto il canale dell'amicizia» nonostante le tensioni e le difficoltà che il contesto geopolitico e sociale può frapporre[88].

Accanto a iniziative di respiro diocesano, il tessuto ecclesiale italiano è attraversato da esperienze di dialogo dal basso che, per la loro continuità e profondità, meritano di essere segnalate come modelli di riferimento. È il caso della comunità di Desio, dove la casa saveriana locale promuove da diversi anni percorsi di incontro e confronto con persone di fede musulmana residenti nel territorio[89]. L'équipe che anima queste attività è composta da laici cristiani e musulmani, affiancati da un saveriano e una saveriana della comunità, in una testimonianza di lavoro

---

[87] Cf. *Cristiani e musulmani in dialogo*, *https://www.pisai.va/it/news/2026/cristiani-e-musulmani-in-dialogo-alla-grande-moschea.html* (accesso 29.8.2026).

[88] Cf. *https://www.diocesidiroma.it/page/29/?orderby=date* (accesso 29.8.2026).

[89] Per approfondire la realtà si può consultare il seguente sito, *https://www.saveriani.it/desio* (accesso 29.8.2026).

condiviso e paritario che costituisce già di per sé un segno eloquente. Le iniziative si rivolgono a fasce diverse della popolazione: cene etniche per famiglie e adulti, visite alla casa di preghiera islamica locale e laboratori di fede per i giovani. A proposito di questi luoghi di culto, vale la precisazione terminologica offerta dal Sussidio del Triveneto, secondo cui «normalmente nei contesti di immigrazione i luoghi di culto dei musulmani vengono chiamati col nome improprio di "moschea"»[90], un rilievo utile a inquadrare anche le visite promosse a Desio, che avvengono appunto in una casa di preghiera non monumentale. La dimensione giovanile è particolarmente curata: da quattro anni si propongono a giovani cristiani e musulmani del territorio percorsi formativi in cui, attraverso il confronto in piccoli gruppi sulla propria esperienza religiosa, emerge che, pur nella diversità, la ricerca di risposte da parte di un giovane cristiano su aspetti riguardanti la propria fede e la propria vita non ha caratteri opposti o contrastanti con la ricerca di un giovane musulmano. Il percorso annuale si conclude con la Festa dei popoli, nel mese di maggio, che include il gesto della pace e la marcia della pace, un evento cittadino promosso in collaborazione con il comune di Desio e le scuole del territorio, capace di coinvolgere l'intera comunità civile.

La prassi degli auguri per il Ramadan, ormai diffusa su scala nazionale, trova a Milano la sua forma forse più matura e strutturata. Secondo quanto documentato dal Centro ambrosiano di dialogo con le religioni, gli auguri del Dicastero per il dialogo interreligioso vengono portati personalmente nei luoghi in cui si riuniscono le comunità musulmane, come il Palalido di Milano o il Palasesto di Sesto San Giovanni, dove è possibile rivolgersi a una platea di quattro-cinquemila fedeli per testimoniare l'incontro fraterno e il dialogo. Questa pratica risponde a una consolidata consuetudine ecclesiale, che ricorda come «in questa occasione la Chiesa cattolica usa fare gli auguri ai musulmani con una lettera del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso: in molte parti c'è la consuetudine che parrocchie, istituzioni cristiane o rappresentanti

[90] Diocesi di Padova, *Le comunità cristiane e i musulmani*, cit., 115.

diocesani consegnino alle comunità musulmane del territorio questo testo»[91].

Accanto a questa forma istituzionale di augurio, nel tempo sono fiorite numerose iniziative legate in particolare al periodo del Ramadan. In tale occasione, ad esempio, famiglie cristiane e musulmane si ritrovano insieme per la "rottura del digiuno" quotidiano, condividendo un momento di fraternità capace di oltrepassare le barriere confessionali. In questa prospettiva, si suggerisce anche di inserire la visita alle famiglie musulmane nel calendario delle visite natalizie o pasquali, prassi documentata puntualmente dal Cadr a Milano. Anche situazioni concrete, quali l'astensione dal lavoro in occasione delle principali festività musulmane o la gestione del digiuno durante il Ramadan, possono diventare «occasioni preziose di testimoniare una fede che fa del lavoro, della solidarietà, della giustizia, dell'onestà e della fedeltà un proprio modo di essere»[92]. Si evidenzia così come il dialogo interreligioso non si esaurisca nelle occasioni ufficiali o negli incontri organizzati, ma si realizzi anche nella concretezza della vita quotidiana e nelle relazioni di prossimità.

### *10.4. Il grande laboratorio dei matrimoni misti*

Un ambito particolarmente delicato – e per certi aspetti ancora irrisolto – del dialogo pastorale è rappresentato dai matrimoni tra cattolici e musulmani. La Cei ha affrontato organicamente questa realtà nel documento *I matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia*, pubblicato nel 2005, che offre orientamenti pastorali per accompagnare queste unioni[93]. Come osserva padre Agostino Montan, docente alla Pontificia

---

[91] *Ibid.*, 106.

[92] *Ibid.*, 107.

[93] Sull'argomento è molto utile la consultazione del libro di B. Ghiringhelli-A. Negri, *I matrimoni cristiano-islamici in Italia: gli interrogativi, il diritto, la pastorale*, Dehoniane, Bologna 2008. Sui pronunciamenti di altre Chiese, non solo europee, si veda *Il matrimonio tra cattolici ed islamici* (Studi giuridici 58), LEV, Città del Vaticano 2002. Per considerazioni esplicite di altro genere, invece: S. Allievi, *Cosa vuol dire "coppie miste"? Il vissuto e le*

Università Lateranense, «i matrimoni misti costituiscono una realtà non più rarissima in una società che si va rapidamente configurando in senso interetnico e interculturale»[94].

La riflessione conferma l'analisi: le coppie miste, «alle difficoltà che incontra una qualsiasi altra coppia, devono aggiungere quelle connesse con le profonde diversità culturali e religiose», e «far acquisire consapevolezza riguardo a queste difficoltà è un primo, fondamentale servizio da rendere a chi chiede un tale matrimonio»[95].

Il documento della diocesi di Padova si mantiene su posizioni assai prudenti, sottolineando come la diversa concezione del matrimonio nel cristianesimo e nell'islam esponga le coppie a non trascurabili rischi: le nozze vengono espressamente sconsigliate o comunque non incoraggiate, pur nel rispetto della libertà dei contraenti. Vengono tuttavia fornite puntuali indicazioni pastorali per i sacerdoti chiamati ad accompagnare sia la fase prematrimoniale sia quella successiva alle nozze.

Proprio su questo versante la pastorale italiana ha elaborato indicazioni concrete. «L'accompagnamento competente, intelligente e spiritualmente lucido di coppie simili è un'esigenza fondamentale sul piano pastorale», da attuare «evitando una impostazione di tipo prevalentemente giuridico e burocratico e sapendo che si è di fronte a un vero e proprio "laboratorio" di vita, dagli esiti non scontati»[96].

Il sussidio arriva a ipotizzare che «si dovrebbe individuare in ogni vicariato o almeno a livello diocesano un sacerdote esperto, possibilmente coadiuvato da un gruppo di laici, in grado di affiancarsi ai parroci nell'opera di discernimento matrimoniale e di accompagnamento»[97].

Questo è esattamente il modello realizzato a livello specialistico dal Centro Peirone e dal Cadr, documentato dal volume di Barbara

---

*interpretazioni*, in I. Zilio-Grandi (cur.), *Sposare l'altro. Matrimoni e matrimoni misti nell'ordinamento italiano e nel diritto islamico*, Marsilio, Venezia 2006, 11-41.

[94] A. Montan, *I matrimoni fra cattolici e musulmani. Orientamenti pastorali*, in *La rivista del clero italiano* (2/2007) 151-152.

[95] Diocesi di Padova, *Le comunità cristiane e i musulmani*, cit., 37.

[96] *Ibid.*, 118.

[97] *Ibid.*, 41.

Ghiringhelli e Augusto Negri, *I matrimoni cristiano-islamici in Italia: gli interrogativi, il diritto, la pastorale*[98].

Non mancano infine le questioni aperte, a cominciare dal battesimo dei figli: mentre la dispensa per disparità di culto impegna la parte cattolica a fare tutto il possibile per battezzare ed educare i figli nella fede cattolica, «a sua volta l'islam esige che i figli professino la religione del padre»[99].

## 11. Risorse e sfide per un'ecologia dell'incontro

L'analisi condotta nel presente capitolo consente di individuare, nel cammino del dialogo islamo-cristiano, una pluralità di risorse che, pur nella loro diversità, convergono verso una medesima direzione: la costruzione di un'«ecologia dell'incontro»[100], nella quale il dialogo non costituisce semplicemente una modalità operativa della relazione tra credenti appartenenti a tradizioni differenti, ma assume progressivamente la forma di un atteggiamento ecclesiale, teologico e pastorale capace di incidere concretamente nella vita delle comunità.

L'orizzonte delineato da *Evangelii gaudium* e il percorso inaugurato dal *Documento sulla fratellanza umana* firmato ad Abu Dhabi possono essere letti, in questa prospettiva, come momenti di un'unica traiettoria ecclesiale: l'apertura a Dio, sorgente inesauribile di novità, genera apertura all'altro e si traduce nella condivisione concreta della vita. Il riconoscimento di una comune apertura al Mistero non comporta, in tale dinamica, la relativizzazione della verità cristiana, ma invita a testimoniarla senza coercizione, attraverso una relazione nella quale l'altro non viene percepito come una minaccia identitaria, bensì come interlocutore e compagno di un cammino nel quale la Chiesa è chiamata a esercitare la propria responsabilità universale di fraternità. Il dialogo,

---

[98] Cf. Ghiringhelli-Negri, *I matrimoni cristiano-islamici in Italia*, cit.

[99] Diocesi di Padova, *Le comunità cristiane e i musulmani*, cit., 60.

[100] Cf. Marafioti, *Documento sulla fratellanza umana*, cit., 238.

pertanto, non può essere ridotto né a una tecnica diplomatica né a una strategia apologetica: esso si configura piuttosto come un atteggiamento esistenziale che scaturisce dal cuore stesso della fede cristiana e che diviene luogo di discernimento, di conversione e di testimonianza credibile[101].

In questo itinerario, il Documento di Abu Dhabi rappresenta una risorsa di particolare rilievo, non tanto perché introduca una nuova dottrina sul rapporto tra le religioni, quanto perché rende esplicita, sul piano storico e pastorale, una dinamica già presente nel cammino ecclesiale[102]. La cultura del dialogo, la collaborazione e la conoscenza reciproca vengono infatti proposte come modalità concrete attraverso le quali abitare il pluralismo contemporaneo. In questa prospettiva, la pace, pur avendo per il cristiano il proprio compimento in Cristo, non appare come un obiettivo estrinseco alla missione evangelizzatrice, ma come uno dei suoi frutti storicamente più visibili[103]. Il pluralismo religioso non viene assunto come giustificazione teorica di un'equivalenza delle religioni, ma come il contesto concreto nel quale la missione ecclesiale è chiamata a esercitarsi mediante relazioni capaci di generare fraternità. Ne deriva un'acquisizione pastorale di particolare importanza: il dialogo non costituisce un capitolo marginale o specialistico dell'azione della Chiesa, ma una sua dimensione strutturale, destinata a coinvolgere non soltanto gli esperti, ma l'intero tessuto ecclesiale.

---

[101] Per un inquadramento teologico e storico del dialogo tra cristiani e musulmani, si rinvia ai testi indicati nella bibliografia seguente: M. Crociata, *Per un discernimento cristiano sull'Islam. Storia e teologia*, Città Nuova, Roma 2006; Id., *Chiesa e Islam. Prospettive di dialogo tra teologia cristiana e religione musulmana*, in *Il Regno. Attualità* 10 (2009) 315-321; P. Rossano, *Les grands documents de l'Eglise Catholique au sujet des Musulmans*, in Secretariatus pro non-christianis-*Bulletin* 48 (1981) 192-203; Consiglio islamico per l'Europa, *Dichiarazione universale islamica dei diritti dell'uomo*, in *Il Regno. Documenti* 5 (1982) 174ss; Organizzazione della conferenza islamica, *Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo*, Il Cairo 1990; Cec-Sottounità per il dialogo, *Cristiani e musulmani*, in *Il Regno. Documenti* 13 (1991) 444-448.

[102] Cf. A. Pacini, *Chiesa e Islam in Italia. Esperienze e prospettive di dialogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2008.

[103] Cf. Marafioti, *Documento sulla fratellanza umana*, cit., 257.

A questa prima risorsa se ne aggiunge una seconda, costituita dal patrimonio teologico condiviso che rende possibile l'incontro tra cristiani e musulmani senza occultare le differenze che separano le due tradizioni. Il comune orizzonte monoteistico, già riconosciuto da *Nostra aetate*, rappresenta una piattaforma reale e non meramente formale: entrambe le tradizioni confessano l'unicità di Dio, Creatore del cielo e della terra, misericordioso e onnipotente, e condividono la convinzione che l'esistenza umana sia orientata verso un compimento ultimo nel quale assumono rilievo il giudizio, la responsabilità e la vita eterna. A questo si affianca una significativa convergenza nell'ambito della vita morale e spirituale: la preghiera, il digiuno, l'elemosina, la ricerca della giustizia, la compassione, la purezza del cuore e la pace costituiscono elementi capaci di creare uno spazio concreto di riconoscimento reciproco[104]. Tale terreno comune, tuttavia, acquista valore proprio quando non viene utilizzato per cancellare le differenze, ma come punto di partenza per un confronto più autentico. Il dialogo teologico, infatti, non può consistere in una semplice sinossi comparativa di elementi simili, ma deve essere capace di riconoscere le strutture profonde che, a partire anche da un linguaggio talvolta affine, conducono le due tradizioni verso esiti teologici differenti[105].

È precisamente a questo livello che emergono le principali sfide del dialogo. La prima e più radicale riguarda la comprensione della rivelazione. L'islam riconosce in Muhammad il «Sigillo dei Profeti» e nel Corano la Parola increata ed eterna di Dio, ricevuta in forma definitiva attraverso il *tanzīl*; la prospettiva cristiana, invece, riconosce in Gesù Cristo non semplicemente un profeta collocato all'interno di una successione, ma il Verbo di Dio fatto carne, l'autocomunicazione definitiva e personale di Dio all'umanità. Ne deriva una differenza di paradigma che non può essere semplicemente ricomposta: da una parte il primato

---

[104] Cf. Conferenza episcopale siciliana, *Per un discernimento cristiano sull'Islam*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2004.

[105] Cf. Commissione regionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, *Cristiani e musulmani in dialogo. Sussidio pastorale* (Documenti chiese locali 18), Dehoniane, Bologna 1992, 7.

della Parola rivelata nel Libro, dall'altra quello della Parola fatta carne. Questa distanza condiziona inevitabilmente gli ulteriori sviluppi del confronto teologico e conduce al nodo propriamente cristologico, che costituisce il punto di massima tensione tra le due tradizioni. Anche qui, accanto a significative convergenze – il riconoscimento di Gesù come Messia, parola di Dio, nato verginalmente da Maria, profeta potente in opere e segni e atteso nel compimento escatologico – permane una divergenza decisiva circa il significato di tali affermazioni. Nell'islam esse vengono comprese all'interno della rigorosa affermazione del *tawḥīd* e della missione profetica di Gesù; nel cristianesimo, invece, la divinità di Cristo, l'incarnazione, la sua morte e risurrezione e la confessione trinitaria appartengono al cuore stesso della fede. Qui il dialogo raggiunge quella che può essere definita una «soglia critica»: non si tratta più di negoziare formulazioni dottrinali, ma di riconoscere con onestà che esistono differenze che toccano il centro delle rispettive confessioni di fede e che, proprio per questo, non possono essere neutralizzate in nome di una generica convergenza.

La medesima consapevolezza deve accompagnare il confronto nell'ambito dell'antropologia teologica e della soteriologia[106]. La diversa comprensione della condizione umana, del peccato e della grazia rende evidente come anche termini apparentemente accostabili assumano significati differenti all'interno dei due sistemi teologici. La dottrina cristiana del peccato originale, che illumina la fragilità universale dell'uomo e la sua radicale necessità di una salvezza gratuita, non trova nell'islam un corrispettivo diretto; conseguentemente, anche la comprensione della misericordia e della salvezza assume configurazioni differenti. Nell'islam essa si lega in maniera significativa al perdono misericordioso di Dio e alla risposta obbediente del credente, mentre nel cristianesimo trova il proprio centro nell'iniziativa gratuita di Dio che, in Cristo, trasforma e salva l'uomo[107]. Anche queste differenze, dunque,

---

[106] Cf. Commissione regionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, *Cristiani e musulmani in dialogo,* cit., 9-11; Diocesi di Padova, *Le comunità cristiane e i musulmani*, cit., 93-145.

[107] Cf. Crociata, *Per un discernimento cristiano sull'Islam*, cit.

non rappresentano semplicemente ostacoli da superare, ma costituiscono questioni teologiche che il dialogo è chiamato ad assumere con rigore, evitando tanto la contrapposizione polemica quanto la tentazione di costruire convergenze artificiose.

Proprio questa capacità di mantenere insieme convergenza e differenza costituisce una delle condizioni fondamentali per la fecondità del dialogo. La sua efficacia non dipende dall'eliminazione delle distanze dottrinali, ma dalla possibilità di trasformare tali distanze in uno spazio di ascolto, conoscenza e testimonianza reciproca[108]. Quando il dialogo si colloca sul terreno della vita concreta, infatti, si aprono possibilità che il confronto strettamente dogmatico non è sempre in grado di esprimere. La difesa della dignità della persona, la promozione della giustizia sociale, la cura del creato, l'impegno per la pace e la responsabilità condivisa nei confronti di una società segnata dal secolarismo costituiscono ambiti nei quali cristiani e musulmani possono operare insieme senza rinunciare alla propria identità. La collaborazione, in questo senso, non sostituisce il confronto teologico, ma ne rappresenta una possibile traduzione storica: ciò che viene riconosciuto sul piano della comune responsabilità può diventare uno spazio nel quale le rispettive tradizioni si rendono reciprocamente visibili attraverso la testimonianza[109].

Il contesto italiano offre, a questo riguardo, risorse significative. La progressiva strutturazione del dialogo attraverso organismi istituzionali, come l'Unedi e gli uffici diocesani, si accompagna infatti a una rete molto più ampia di esperienze nate dal basso e sostenute da parrocchie, famiglie religiose e laici. È proprio questa compresenza tra istituzionalizzazione e spontaneità a costituire uno dei tratti più originali del volto italiano del dialogo: esso non è rimasto confinato all'interno di organismi specializzati, ma si è progressivamente trasformato in una pratica sociale diffusa. Le esperienze maturate nelle comunità, nelle famiglie, nei luoghi di lavoro, nelle scuole e nelle realtà associative mostrano

---

[108] Cf. A. Pacini, *Se l'islam chiede di entrare in parrocchia*, in *Vita pastorale* (6/2003) 16-17.

[109] G. Zatti, *La convivenza religiosa: quando la moschea non è lontana dalla parrocchia*, in *CredereOggi* 154 (4/2006) 55-68.

che il dialogo inizia sempre dalla conoscenza gli uni degli altri e che la fraternità diviene concreta soprattutto là dove cristiani e musulmani condividono situazioni ordinarie dell'esistenza. In tale processo assume particolare rilievo anche il protagonismo dei laici e, in modo significativo, delle donne, spesso protagonisti della trama quotidiana dell'accoglienza, dell'accompagnamento delle famiglie e della formazione delle nuove generazioni[110].

La progressiva istituzionalizzazione di gesti quali gli auguri per il Ramadan, le visite alle famiglie musulmane in occasione delle festività e la partecipazione all'*ʿĪd al-Fiṭr* costituisce un ulteriore segnale di maturazione: esperienze inizialmente affidate all'iniziativa di singoli o di comunità particolarmente sensibili sono divenute, in diversi contesti, vere e proprie prassi pastorali condivise.

Un'ulteriore risorsa è rappresentata dalla capacità del dialogo di generare risposte pastorali di fronte a situazioni concrete di vulnerabilità e di emergenza. L'esperienza maturata durante la pandemia, ad esempio, ha mostrato come una questione apparentemente circoscritta, quale quella delle sepolture musulmane, potesse diventare occasione per una riflessione più ampia sulla libertà religiosa e sulla necessità di tradurre i principi affermati sul piano teorico in diritti effettivamente riconosciuti e praticabili[111]. Nella medesima direzione si collocano le iniziative formative e culturali sviluppatesi negli anni successivi, fino alle *Schede per conoscere l'Islam* pubblicate nel 2025 dalla Cei e dal Pisai[112] e redatte congiuntamente da autori cattolici e musulmani. Tale esperienza appare particolarmente significativa perché rende operativa la scelta del Documento di Abu Dhabi di assumere «la cultura del dialogo come via, la collaborazione come condotta e la conoscenza reciproca come

---

[110] Cf. Pacini, *Se l'islam chiede di entrare in parrocchia*, cit., 16-17.

[111] S. Ferrari, *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, Il Mulino, Bologna 1996.

[112] Le *Schede per conoscere l'Islam* si possono consultare al seguente link: *https://unedi.chiesacattolica.it/2026/01/05/presentazione-delle-schede-per-conoscere-lislam-roma-10-novembre-2025/* (accesso 30.8.2026).

metodo»[113]. La conoscenza dell'altro, dunque, non rappresenta un elemento accessorio, ma una vera risorsa pastorale: non si può dialogare con una religione che non si conosce e non si può accogliere realmente l'altro se lo si riduce a categorie stereotipate o pregiudiziali.

Le risorse individuate, tuttavia, non devono condurre a una lettura ingenuamente ottimistica della situazione. Proprio la crescita del dialogo rende infatti più evidenti alcune frontiere ancora aperte. I matrimoni misti costituiscono uno degli ambiti nei quali le questioni teologiche e pastorali si intrecciano con particolare intensità, soprattutto quando la differenza religiosa coinvolge la vita familiare, l'educazione dei figli e la trasmissione della fede[114]. Allo stesso modo, la questione della libertà religiosa e delle sepolture musulmane mostra come la fraternità non possa essere confinata al linguaggio delle dichiarazioni, ma debba trovare traduzione nelle strutture sociali e giuridiche della convivenza. Anche i luoghi ordinari della vita – la scuola, il lavoro, l'ospedale – costituiscono frontiere decisive: sono spazi nei quali il pluralismo non è più un tema astratto, ma una realtà quotidiana che chiede di «prendere le misure» di una relazionalità nuova e non ancora pienamente familiare[115].

A queste sfide pastorali si aggiunge una questione propriamente teologica che appare ancora aperta e che meriterebbe ulteriori approfondimenti: la necessità di integrare in modo più sistematico la categoria di fraternità con la cristologia e di chiarire lo statuto teologico del pluralismo religioso nell'economia della salvezza.

La tensione tra la formulazione prevalentemente pastorale del Documento di Abu Dhabi e la necessità di una successiva elaborazione dogmatica non deve essere interpretata come una debolezza del percorso intrapreso, ma come uno dei luoghi della sua fecondità. La riflessione teologica è chiamata, infatti, a interrogarsi su come tenere insieme, senza contrapporle, la confessione della verità cristiana e la

---

[113] AL-TAYYEB-FRANCESCO, *Documento sulla fratellanza umana*, cit., n. 13.

[114] S. FERRARI, *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna 2000.

[115] Cf. GÄDE, *Molte religioni*, cit., 184-211; C.M. GUZZETTI, *Bibbia e Corano. Confronto sinottico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2001[3]; CAMPANINI, *Il Corano*, cit., 46-59.

prassi dell'incontro, l'identità e l'apertura, la fedeltà alla propria fede e la disponibilità ad accogliere l'altro. È precisamente in questa tensione che il dialogo può evitare due rischi opposti: da una parte il relativismo, che annullerebbe la specificità delle confessioni; dall'altra una concezione difensiva dell'identità, che trasformerebbe la differenza in barriera.

Ne emerge, in definitiva, un volto italiano del dialogo islamo-cristiano caratterizzato da una significativa vitalità e, insieme, da un'evidente incompiutezza.

Le esperienze già presenti mostrano che il dialogo non deve essere inventato da zero: esiste una trama di relazioni, gesti, iniziative formative, collaborazioni e pratiche pastorali che costituisce una risorsa ecclesiale concreta. Il compito, piuttosto, è quello di riconoscerla, sostenerla, coordinarla e soprattutto interpretarla teologicamente, affinché non rimanga affidata soltanto alla sensibilità di singoli soggetti o alla buona volontà di alcune comunità. In questa prospettiva, la domanda decisiva non è semplicemente se sia possibile il dialogo, ma come rendere feconde e stabili le esperienze di incontro già in atto.

La prospettiva dell'«ecologia dell'incontro» consente di comprendere precisamente questa dinamica: non si tratta di costruire artificialmente uno spazio nel quale le differenze religiose vengano cancellate, né di pretendere una preghiera comune che presupponga una concezione indistinta della fede; si tratta piuttosto di creare condizioni nelle quali cristiani e musulmani possano stare insieme, conoscersi, collaborare e, ciascuno secondo la propria fede, pregare. La fraternità, in tal modo, non rimane un principio astratto, ma diviene storia quotidiana nelle periferie delle città, nelle famiglie, nelle scuole, negli ospedali e nei luoghi di lavoro[116].

È in questa direzione che assumono particolare valore gli atteggiamenti dell'ascolto, dell'accoglienza incondizionata e del dialogo, indicati come premessa necessaria nello spirito del Vaticano II[117]. Essi non

---

[116] Cf. Conferenza episcopale del Triveneto, *Le vie dell'incontro. Quale dialogo con i musulmani?*, Dehoniane, Bologna 2006.

[117] Conferenza episcopale dell'Emilia-Romagna, *Islam e Cristianesimo*, Dehoniane, Bologna 2000.

rappresentano semplicemente competenze relazionali, ma possono essere compresi come veri e propri atteggiamenti pastorali attraverso i quali la Chiesa rende visibile il proprio modo di abitare una società religiosamente plurale. Il dialogo, pertanto, non è una meta già raggiunta, ma un cammino che richiede formazione, discernimento, pazienza e capacità di sostare nella differenza. La sua autenticità non si misura dall'assenza di conflitti o dalla cancellazione delle divergenze, ma dalla capacità di attraversarle senza trasformarle in ostilità, mantenendo aperto lo spazio della relazione. In questo senso, la fragilità stessa del cammino italiano non costituisce necessariamente un segno di fallimento: essa testimonia piuttosto che il dialogo è un processo vivo, esposto alla complessità delle relazioni umane e chiamato continuamente a rinnovarsi.

Il futuro del dialogo islamo-cristiano in Italia sembra dunque dipendere dalla capacità di passare da una logica di singole iniziative a una vera e propria cultura dell'incontro, nella quale la dimensione istituzionale, la pratica quotidiana e l'elaborazione teologica possano alimentarsi reciprocamente. La sfida consiste nel fare in modo che le risorse già disponibili – il patrimonio del Vaticano II, il magistero successivo, il Documento di Abu Dhabi, le esperienze territoriali, il protagonismo dei laici, le pratiche di collaborazione e la crescente attenzione alla conoscenza dell'islam – divengano parte di una progettualità pastorale più consapevole e condivisa. In tale prospettiva, il dialogo con i musulmani non appare come un settore specialistico riservato a pochi esperti, ma come una delle forme attraverso cui la Chiesa è chiamata oggi a vivere la propria missione in una società plurale[118]. Esso rimane certamente attraversato da questioni aperte, alcune delle quali toccano il cuore stesso della teologia cristiana; proprio per questo, però, chiede una riflessione capace di non separare mai la profondità della verità dalla concretezza della relazione.

Il cammino intrapreso non conduce, dunque, verso una sintesi nella quale le differenze vengano superate, ma verso una fraternità capace

---

[118] Cf. Crociata, *Per un discernimento cristiano sull'Islam*, cit.

di abitare la differenza. È questo, in ultima analisi, il significato più profondo dell'«ecologia dell'incontro»: riconoscere che la relazione con l'altro credente non impoverisce la propria identità, ma può diventare lo spazio nel quale essa viene purificata, approfondita e resa testimonianza; non una meta definitiva, ma un cammino nel quale cristiani e musulmani, nella fedeltà alle rispettive fedi, imparano progressivamente a diventare compagni di viaggio nella costruzione di una convivenza più giusta, pacifica e fraterna[119].

[119] Cf. Pacini, *Chiesa e Islam in Italia*, cit.

4

# PASTORALE DELLA SALUTE
## Fondamenti, sviluppi e orizzonti di integrazione

### Premessa: la prospettiva della pastorale ecclesiale

In risposta a questo contesto di rinnovata esigenza pratica, la teologia pastorale ha individuato diverse accentuazioni del suo *proprium*. Una prima linea di pensiero lo ha ravvisato principalmente nel processo di autocostruzione e edificazione interna della Chiesa. Una seconda, richiamandosi al principio di incarnazione e alla missione di Gesù Cristo, ne ha invece sottolineato la necessaria apertura verso i lontani e i non credenti, in piena sintonia con le indicazioni del Concilio Vaticano II. Un ulteriore approccio, infine, ha centrato l'attenzione sulla scaturigine cristocentrica dell'azione pastorale, articolandola nell'esercizio del *munus* profetico, sacerdotale e regale di Cristo, con una conseguente specificazione dei compiti della gerarchia e dei suoi collaboratori. È stato proprio il concilio, in documenti come il decreto *Apostolicam actuositatem* (1965) e la costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965), a sottolineare con forza la funzione del laicato in entrambe le dimensioni: sia nei compiti propri delle realtà terrene, sia in quelli "partecipati" ai ministeri ordinati[1].

In tale prospettiva, Cardaropoli offre una definizione sintetica e pregnante della pastorale come «mediazione salvifica di Cristo nella storia»[2]. Tale definizione, che l'autore stesso sviluppa ampiamente, viene da lui descritta nei seguenti termini:

---

[1] Cf. E. Sgreccia, *Per una pastorale della vita umana. Riferimenti fondativi e contenuti dottrinali*, Cantagalli, Siena 2011, 14-15.

[2] G. Cardaropoli, *La pastorale come mediazione salvifica*, Cittadella Editrice, Assisi (Pg) 1991, 48.

> «La pastorale allora ci si configura come: la mediazione dell'opera salvifica compiuta da Cristo, che, sotto l'azione dello Spirito Santo, tutta la Chiesa svolge nella diversità dei carismi e dei ministeri, attraverso piani particolari inseriti nel piano salvifico universale, che hanno come destinatari gli uomini nelle concrete situazioni storiche e socioculturali, per la costruzione di un futuro diverso e migliore, rappresentato dalla costruzione del Regno di Dio nella storia»[3].

All'interno di questo quadro generale, si inserisce la specificazione della pastorale della salute. L'adozione recente di questa denominazione, in luogo di "pastorale sanitaria" o "dei malati", non è meramente terminologica ma teologicamente significativa. Con essa si intende cogliere il fatto che l'oggetto di questa pastorale non è solo la persona malata, ma la salute globale della persona, che è molto più della semplice assenza di malattia. Il concetto di salute, infatti, è ampio e comprende non solo la dimensione fisico-organica, ma anche quella psicologica, ambientale e, non ultima, quella etico-spirituale.

Questa visione integrale si distanzia dalla celebre definizione dell'Oms, che pure supera la mera assenza di malattia, ma introduce l'utopia di un "pieno benessere fisico, psichico e sociale", tralasciando del tutto il riferimento alla dimensione etica e spirituale[4]. Accogliere il termine "pastorale della salute" significa, quindi, superare due difficoltà: la prima, di ordine culturale, è la riduzione della pastorale alla sola cura spirituale del malato, come se la salute fosse interesse esclusivo della medicina; la seconda, di ordine teologico, è la chiarificazione dei compiti specifici. Il compito proprio della pastorale è infatti l'annuncio della salvezza soprannaturale e la dispensazione dei suoi mezzi, mentre la cura della malattia è un dovere di solidarietà e carità verso tutti, credenti e non. Un concetto di salute completo, che include la dimensione etico-spirituale, apre naturalmente la persona alla domanda di

---

[3] *Ibid.*, 87.

[4] Cf. P. Sgreccia, *La dinamica esistenziale dell'uomo: lezioni di filosofia della salute*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

salvezza, per la quale è necessario il passaggio all'ordine della fede e dell'intervento divino in Cristo, tramite la Chiesa[5].

## 1. L'affondo biblico: le radici nella rivelazione

Le radici della sollecitudine per i malati e per una salute integrale affondano profondamente nel cuore della rivelazione. L'Antico Testamento, pur registrando solo tre narrazioni di guarigioni (il serpente di bronzo, Nm 21,4-9; la guarigione di Naaman, 2Re 5,1-20; quella del re Ezechia, 2Re 20,1-11), prepara il terreno con un'attenzione profetica alla guarigione come segno dell'intervento di Dio.

Tuttavia, è nel ministero di Gesù Cristo che questo tema emerge in tutta la sua centralità. Nei Vangeli sinottici si contano ventidue narrazioni di guarigioni di singoli malati, oltre a dodici menzioni di guarigioni di folle non numerate. Nel Vangelo di Giovanni, nel "libro dei segni", troviamo la guarigione del figlio dell'ufficiale regio (Gv 4,46-54), del cieco nato (Gv 9,1-41) e il segno culminante della risurrezione di Lazzaro (Gv 11,1-44), che prefigura la vittoria sulla morte. Questa profusione di miracoli non è casuale, ma costituisce un segno chiaro della messianicità di Gesù e dell'avvento del Regno di Dio nella sua persona (cf. Lc 7,20-23)[6].

L'attività terapeutica di Gesù riveste un duplice carattere, inscindibilmente unito:

1. Segno soteriologico: è prova dell'amore di Dio per l'uomo sofferente e anticipazione del dono escatologico della salvezza totale.
2. Segno di servizio: è espressione di misericordia e carità concreta verso la persona nel suo bisogno immediato.

Questa duplice dimensione viene unificata e portata a compimento nel mistero pasquale di Cristo, dove l'amore di Dio si manifesta in modo

---

[5] Cf. E. Sgreccia, *Pastorale sanitaria: istanze etiche e culturali*, Solcom, Brezzo di Bedero (Va) 1987.

[6] Cf. L. Zani, *Guarigione e salute nel Vangelo. Atti del X Convegno Nazionale dei Cappellani Ospedalieri Cappuccini*, Pro manuscripto, Trento 1978, 25-43.

definitivo sconfiggendo il dolore e la morte attraverso la risurrezione[7].

Il mandato di guarire viene esplicitamente trasmesso da Gesù alla Chiesa. Nel "discorso apostolico" di Matteo, Gesù dà ai Dodici «il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattia e di infermità» (Mt 10,1), comandando: «Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni. Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt 10,8). In Marco, il mandato postpasquale include il segno di imporre le mani ai malati perché guariscano (Mc 16,18), mentre durante la sua vita terrena i discepoli già «ungevano di olio molti infermi e li guarivano» (Mc 6,13). Luca, oltre a riportare l'invio dei Dodici (Lc 9,1-2) e dei Settantadue (Lc 10,9) con il comando di curare i malati, offre nella parabola del Buon Samaritano (Lc 10,25-37) il modello etico-permanente della cura. Il "prossimo" è colui che, chinandosi sul bisognoso, di qualsiasi stirpe o religione, si prende sollecita cura di lui (*epimelēthēti*). Questo brano è storicamente all'origine dell'istituzione ospedaliera nella Chiesa.

L'attività della Chiesa apostolica è contrassegnata dalla continuità di questo segno. Gli Atti degli Apostoli riportano numerosi episodi di guarigione operati da Pietro, Giovanni, Stefano, Filippo e Paolo (cf. At 3,1-10; 5,12-16; 9,32-42; 14,8-10; 28,7-10). La comunità di Gerusalemme prega Dio perché compia «guarigioni, segni e prodigi nel nome del tuo santo servo Gesù» (At 4,29-30). San Paolo, nella Prima Lettera ai Corinzi, menziona il «dono delle guarigioni» (1Cor 12,9) come carisma ordinario nella comunità, mentre la Lettera di Giacomo testimonia un ministero strutturato della guarigione attraverso l'unzione e la preghiera dei presbiteri (Gc 5,14-15).

In conclusione, le radici bibliche della pastorale della salute sono saldamente ancorate nella persona e nell'opera di Gesù Cristo e nel mandato preciso da Lui lasciato alla Chiesa. L'evoluzione dalla guarigione carismatica della Chiesa primitiva alla stabilizzazione dei ministeri salvifici, incluso il sacramento dell'unzione degli infermi, non rappresenta un abbandono di questo mandato, ma la sua istituzionalizzazione nella vita

---

[7] Cf. Sgreccia, *Pastorale sanitaria*, cit., 178-181.

della Chiesa. La cura per l'uomo sofferente, nella sua integralità fisica e spirituale, non è un optional o una semplice opera di bene, ma un costitutivo essenziale dell'essere e dell'agire della Chiesa nel mondo, segno vivente dell'amore di Dio per ogni uomo.

## 2. Il magistero recente e lo sviluppo della pastorale della salute

A partire dal Concilio Vaticano II, il magistero della Chiesa ha avviato una riflessione profonda e articolata sulla pastorale della salute, sviluppatasi in modo organico attraverso i pontificati di Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco. Questo percorso ha condotto a un prezioso chiarimento dottrinale e operativo, concretizzatosi in documenti specifici e in una precisa evoluzione delle strutture ecclesiali dedicate.

Il fondamento di tutto l'edificio è un'antropologia cristiana rinnovata, delineata dalla costituzione pastorale *Gaudium et spes*. Tale visione afferma non solo l'intangibilità della vita dal concepimento alla morte naturale e l'illeceità di pratiche come la contraccezione e la sterilizzazione, ma propone, in chiave positiva, la capacità di amore e di donazione di sé come obiettivo formativo della persona. In questo orizzonte, Cristo è presentato non solo come colui che eleva la dignità dell'uomo nell'incarnazione, ma come il modello perfetto di un'umanità che, amando, dona sé stessa[8].

La lettera apostolica *Salvifici doloris* (1984) di Giovanni Paolo II ha approfondito questa prospettiva, attribuendo al dolore e alla morte un significato salvifico e positivo, alla luce dell'esempio di Cristo. Da questa base teologica scaturisce l'imprescindibile dovere della Chiesa di garantire continuità all'opera di cura di Gesù, legando indissolubilmente il sollievo dal dolore e dalla malattia all'annuncio della salvezza[9].

---

[8] Cf. Concilio ecumenico Vaticano II, cost. past. *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965).

[9] Cf. Giovanni Paolo II, lett. ap. *Salvifici doloris* (11 febbraio 1984).

Un momento cruciale e concretamente operativo di questo impegno si è avuto con la lettera apoatolica in forma di motu proprio *Dolentium hominum* (1985) di Giovanni Paolo II, con la quale è stata istituita la Pontificia commissione per la pastorale degli operatori sanitari, presto elevata al rango di Pontificio consiglio. Questo atto ha un significato giuridico-pastorale di primaria importanza: sancisce che la pastorale della salute entra ufficialmente a far parte degli obiettivi universali della Chiesa nel mondo contemporaneo. L'organismo della Santa Sede, a sua volta, ha promosso la creazione di uffici e strutture dedicate in ogni diocesi, radicando così l'azione pastorale nel territorio.

L'effetto di questa visione conciliare ha comportato una precisazione dei campi di osservazione e di interesse che non si limitano più al solo "letto del malato" o alla riflessione sul "dolore da curare" ma includono: lo stimolo e la promozione della formazione e dell'azione delle associazioni cattoliche nel settore sanitario; il coordinamento delle attività dei diversi dicasteri della Curia romana in relazione al mondo della sanità; la diffusione e la difesa dell'insegnamento della Chiesa in materia, favorendone la penetrazione nella pratica concreta; il mantenimento dei contatti con le Chiese locali; e l'attenzione agli orientamenti di politica sanitaria a livello internazionale e nazionale, per coglierne le rilevanze pastorali[10].

## 3. Benedetto XVI: il fondamento teologico nella carità e nella verità

Il magistero di Benedetto XVI ha fornito alla pastorale della salute un robusto ancoraggio teologico, approfondendone le radici nelle virtù teologali.

Nell'enciclica *Deus caritas est* (2005), viene ribadito che l'essenza di Dio è *agape*, amore oblativo e gratuito. In questa luce, l'azione della Chiesa nel mondo sanitario non può essere ridotta a mera filantropia o all'assistenzialismo, ma si configura come concreta manifestazione

[10] Cf. Giovanni Paolo II, motu pr. *Dolentium hominum* (11 febbraio 1985).

dell'amore divino, che attraverso il servizio (*diakonia*) dei fedeli si fa prossimità alla sofferenza umana. Tale servizio, scaturendo dalla fede, è chiamato a coniugare rigore professionale e attenzione personalizzata alla singolarità di ogni persona[11].

Con *Spe salvi* (2007), il pontefice affronta il tema della speranza cristiana dinanzi al dolore e alla morte, operando una fondamentale distinzione tra una "piccola speranza", confinata all'orizzonte terreno del benessere e della guarigione fisica, e la "grande speranza", che è certezza dell'incontro con Dio e della vita eterna. Questa prospettiva libera la pastorale della salute dalla pretesa immanente di sconfiggere la morte a ogni costo – un'utopia che conduce alla medicalizzazione dispotica o alla disperazione – e, al contempo, attribuisce un senso salvifico alla sofferenza che non può essere debellata. La "grande speranza" diviene così risorsa esistenziale per il malato e principio ispiratore per l'operatore sanitario, orientando l'accompagnamento verso un traguardo che trascende l'orizzonte biologico[12].

Infine, *Caritas in veritate* (2009) fornisce il criterio fondamentale per un'azione pastorale autentica e non ideologizzata. Il celebre binomio "carità nella verità" trova piena applicazione nell'ambito sanitario: la carità, priva del fondamento veritativo di un'antropologia che riconosca la dignità intangibile e la vocazione trascendente della persona, degenera in sentimentalismo e può essere strumentalizzata; parallelamente, la verità sull'uomo, se non è animata dalla carità, si irrigidisce in un principio astratto e inumano. Tale principio guida la Chiesa nell'affrontare le complesse questioni bioetiche e nell'operare all'interno dei sistemi sanitari, promuovendo un servizio che sappia coniugare competenza scientifica e compassione operosa[13].

---

[11] Cf. Benedetto XVI, lett. enc. *Deus caritas est* (25 dicembre 2005).

[12] Cf. Benedetto XVI, lett. enc. *Spe salvi* (30 novembre 2007).

[13] Cf. Benedetto XVI, lett. enc. *Caritas in veritate* (29 giugno 2009).

## 4. Papa Francesco: l'ampliamento verso l'ecologia integrale e le periferie

Papa Francesco ha impresso alla pastorale della salute una decisa svolta missionaria, ampliandone i confini secondo la logica dell'ecologia integrale e della prossimità alle periferie esistenziali.

Già nell'esortazione *Evangelii gaudium* (2013), il papa delinea i tratti di un rinnovato annuncio evangelico, caratterizzato da un'opzione preferenziale per i lontani, i poveri, gli emarginati, gli anziani, i tossicodipendenti. In questa prospettiva, la pastorale della salute è chiamata a farsi «Chiesa in uscita», superando una concezione che la confini al letto del malato in strutture dedicate, per abbracciare tutte le forme di sofferenza, spesso invisibili o socialmente stigmatizzate. La salute cessa di essere una questione puramente clinico-individuale, per rivelarsi profondamente intrecciata con le condizioni sociali, relazionali e ambientali[14].

Questa visione sistemica riceve la sua formulazione compiuta nell'enciclica *Laudato si'* (2015). Il concetto di «ecologia integrale» stabilisce un nesso inscindibile tra la salute del pianeta e quella delle persone, specialmente le più impoverite. Inquinamento, degrado ambientale e crisi climatica sono, nel magistero di Francesco, anche questioni di salute pubblica e di giustizia sociale. La pastorale della salute è pertanto interpellata a farsi custode del creato, riconoscendo che un ambiente malato è generatore e aggravante di patologie umane, colpendo in misura maggiore i più vulnerabili[15].

Sul piano istituzionale, il motu proprio di istituzione del Dicastero per il servizio dello sviluppo umano integrale (2016) segna una tappa significativa. Sostituendo il Pontificio consiglio per gli operatori sanitari, il nuovo Dicastero ne amplia il mandato, indicando come la dignità umana sia oggi minacciata da una molteplicità di fattori interconnessi: non solo la malattia, ma anche le ingiustizie economiche, le migrazioni forzate e le crisi ecosistemiche. La salute viene così organicamente

---

[14] Cf. Francesco, esort. ap. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013).

[15] Cf. Francesco, lett. enc. *Laudato si'* (24 maggio 2015).

inserita nel quadro più vasto dello sviluppo umano integrale della persona e dei popoli.

Documenti come *Fratelli tutti* (2020) sulla fraternità universale e *Laudate Deum* (2023) sulla crisi climatica confermano e rafforzano questa prospettiva, mostrando come la cura del fratello sofferente e la custodia della casa comune siano due dimensioni inscindibili di una stessa carità, insieme prossima e politica[16].

L'evoluzione del magistero attraverso i pontificati disegna un percorso di progressivo approfondimento ed estensione concettuale e operativa. Si osserva un passaggio da un'impostazione iniziale, sotto i pontificati di Paolo VI e Giovanni Paolo II, più centrata sulla cura del malato e sulla delineazione dei principi bioetici in difesa della vita, a un successivo e robusto ancoraggio teologico nelle virtù teologali offerto da Benedetto XVI. Quest'ultimo ha fornito all'agire pastorale nel mondo della salute i fondamenti trascendenti della carità, della speranza e della verità. L'itinerario giunge, con il magistero di papa Francesco, a una visione integrale, sinodale e missionaria, che interconnette saldamente la salute della persona con le istanze della giustizia sociale, dell'accoglienza e della custodia del creato, secondo il paradigma dell'ecologia integrale.

In perfetta sinergia con questo sviluppo dottrinale, l'assetto istituzionale in Curia è evoluto da un organismo specialistico – il Pontificio consiglio per gli operatori sanitari – a un Dicastero dallo sguardo globale e inclusivo, quello per il servizio dello sviluppo umano integrale. Questa transizione non è meramente amministrativa, ma segna una Chiesa che intende rispondere in modo organico e unitario alle sfide complesse e interconnesse della contemporaneità, riconoscendo che la dignità umana è minacciata da una molteplicità di fattori che vanno ben oltre la malattia fisica.

---

[16] Cf. Francesco, lett. enc. *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020); Id., esort. ap. *Laudate Deum* (4 ottobre 2023).

## 5. La pastorale dei *migrantes*: un'urgenza imprescindibile

La costruzione di una "cultura dell'incontro" si fonda sulla capacità di integrare una prospettiva multidimensionale che comprenda le sfere del corpo, della psiche, della cultura e dello spirito. Questo approccio olistico si configura come condizione necessaria per superare la frammentazione delle risposte operative e per un'analisi accurata della realtà contemporanea, nella quale il fenomeno migratorio si profila come un "segno dei tempi" di imprescindibile rilevanza. La sua decodifica risulta pertanto imperativa attraverso la lente congiunta della pastorale e della salute pubblica, uniche in grado di coglierne la complessità intrinseca.

L'urgenza di questo approccio integrato emerge con forza dai dati; gli oltre 300.000 arrivi via mare in tre anni non descrivono solo un flusso, ma una moltitudine di storie di sofferenza. I dati scientifici disponibili documentano ciò che la pastorale denuncia da tempo: i migranti, in particolare i "forzati", giungono con un elevato rischio di sviluppare sindromi psicopatologiche a causa di esperienze stressanti o propriamente traumatiche. Questa diagnosi tecnica trova un preciso riscontro teologico-operativo nell'*Erga migrantes*, che invita a farsi carico di «chi è diverso da noi» (EMCC 39) e a promuoverne l'integrità con «impegno di fraternità, solidarietà, servizio e giustizia» (EMCC 36)[17]. La vulnerabilità sanitaria, dunque, non è un fatto neutro; è una lente che rivela un'ingiustizia e un appello all'azione, sia tecnica che morale.

La risposta a questa vulnerabilità richiede un riorientamento dei sistemi, sanitario e comunitario. È stata più volte segnalata la necessità di «riorientare il sistema sanitario verso l'attenzione ai bisogni emergenti, la prossimità ai gruppi a rischio di marginalità, l'equità dell'offerta»[18].

---

[17] Pontificio consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti, istruzione *Erga migrantes caritas Christi* (3 maggio 2004).

[18] *Intervento del ministro della Salute al XVIII Convegno nazionale dei direttori diocesani e degli operatori di pastorale della salute "Per una cultura dell'incontro e della pace: immigrazione, dialogo interreligioso e salute"* (Cei, Palermo, 2 maggio 2016), *https://salute.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/26/2015/11/Intervento-Ministro-Salute-migranti-e-rifugiati-CEI-MAggio-2016.pdf* (accesso 9.1.2026).

Questo non è solo un principio di buona sanità pubblica, ma un imperativo che risuona profondamente con la visione della Chiesa come «comunione» e «Popolo di Dio in cammino» (EMCC 37). La «pastorale specifica» di cui parla l'*Erga migrantes*, che valorizza la lingua materna, il rito e la cultura dei migranti (EMCC 38), è l'equivalente, sul piano comunitario-ecclesiale, di quel principio di prossimità ed equità: è un'assistenza sanitaria dell'anima, che riconosce che la cura è efficace solo se culturalmente contestualizzata e rispettosa dell'identità della persona.

Questo intreccio è particolarmente evidente nell'attenzione alla salute mentale e al trauma. Le linee guida per l'assistenza psichica a rifugiati vittime di torture e violenze tracciano un percorso di assistenza che va dall'individuazione alla riabilitazione. Questo percorso tecnico richiede, per sua stessa natura, una continuità terapeutico-assistenziale tra il sistema di accoglienza e i servizi socio-sanitari territoriali. È qui che il sapere pastorale offre un'infrastruttura relazionale insostituibile: gli operatori di pastorale, con la loro competenza in mediazione culturale, sono chiamati a «coniugare l'esigenza legittima di ordine [...] con la vocazione cristiana all'accoglienza» (EMCC 42), facilitando proprio quella transizione e quella continuità di cura che gli approcci tecnici auspicano. La «casa del migrante» di cui parla la Chiesa (EMCC 43) non è solo un dormitorio, ma un nodo cruciale in questa rete di protezione.

Il dialogo tra i saperi si fa ancora più profondo quando si affronta il tema della cura immediata e del soccorso. Progetti come PASSIM (Primissima assistenza sanitaria nel soccorso in mare), che portano operatori sanitari a bordo delle navi di soccorso, rappresentano la traduzione operativa di un principio etico fondamentale: salvare la vita è il primo, ineludibile atto di accoglienza. Questo principio è il cuore stesso della parabola del Buon Samaritano che anima l'azione pastorale. Un'operazione di soccorso in mare su larga scala non era solo una missione tecnica, ma un'espressione concreta di quella «cultura dell'accoglienza» che l'*Erga migrantes* indica come dovere dei cristiani (EMCC 39), un'azione in cui l'istinto di sopravvivenza del migrante e il dovere di solidarietà della società si sono incontrati. La Chiesa, da parte sua, delinea un percorso che va dalla «prima accoglienza all'integrazione» vera e propria (EMCC

42), un cammino in cui la comunità cattolica è chiamata a «sentirsi interessata e mobilitata» (EMCC 41). In questo quadro, la proposta di una cartella sanitaria elettronica per la persona migrante, per garantire continuità di cura, e l'invito della Chiesa a coinvolgere i migranti nella vita parrocchiale (EMCC 50) sono due facce della stessa medaglia: «la costruzione di una storia nuova, come dono di Dio e frutto della libertà umana» (EMCC 37), passa anche attraverso la tracciabilità dei dati clinici e la tessitura di legami sociali duraturi. La cultura dell'incontro nasce proprio da questo dialogo fecondo tra protocolli e profezia, tra navi-ospedale e case di accoglienza, tra linee guida tecniche e accompagnamento spirituale. È questa la prospettiva che si intende analizzare: la configurazione di una pastorale integrata della cura, in cui la persona stessa, nella sua unità di corpo e spirito, diventa il luogo privilegiato di tale incontro.

## 6. Verso una pastorale integrata della cura: la persona come luogo di incontro

A partire dal Concilio Vaticano II, la Chiesa ha intrapreso un cammino di costante rinnovamento volto a storicizzare il proprio agire pastorale, nella consapevolezza che l'annuncio del Vangelo deve incarnarsi nelle diverse culture e nei mutamenti del tempo. Parole come aggiornamento, nuova evangelizzazione e inculturazione hanno segnato le tappe di questo processo, orientando l'azione ecclesiale verso una continua tensione tra identità e cambiamento. È proprio in questo orizzonte di fecondo dialogo tra la fede e le culture che la prassi della carità, specialmente nella pastorale della salute, si rivela non solo un'applicazione pratica, ma un autentico linguaggio teologico e un *locus theologicus*: un luogo privilegiato per parlare di Dio e, ancor prima, per fare esperienza della sua presenza salvifica.

In tale prospettiva, la storia e la cultura si configurano infatti come luoghi teologici nei quali la fede viene ricevuta e trasmessa. È qui che l'esito più maturo e convincente della testimonianza cristiana risiede nella «fede che opera per mezzo della carità» (Gal 5,6), una fede che

si incarna concretamente nell'amore. È proprio l'amore, specialmente nelle sue espressioni di cura per il malato e di attenzione alla fragilità, a costituire la più eloquente "teo-logia", il linguaggio primario e inculturato per parlare di Dio. «L'amore nella sua purezza e nella sua gratuità è la miglior testimonianza del Dio nel quale crediamo e dal quale siamo spinti ad amare»[19]. In questa prospettiva, che è al contempo di inculturazione e di discrezione, il credente discerne i tempi del parlare e quelli del tacere, lasciando che in determinati frangenti a parlare sia soltanto l'amore stesso, consapevole che «Dio è amore» (1Gv 4,8) e si rende presente in modo peculiare proprio laddove non si compie altro che amare.

È nella prassi della carità che la fede e la speranza cristiana trovano la loro espressione più autentica e credibile, rispondendo così alla sfida conciliare di comunicarsi all'uomo contemporaneo. Come ricorda Benedetto XVI, «la speranza ha il volto della cura»[20]. Il Dio della speranza assume, nel contesto storico, il volto della comunità cristiana e di tutti coloro che, con diverse competenze, si dedicano alla sofferenza umana. La missione della comunità credente, rinnovata dallo spirito del concilio, consiste proprio nell'incontrare le persone nella concretezza della loro esistenza. Se da un lato essa condivide le esperienze di gioia, è particolarmente nei momenti di sofferenza, di malattia e di fragilità accentuata – «segni dei tempi» per eccellenza – che gli individui ricercano, attraverso una prossimità accogliente, la presenza compassionevole del Dio Buon Samaritano.

In tali contesti, i gesti di cura si fanno segni efficaci della Sua salvezza, ricevendo dalla cultura contemporanea il linguaggio universale della compassione e restituendole, in cambio, una profondità di significato radicale[21].

---

[19] Benedetto XVI, lett. enc. *Deus caritas est* (25 dicembre 2005) 31.

[20] Benedetto XVI, *Discorso all'ospedale pediatrico "Giannina Gaslini" di Genova*, domenica 18 maggio 2008, *https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080518_genova-gaslini.html* (accesso 21.1.2026).

[21] Cf. L. Sandrin, *Accanto a chi soffre. Il prete ministro di speranza*, Cittadella Editrice, Assisi (Pg) 2011.

In definitiva, è la compassione, declinata nelle varie forme dell'agire pastorale, a potersi offrire come linguaggio credibile e accreditato per attestare l'amore e la presenza di Dio persino nell'oscurità del dolore[22]. È questo il linguaggio proprio di una teodicea pastorale, che non argomenta sull'esistenza del male in astratto, ma risponde con la forza performativa dell'amore concreto, rendendo visibile, attraverso la *diaconia*, il volto del Dio che guarisce e salva[23]. In questo dialogo fecondo tra il Vangelo e le urgenze dell'uomo, la Chiesa, fedele al mandato di Cristo, trova nella carità incarnata il codice più puro per un annuncio che sia insieme fedeltà alla tradizione e risposta credibile alla storia.

## 7. La nota Cei *Predicate il Vangelo e curate i malati* e la Chiesa come ospedale da campo

In questa linea ermeneutica si inserisce il contributo della nota pastorale *Predicate il Vangelo*[24], la quale rappresenta una delle espressioni più mature del rinnovamento postconciliare della pastorale della salute. Essa si configura come una piattaforma dottrinale di grande spessore, capace di leggere i segni dei tempi nel contesto della crisi antropologica che attraversa i moderni sistemi sanitari. La Nota non si limita a una riflessione morale, ma propone una vera e propria metanoia culturale e pastorale: invita a superare il paradigma tecnocratico ed efficientista che riduce la cura a mera gestione della patologia, per restituirle invece la sua dimensione relazionale, simbolica e spirituale.

In tal modo, la Nota declina in modo concreto la tensione conciliare tra fede e cultura, mostrando come l'annuncio cristiano possa generare un nuovo modo di abitare l'esperienza della malattia e della fragilità. Il

---

[22] Cf. L. Sandrin-G. Valtorta, *La (relazione) pastorale come "com-passione"*, in *Camillianum* 28 (2010) 105-118.

[23] Cf. L. Sandrin, *La teodicea pastorale. Il linguaggio della relazione*, in *Camillianum* 29 (2010) 225-239.

[24] Commissione episcopale per il servizio della carità e la salute, nota pastorale *Predicate il Vangelo e curate i malati. La comunità cristiana e la pastorale della salute*, Roma 2006.

passaggio dalla medicina dei bisogni alla medicina dei desideri non è solo una questione etica, ma teologica: esso interroga la visione dell'uomo, della libertà e del corpo che informa la cultura contemporanea. Per questo, la Nota invita a una "conversione del linguaggio" e della prassi, dal *cure* al *care*, cioè dal curare la malattia all'avere cura della persona nella sua totalità (10).

Così, l'ospedale e ogni luogo di cura diventano spazi di evangelizzazione e di incontro, veri e propri "luoghi teologici" dove la Chiesa può incarnare il Vangelo della misericordia. La pastorale della salute, in questa prospettiva, trascende la dimensione assistenziale per farsi ermeneutica esistenziale: un'interpretazione della sofferenza umana alla luce del mistero pasquale, che riconosce nel malato non un problema da risolvere, ma un volto da accogliere (18).

Quanto si diceva nei paragrafi precedenti in merito alla dimensione sanante della Chiesa trova qui una sua ulteriore espressione e concretizzazione. La Chiesa, infatti, partecipa alla missione terapeutica di Dio, rivelato in Cristo come medico dell'anima e del corpo, e continua nella storia la sua opera di guarigione. L'intera economia della salvezza può essere compresa come un grande processo di risanamento nel quale Dio si china sull'umanità ferita per restituirla alla sua integrità e dignità originarie[25].

In questa luce, la comunità ecclesiale si manifesta come comunità sanante: luogo in cui la grazia opera per la riconciliazione e la rigenerazione integrale della persona, attraverso i sacramenti, la fraternità e la carità vissuta. È una comunità «dalle porte aperte», capace di accogliere chi porta ferite visibili e invisibili, offrendo cura, conforto e consolazione, ma anche pronta a uscire e incontrare chi soffre là dove si trova. Possiamo immaginarla come una Chiesa *ospitale*, samaritana e ospedale da campo: tre immagini che descrivono modi diversi ma complementari di vivere, agire e relazionarsi. Queste prospettive,

---

[25] Cf. B. Moriconi, *Dio terapeuta, sostegno e salvezza nella Bibbia*, in L. Sandrin (cur.), *Salute/Salvezza: perno della teologia pastorale sanitaria*, Edizioni Camilliane, Torino 2008, 31-49.

intrecciandosi, delineano il volto di una Chiesa, popolo di Dio, che fa della vicinanza e della compassione il cuore della sua azione pastorale.

Le «porte aperte» diventano così una chiave di lettura fondamentale:

> «Invece di essere solo una Chiesa che accoglie e che riceve tenendo le porte aperte – afferma papa Francesco –, cerchiamo pure di essere una Chiesa che trova nuove strade, che è capace di uscire da sé stessa e andare verso chi non la frequenta, chi se n'è andato o è indifferente»[26].

Essere una comunità ospitale significa diventare uno spazio accogliente in cui si può fare esperienza di cura reciproca, ricevuta e donata, e di una riconciliazione profonda. È una comunità aperta e accessibile, dove ogni persona fragile può sentirsi accolta con tenerezza, misericordia e compassione, e accompagnata con amore e competenza. Una comunità che ospita e si prende cura diventa così testimone credibile della speranza che nasce dalla fede, capace di farsi prossima alle ferite e alle attese di ciascuno. Abbiamo ricevuto questa missione, e ne siamo responsabili: una missione che si esprime concretamente nella carità[27].

La Chiesa è chiamata a essere una comunità terapeutica, nel senso più vero e profondo della parola:

> «È interessante, in proposito, notare che gli evangelisti usano più volentieri il verbo greco *therapeuein* (trentasei volte), insistendo così sull'aspetto di "cura" piuttosto che di "guarigione". *Therapeuein*, infatti, che ha dato origine all'italiano "terapeutico", non significa proprio "guarire" qualcuno, ma "curare"; anzi, il suo primo senso non è nemmeno medicinale. *Therapeuein* significa "servire" una persona e anche "onorarla"»[28].

L'attività di Gesù a beneficio dei malati viene quindi espressa come un «servizio» e una «cura» delle persone. Ed è un'importante indicazione pastorale per coloro che vogliono seguirne le orme.

---

[26] Francesco, *La mia porta è sempre aperta. Una conversazione con Antonio Spadaro*, Rizzoli, Milano 2013, 60.

[27] Cf. L. Sandrin, *La comunità cristiana: luogo del prendersi cura*, in *Orientamenti pastorali* 10 (2013) 44-53.

[28] A. Vanhoye, *La vita consacrata nel mondo della salute. Fondamenti biblici*, in Camillianum, *La vita consacrata nel mondo della salute: gesto e annuncio del Vangelo della misericordia. Atti del Convegno del Camillianum (Roma 29-30 marzo 1993)*, Roma 1993, 25-26.

È da questa radice teologica che scaturisce l'immagine strettamente annessa della *Chiesa samaritana*.

## 8. Una pastorale della prossimità: incarnazione, compassione, dialogo

La Chiesa è chiamata a configurarsi come comunità samaritana, capace di farsi prossima a coloro che incontra lungo il cammino e che portano le ferite della vita. L'imperativo evangelico «Va' e anche tu fa' lo stesso!» (Lc 10,37) non è rivolto esclusivamente al singolo credente, ma interpella l'intera comunità ecclesiale, nella ricchezza dei suoi carismi e ministeri.

Come affermano i vescovi latinoamericani nel Documento di Aparecida, «illuminate da Cristo, la sofferenza, l'ingiustizia e la croce ci interpellano a vivere come Chiesa samaritana» (cf. Lc 10,25-37). Ogni comunità cristiana, e in particolare ogni parrocchia, è chiamata a «seguire il cammino di Gesù e arrivare a essere buona samaritana come lui». La carità ecclesiale è, in questo senso, una «carità samaritana»[29].

Essa nasce da un pathos originario, da un movimento interiore che porta a prendersi cura dell'altro semplicemente perché è «un uomo» che soffre, con l'unico obiettivo di aiutarlo. Non si tratta solo di una dimensione etica o emotiva, ma del fondamento di una vera e propria teologia samaritana: una fede che accetta la difficile scommessa di parlare di Dio a partire dalla sofferenza e dalla cura[30].

Farsi prossimo non è un gesto istintivo né automatico. Molti passano accanto alla persona che soffre. Tutti vedono, ma solo il samaritano non passa oltre, ferma il suo sguardo sul ferito e prova quella compassione che lo porta a farsi prossimo. Gesù, osserva Benedetto XVI,

> «non ci insegna una mistica "degli occhi chiusi", ma una mistica "dello sguardo aperto" e con ciò del dovere assoluto di percepire la condizione

---

[29] Conferenza generale dell'episcopato latino-americano e dei Caraibi, *Documento di Aparecida* (13-31 maggio 2007), nn. 26, 176, 491.

[30] Cf. Gutiérrez, *Parlare di Dio*, cit., 49-55.

> degli altri, la situazione in cui si trova quell'uomo che, secondo il Vangelo, è nostro prossimo»[31].

Questa mistica della prossimità è il cuore dell'esperienza cristiana: «Il programma del buon samaritano è un cuore che vede dove c'è bisogno di amore e prova una compassione che lo "com-muove" ad agire» (*Deus caritas est* 31).

La Chiesa, nel rispondere al grido di chi soffre, è animata da un principio-misericordia che si esprime nelle «opere di misericordia», ma che non si esaurisce in esse. Accanto alla cura concreta del ferito, essa esercita anche un compito profetico: denunciare l'azione dei «briganti» e contrastare le cause strutturali della sofferenza. La fede cristiana, infatti, non si riduce a un atteggiamento compassionevole: è una fede che cerca la giustizia. Come afferma Johann Baptist Metz, i cristiani sono «mistici con gli occhi aperti»:

> «una mistica che cerca il volto, che porta prima di tutto all'incontro con gli altri che soffrono, all'incontro con la faccia degli infelici e delle vittime. Essa obbedisce in primo luogo all'autorità dei sofferenti, nei quali Cristo stesso si manifesta e si identifica. Senza questa capacità di "compatire", non si può scoprire il Dio di Gesù»[32].

È questa la dinamica propria di una Chiesa missionaria, che non teme di coinvolgersi nella realtà, di "sporcarsi le mani". Come scrive papa Francesco:

> «L'impegno evangelizzatore cerca sempre di comunicare meglio la verità del Vangelo in un contesto determinato, senza rinunciare alla verità, al bene e alla luce che può apportare quando la perfezione non è possibile. Un cuore missionario è consapevole di questi limiti e si fa "debole con i deboli [...] tutto per tutti" (1Cor 9,22). Mai si chiude, mai si ripiega sulle proprie sicurezze, mai opta per la rigidità autodifensiva [...] e allora

---

[31] Benedetto XVI, *Discorso ai volontari*, Vienna, 9 settembre 2007, *https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070909_volontariato-austria.html* (accesso 9.1.2026).

[32] J.B. Metz, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Queriniana, Brescia 2013, 20.

non rinuncia al bene possibile, benché corra il rischio di sporcarsi con il fango della strada»[33].

Per esprimere questa logica di prossimità, papa Francesco, nell'omelia del 22 ottobre 2013 a Santa Marta, ha usato un'immagine particolarmente evocativa: quella di Dio infermiere.

«A me – dice il papa – l'immagine che viene è quella dell'infermiere, dell'infermiera in un ospedale: guarisce le ferite a una a una, ma con le sue mani. Dio si coinvolge, si immischia nelle nostre miserie, si avvicina alle nostre piaghe e le guarisce con le sue mani, e per avere mani si è fatto uomo. È un lavoro di Gesù, personale. Un uomo ha fatto il peccato, un uomo viene a guarirlo. Vicinanza. Dio non ci salva soltanto per un decreto, una legge; ci salva con tenerezza, ci salva con carezze, ci salva con la sua vita per noi»[34].

La Chiesa è anche una comunità materna. Il suo modello è Maria, icona di premura, delicatezza e generosità. Papa Francesco ricorda che per crescere nella tenerezza, nella carità rispettosa e delicata, noi abbiamo un modello cristiano a cui dirigere con sicurezza lo sguardo. È la Madre di Gesù e Madre nostra, attenta alla voce di Dio e ai bisogni e difficoltà dei suoi figli. Maria, mossa dalla misericordia, dimentica sé stessa e si incammina in fretta per aiutare Elisabetta; intercede a Cana; resta ai piedi della croce con fortezza e amore[35].

Una Chiesa materna non teme di avvicinarsi, toccare e abbracciare. È una Chiesa obbediente alla logica dell'incarnazione e capace di «andare verso le frontiere e non portare le frontiere a casa per verniciarle un po' e addomesticarle». Le frontiere, osserva il papa con un ricordo personale, sono il luogo della vita reale, dove la sofferenza si manifesta e dove la Chiesa è chiamata a stare. «Il medico [...] viveva nel suo laboratorio, la suora viveva nella frontiera e dialogava con la frontiera tutti i giorni.

---

[33] Francesco, esort. ap. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) 45.

[34] Francesco, *La mia porta è sempre aperta*, cit., 76.

[35] Cf. Francesco, *Messaggio per la XXII Giornata mondiale del malato 2014*, 6 dicembre 2013 *https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/sick/documents/papa-francesco_20131206_giornata-malato.html* (accesso 5.1.2026).

Addomesticare le frontiere significa limitarsi a parlare da una posizione distante»[36]. In questa prospettiva si inserisce l'immagine, ormai divenuta emblematica, della Chiesa come «ospedale da campo». Alla domanda: «Di che cosa la Chiesa ha più bisogno in questo momento storico?», papa Francesco risponde:

> «Io vedo con chiarezza che la cosa di cui la Chiesa ha più bisogno oggi è la capacità di curare le ferite e di riscaldare il cuore dei fedeli, la vicinanza, la prossimità. Io vedo la Chiesa come un ospedale da campo dopo una battaglia. È inutile chiedere a un ferito grave se ha il colesterolo e gli zuccheri alti! Si devono curare le sue ferite. Poi si può parlare di tutto il resto. Curare le ferite, curare le ferite...»[37].

Come osserva Antonio Spadaro, questa immagine non è semplicemente suggestiva, ma esprime la percezione lucida di un mondo che «vive una condizione bellica con morti e feriti». Da qui emerge un modello di Chiesa capace di:

- leggere i contesti in cui è inserita e discernere i bisogni reali;
- uscire dai propri recinti per incontrare i feriti lungo le strade del mondo;
- riconoscere le ferite che oggi hanno priorità e urgenza di essere curate;
- esercitare una prossimità creativa e pluriforme, capace di riscaldare i cuori;
- «piantare tende» più che costruire palazzi, per restare mobile e disponibile;
- privilegiare i processi rispetto agli spazi, nella consapevolezza della provvisorietà delle forme pastorali.

«Dio va incontrato nell'oggi, Dio si manifesta in una rivelazione storica, nel tempo. [...] Noi dobbiamo avviare processi, più che occupare spazi», afferma papa Francesco. È questa la logica che chiede alla comunità cristiana di restare agile, «cingendo i fianchi della mente» per andare incontro al Signore e ai fratelli, restando vigilanti.

In continuità con il percorso delineato dal magistero di papa Francesco, l'enciclica *Fratelli tutti*, firmata ad Assisi il 3 ottobre 2020, sviluppa il tema della fraternità come dimensione fondamentale non soltanto della vita

---

[36] Francesco, *La mia porta è sempre aperta*, cit., 78.

[37] *Ibid.*, 60.

cristiana, ma anche della convivenza sociale e delle relazioni tra persone e popoli. Il testo, articolato in otto capitoli e 287 paragrafi, si colloca infatti nel solco di una riflessione già presente nell'*Evangelii gaudium* (2013) e nella *Laudato si'* (2015), trovando un antecedente particolarmente significativo nel *Documento sulla fratellanza umana* firmato ad Abu Dhabi nel 2019 da papa Francesco e dal Grande Imam di al-Azhar Ahmad al-Tayyeb[38]. La fraternità emerge così come un tema progressivamente maturato nel magistero di Francesco e, al tempo stesso, come una prospettiva capace di tradurre il Vangelo in uno stile concreto di relazione con l'altro.

Una chiave interpretativa fondamentale dell'enciclica è costituita dalla parabola del buon samaritano (Lc 10,25-37), proposta nel secondo capitolo[39]. La figura del samaritano permette a Francesco di spostare l'attenzione dalla semplice appartenenza all'assunzione concreta della responsabilità nei confronti di chi si trova nella condizione di maggiore fragilità. La domanda decisiva non è più, pertanto, chi debba essere considerato prossimo, ma come ciascuno sia chiamato a diventare prossimo dell'altro. La fraternità assume così i tratti di una prossimità concreta, capace di riconoscere la persona ferita, di fermarsi davanti alla sua vulnerabilità e di farsi carico della sua situazione. In questa prospettiva, la compassione non rimane un sentimento individuale, ma diviene criterio per orientare le relazioni sociali e le scelte delle comunità e delle istituzioni. La fraternità, infatti, si costruisce là dove la sofferenza dell'altro non viene ignorata, ma diventa appello alla responsabilità e alla cura[40].

Questa prospettiva trova un particolare sviluppo nell'ottavo capitolo, significativamente intitolato *Le religioni al servizio della fraternità nel mondo* (nn. 271-287). Francesco riconosce alle diverse tradizioni religiose un contributo specifico alla costruzione di una società fondata sulla

---

[38] AL-TAYYEB-FRANCESCO, *Documento sulla fratellanza umana*, cit.

[39] Cf. FRANCESCO, lett. enc. *Fratelli tutti*, 56-86.

[40] Cf. LEGRAND-CAMDESSUS, *Una Chiesa trasformata dal popolo*, cit., 66-70.

fraternità e sulla giustizia, a partire dal riconoscimento della dignità di ogni persona. Il dialogo interreligioso, in tale prospettiva, non può essere ridotto a una forma di diplomazia, di semplice cortesia o di tolleranza reciproca, ma è chiamato a diventare luogo di amicizia, di pace, di armonia e di condivisione di valori ed esperienze. Il dialogo, pertanto, non costituisce un elemento accessorio della vita delle religioni, ma può diventare una modalità concreta attraverso cui esse contribuiscono al bene della società. Come afferma il papa, «come credenti delle diverse religioni sappiamo che rendere presente Dio è un bene per le nostre società» (FT 274).

Particolarmente significativo, in questo senso, è il rapporto che l'enciclica stabilisce tra identità cristiana e apertura all'altro. La fraternità universale non richiede l'eliminazione delle differenze religiose, né implica un indistinto relativismo, ma nasce dalla capacità di vivere la propria identità come apertura all'incontro. Per il cristiano, tale dinamismo trova la sua sorgente nel Vangelo di Gesù Cristo, dal quale scaturisce «il primato dato alla relazione, all'incontro con il mistero sacro dell'altro, alla comunione universale con l'umanità intera come vocazione di tutti» (FT 277). L'incontro con l'altro, dunque, non rappresenta una minaccia per l'identità, ma può diventare uno spazio nel quale essa si approfondisce e si traduce in una testimonianza concreta della propria fede.

All'interno di questa prospettiva assume particolare rilievo anche la riflessione sul rapporto tra religione e violenza. Francesco afferma con chiarezza che «la verità è che la violenza non trova base alcuna nelle convinzioni religiose fondamentali, bensì nelle loro deformazioni» (FT 282). Le religioni sono quindi chiamate a contribuire alla costruzione della pace, contrastando ogni strumentalizzazione della fede e promuovendo una cultura dell'incontro. Ai loro responsabili viene affidato il compito di essere autentici «dialoganti» e di operare come «mediatori» nella costruzione della pace (FT 284). In questo quadro, il dialogo interreligioso assume una precisa valenza sociale e pastorale: esso non si esaurisce nella conoscenza reciproca, ma è orientato alla collabora-

zione concreta per la giustizia, la pace e la tutela della dignità umana[41].

Significativa è, infine, la scelta di riprendere nel n. 285 della *Fratelli tutti* una parte del Documento di Abu Dhabi, nella quale vengono indicate la «cultura del dialogo» come via, la «collaborazione comune» come condotta e la «conoscenza reciproca» come metodo e criterio. Il riferimento mostra la continuità tra i due documenti e conferisce a quelle affermazioni una particolare rilevanza all'interno del magistero pontificio. La fraternità non viene così presentata soltanto come un ideale da perseguire, ma come un compito che richiede metodi e atteggiamenti concreti: dialogare, collaborare e conoscersi reciprocamente.

La conclusione dell'enciclica, con il richiamo a san Charles de Foucauld, offre infine una sintesi particolarmente significativa di questo percorso. La sua aspirazione a diventare «fratello universale» mostra come la fraternità non possa essere separata dalla prossimità agli ultimi e alle persone più vulnerabili. Per Francesco, proprio l'identificazione con gli ultimi permette di riconoscere nell'altro un fratello. Tale prospettiva risulta particolarmente significativa anche in ambito pastorale: la fraternità cristiana si rende visibile quando la persona viene accolta nella sua concretezza, soprattutto là dove sperimenta la fragilità, la malattia, la solitudine o l'emarginazione. In questa prospettiva, la *Fratelli tutti* offre un fondamento importante per pensare una pastorale della prossimità nella quale cura, fraternità e dialogo interreligioso non costituiscano dimensioni separate, ma convergano nella responsabilità di prendersi cura della persona nella sua integralità.

## 9. Ecclesiologia dell'incontro: un primo passo verso la pastorale integrata

Concludendo questa analisi, il titolo del paragrafo "verso una pastorale integrata" trova qui il suo pieno significato. Alla luce dei diversi apporti esaminati, emerge con chiarezza l'esigenza di un approccio

---

[41] Cf. R. Burigana, *Fratelli in cammino. Storia della dichiarazione* Nostra aetate, Terra Santa Edizioni, Milano 2015, 77-95.

pastorale capace di armonizzare e connettere le molteplici dimensioni dell'azione ecclesiale.

Il Convegno ecclesiale di Verona ha sottolineato in modo significativo «l'unità della persona come criterio fondamentale per ricondurre a unità l'azione ecclesiale, necessariamente multiforme»[42]. I vescovi italiani affermano:

> «Mettere la persona al centro costituisce una chiave preziosa per rinnovare in senso missionario la pastorale e superare il rischio del ripiegamento che può colpire le nostre comunità. Ciò significa anche chiedere alle strutture ecclesiali di ripensarsi in vista di un maggiore coordinamento, in modo da far emergere le radici profonde della vita ecclesiale, lo stile evangelico, le ragioni dell'impegno nel territorio, cioè gli atteggiamenti e le scelte che pongono la Chiesa a servizio della speranza di ogni uomo. Non si intende indebolire la dimensione comunitaria dell'agire pastorale, né si tratta di ideare nuove strutture da sostituire a quelle attuali, bensì di operare insieme in maniera più essenziale. A partire da queste attenzioni, le singole Chiese particolari sono chiamate a ripensare il proprio agire con sguardo unitario»[43].

Tale affermazione indica la necessità di superare frammentazioni e settorializzazioni, riconoscendo che ogni azione pastorale, pur nella diversità dei linguaggi, degli ambiti e delle forme, deve concorrere a custodire e promuovere l'unità della persona e della comunità ecclesiale e questo può realizzarsi solo attraverso un paziente e costante esercizio di sintonizzazione degli sguardi dei diversi soggetti ecclesiali, consapevoli che ogni prospettiva è necessariamente parziale. Solo nella reciprocità e nella comunione è possibile partecipare, seppur in modo limitato, allo sguardo comprensivo e unitario di Dio. Tale sguardo è ciò a cui ogni pastorale deve tendere: un orizzonte condiviso che si costruisce non solo tra i diversi attori ecclesiali, ma anche mediante un dialogo reale e un'integrazione effettiva tra le varie attenzioni pastorali, all'interno dell'unico ma multiforme agire della Chiesa.

---

[42] Cei, *Rigenerati per una speranza viva (1Pt 1,3): testimoni del grande sì di Dio all'uomo. Nota pastorale dell'episcopato italiano dopo il 4° Convegno ecclesiale nazionale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2007, 22.

[43] *Ibid.*

La comunità cristiana è chiamata a prendersi cura delle persone e delle relazioni che esse intessono tra loro e con la comunità stessa, evitando di «sacrificare la qualità del rapporto personale all'efficienza dei programmi» (n. 21).

La Chiesa, popolo convocato dal Dio trinitario, luogo di comunione degli uomini con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, può diventare spazio generativo di relazioni autenticamente terapeutiche. In essa la persona è chiamata a sperimentare un ben-essere relazionale profondo con sé stessa, con gli altri e con Dio, che costituisce un'anticipazione del compimento escatologico, segno e realizzazione del Regno come regno dell'amore.

Nella comunione con il Cristo crocifisso e risorto, colui che ha attraversato e redento il dolore e la morte, la Chiesa si configura come grembo accogliente, luogo di speranza in cui la vita dai suoi inizi nascosti fino ai suoi tramonti più fragili viene rispettata, difesa, amata e servita. Qui ogni persona può scrivere, per grazia e per responsabilità, un capitolo significativo della propria storia di alleanza con Dio e di fraternità con i fratelli e le sorelle, qualunque sia la condizione o l'esperienza esistenziale che sta attraversando.

In questa prospettiva, la comunità parrocchiale riveste un ruolo del tutto peculiare. Essa rappresenta infatti il soggetto ecclesiale più concreto, spazio privilegiato di relazioni interpersonali immediate e profonde. In essa trovano luogo l'incontro e l'integrazione della varietà dei carismi e delle risorse pastorali, anche in forme nuove di comunione tra parrocchie e di configurazione di comunità pastorali rinnovate.

L'agire multiforme della comunità cristiana non può essere ridotto a luoghi specifici né delegato esclusivamente a figure specialistiche. Ogni battezzato, nella Chiesa, è agente pastorale secondo i propri carismi e ministeri. La comunità ecclesiale è autentica icona dell'amore trinitario quando esprime una comunione nella quale la diversità diventa complementarità, e tutti partecipano attivamente alla missione, come tralci dell'unica vite, chiamati a lavorare nella vigna del Signore in tempi e modi diversi.

Nel manifestarsi come comunità in cui le relazioni tra le persone, per opera dello Spirito Santo, diventano reciprocamente redentive, la Chiesa annuncia in modo credibile il lieto messaggio dell'amore di Dio e obbedisce al comando del suo Signore, realizzando così la propria identità più profonda.

## 10. Pastorale integrata

Una strada da percorrere con coraggio, ci ricordano i vescovi italiani, è quella dell'integrazione pastorale fra i diversi soggetti ecclesiali.

> «Alla base della pastorale "integrata", dunque, sta quella "spiritualità di comunione" che precede le iniziative concrete e purifica la testimonianza dalla tentazione di cedere a competizioni e personalismi. Una pastorale "integrata" mette in campo tutte le energie di cui il popolo di Dio dispone, valorizzandole nella loro specificità e al tempo stesso facendole confluire entro progetti comuni, definiti e realizzati insieme. Essa pone in rete le molteplici risorse di cui dispone: umane, spirituali, culturali, pastorali. In tal modo, una pastorale integrata, con le differenze che accoglie e armonizza al proprio interno, rende la comunità in grado di entrare più efficacemente in comunicazione con un contesto variegato, bisognoso di approcci diversificati e plurali, per un fecondo dialogo missionario»[44].

Una pastorale integrata non nasce da un progetto costruito a tavolino, né è il frutto di un'«operazione di pura ingegneria ecclesiastica» (25), ma prende forma da un processo dinamico di convergenza e reciprocità. Questo processo si esprime in molteplici modalità, che spaziano dalle occasioni semplici e quotidiane di conoscenza e di incontro fraterno fino alla creazione di spazi strutturati di confronto e collaborazione. Solo intrecciando le diverse prospettive pastorali è possibile cogliere la complessità della domanda di salvezza plurale e articolata che emerge dalle persone e dalle comunità, e armonizzare le diverse azioni ecclesiali affinché sappiano prendersi cura della speranza che abita i cuori.

---

[44] *Ibid.*, 25.

L'immagine dell'alleanza sponsale aiuta a comprendere in profondità questa dinamica: come un uomo e una donna che si promettono fedeltà «nella salute e nella malattia, nella gioia e nel dolore», così la comunità cristiana e il suo Signore rinnovano ogni giorno un patto di amore. La fedeltà di Dio a questa alleanza è salda e incrollabile; la nostra, invece, è fragile e bisognosa del sostegno dello Spirito Santo, della forza dell'amore reciproco e dell'integrazione dei doni e dei carismi che ciascuno ha ricevuto in dono per l'edificazione comune.

Una pastorale integrata è, in fondo, una sinfonia di relazioni: una tessitura armonica in cui la varietà di doni, ministeri e prospettive non si annulla, ma si compone in un unico canto ecclesiale. Essa spinge a ripensare in profondità le azioni e i progetti, le modalità operative, gli uffici e i soggetti pastorali della Chiesa, affinché si muovano in modo integrato e corale, non solo tra loro ma anche in dialogo con le risorse presenti sul territorio. Si tratta di un'urgenza pastorale che nasce da una chiara motivazione antropologica: l'azione comune e convergente è in grado di generare un'identità ecclesiale forte e di rendere la presenza cristiana più capillare, incisiva e feconda nel tessuto sociale.

Perché questo avvenga, è indispensabile convergere sugli elementi essenziali dell'agire pastorale e maturare uno stile condiviso di ascolto e discernimento. Ciò implica la disponibilità di tutti gli attori coinvolti ad ascoltare con umiltà ciò che manca al proprio cammino e che può, invece, arricchirlo e integrarlo. Solo così si costruisce un vero cammino sinodale, nel quale la diversità si fa dono, la comunione si traduce in azione condivisa e la missione ecclesiale diventa segno credibile della fedeltà di Dio alla sua alleanza con l'umanità.

Come ben sintetizza Franco Giulio Brambilla,

> «La parola deve aprirsi al sacramento, la liturgia deve alimentarsi all'evangelizzazione, annuncio e celebrazione devono edificare la comunione e la carità, la vita cristiana non può non aprirsi al mondo. C'è un'immanenza reciproca dei *tria munera*, che ne fa un sistema a vasi comunicanti, perché nell'uno deve circolare la linfa vitale dell'altro»[45].

---

[45] F.G. Brambilla, *La pastorale della Chiesa in Italia: dai* tria munera *ai "cinque ambiti"?*, in *Orientamenti pastorali* 12 (2013) 6-22.

Una pastorale integrata e sinfonica, che prende avvio da una rinnovata attenzione antropologica e intende educare a questa sensibilità, richiede una profonda conversione pastorale. Essa non si limita a gestire iniziative o a coordinare programmi, ma comporta un ripensamento radicale dei modi in cui la comunità ecclesiale si pone di fronte alla vita concreta delle persone e delle famiglie. Un aspetto centrale di questa conversione riguarda il «crocevia della famiglia», intesa come il grembo in cui la persona nasce, viene accolta, riconosciuta e accompagnata nella sua crescita. Come ricordano i padri conciliari in *Gaudium et spes*, «la salvezza della persona e della società umana e cristiana è strettamente connessa con una felice situazione della comunità coniugale» (47).

La famiglia, pertanto, non può essere considerata soltanto un oggetto di cura pastorale nei momenti di fragilità, ma va anche riconosciuta e valorizzata come soggetto attivo della pastorale stessa[46]. Solo se la comunità ecclesiale le garantisce attenzione, accompagnamento e sostegno nei diversi momenti della vita, essa può contribuire in modo efficace alla costruzione di una pastorale realmente integrata, capace di coniugare l'attenzione alla persona con l'impegno per il bene comune.

> «Dobbiamo intendere nuovamente la famiglia come Chiesa domestica, renderla la via privilegiata della nuova evangelizzazione e del rinnovamento della Chiesa, una Chiesa che è in cammino accanto alla gente e con la gente. In famiglia le persone sono a casa, o perlomeno cercano una casa nella famiglia. Nelle famiglie la Chiesa incontra la realtà della vita. Per questo le famiglie sono banco di prova della pastorale e urgenza della nuova evangelizzazione. La famiglia è il futuro. Anche per la Chiesa, essa costituisce la via del futuro»[47].

È questa una sfida pastorale importante che apre a nuove e creative opportunità.

---

[46] Cf. G. Del Missier (cur.), *Vulnerabile e preziosa. Riflessioni sulla famiglia in situazioni di fragilità*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2014.

[47] W. Kasper, *Il vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014, 53-54.

## 11. Nodi teologici e orientamenti: una mappa riepilogativa

Il percorso fin qui svolto ha attraversato le radici teologiche della sofferenza nella rivelazione biblica, per giungere alla delineazione di un orizzonte pastorale capace di accogliere le sfide dell'incontro interreligioso, in particolare con l'islam. L'itinerario ha messo in luce come la riflessione sulla sofferenza e la risposta pratica della cura costituiscano non solo un tema specifico, ma una vera e propria chiave ermeneutica per comprendere l'identità della fede cristiana e il suo posizionamento nel mondo plurale.

L'analisi biblica, svolta in chiave sia intratestuale che comparata, ha rivelato la profondità dialettica della Scrittura di fronte al mistero del male. Dall'enigma irrisolto di Giobbe alla rivoluzione vicaria del Servo sofferente, fino al capovolgimento pasquale operato dalla Croce di Cristo, emerge una visione della sofferenza che rifiuta la rassegnazione o la pura spiegazione retributiva per aprirsi a un significato solidale, redentivo e, infine, trasfigurato nella comunione con il Dio fatto uomo. Questo sfondo teologico non è un preludio astratto, ma il fondamento imprescindibile per qualsiasi azione pastorale autenticamente cristiana, che trova nella persona di Gesù – medico delle anime e dei corpi – il suo modello e la sua sorgente.

Il confronto con il Corano, condotto con un metodo tematico-intertestuale consapevole delle differenze epistemologiche (Verbo-Carne *vs.* Verbo-Libro), ha evidenziato un terreno etico condiviso di straordinaria rilevanza: la guarigione come dono divino, la misericordia come attributo fondante di Dio e principio etico, l'accoglienza del debole come dovere religioso. Tuttavia, su questo comune sostrato emergono divergenze teologiche strutturali, cristologicamente determinate: la mediazione unica e sacramentale di Cristo per il cristianesimo, e l'affidamento diretto alla sovranità misericordiosa di Allah per l'islam. Il dialogo non annulla queste differenze, ma le rende trasparenti, permettendo di individuare nello spazio dell'"alleanza etica" un campo fecondo di collaborazione concreta al servizio della persona sofferente.

L'esame del magistero conciliare e postconciliare ha mostrato l'evoluzione di una Chiesa che, fedele al nucleo della propria fede, ha imparato a declinare la missione anche nella forma del dialogo. Da *Nostra aetate* a *Evangelii gaudium*, si è consolidata una via che vede nel rispetto, nella conoscenza reciproca e nella collaborazione per il bene comune non una concessione tattica, ma un'espressione di carità e una risposta alle "gioie e speranze" dell'umanità. Il dialogo interreligioso si configura così come un'estensione della "teodicea pastorale": la risposta al male non sta in un argomento, ma nella forza performativa dell'amore concreto, offerto anche a chi professa un'altra fede. In questo contesto, l'enciclica *Fratelli tutti* e il *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* ad Abu Dhabi rappresentano strumenti operativi fondamentali: *Fratelli tutti* traduce la fraternità in azioni concrete a livello sociale e comunitario, come la promozione della solidarietà verso i poveri, la partecipazione attiva alla vita civica e la realizzazione di progetti di inclusione e giustizia sociale. Il Documento di Abu Dhabi, invece, propone modalità operative per la collaborazione tra cristiani e musulmani, incoraggiando iniziative comuni nella cura dei sofferenti, nella gestione di ospedali e centri di accoglienza, e nella promozione di attività educative e sociali condivise, invitando istituzioni, comunità e operatori pastorali a farsi prossimi in maniera concreta[48].

---

[48] Per esempio, il *Documento sulla fratellanza umana* ha portato alla realizzazione dell'Abrahamic Family House ad Abu Dhabi, *https://www.abrahamicfamilyhouse.ae/?lang=en* (accesso 20.2.2026) – un complesso con chiesa, moschea e sinagoga dedicato alla convivenza tra fedi, aperto alle comunità per iniziative di dialogo e incontro. Allo stesso modo, il 4 febbraio è stato riconosciuto come Giornata internazionale della fratellanza umana dalle Nazioni Unite, promuovendo campagne educative e programmi civici volti alla cultura del rispetto reciproco tra culture e religioni. In ambito ecclesiale e interreligioso, *Fratelli tutti* ha già ispirato iniziative operative concrete: la nascita della Fondazione Fratelli tutti, *https://www.fondazionefratellitutti.org/* (accesso 20.2.2026) che organizza simposi e reti di cooperazione tra associazioni, cooperative sociali e ospedali per il servizio ai poveri, migranti e persone vulnerabili; progetti di inclusione sociale come squadre di calcio composte da rifugiati che favoriscono l'incontro e l'integrazione; percorsi formativi e di dialogo interculturale volti a costruire alleanze sociali nella vita quotidiana.

Infine, la disamina della pastorale della salute – dalle sue radici scritturistiche al suo sviluppo magisteriale fino alle frontiere della pastorale *Migrantes* – rivela il laboratorio più avanzato di questa sintesi. Qui la teologia si fa prassi, e l'ecclesiologia si traduce in stile di comunità. L'immagine della Chiesa come «ospedale da campo», comunità samaritana e materna, non è una metafora poetica, ma un programma operativo. Esso chiede una conversione dall'efficienza tecnocratica al *care*, dalla cura del sintomo all'accoglienza della persona nella sua integralità fisica, psichica, culturale e spirituale. È in questo spazio concreto della vulnerabilità che il dialogo interreligioso cessa di essere un capitolo specialistico e diventa grammatica quotidiana dell'incontro, concretamente supportata dagli orientamenti di *Fratelli tutti* e del *Documento di Abu Dhabi*.

Il capitolo si chiude, pertanto, individuando nella pastorale integrata della cura il punto di convergenza di tutti questi fili. Essa è il luogo in cui la riflessione biblica sul dolore, il confronto leale con altre tradizioni di fede, l'insegnamento magisteriale sul dialogo e l'opzione preferenziale per i sofferenti si incarnano in un agire ecclesiale sinfonico e unitario. In essa, la persona sofferente – nella sua indivisibile unità – diventa il "luogo teologico" per eccellenza: il crocevia in cui la fedeltà alla propria identità in Cristo si misura nella capacità di farsi prossimi a ogni ferita, e in cui l'incontro con il credente di un'altra religione può trasformarsi da sfida in opportunità di servizio comune e di mutuo arricchimento. È questa la strada maestra per una Chiesa in uscita, che predica il Vangelo non solo con le parole, ma con le mani che curano e il cuore che accoglie, costruendo, nella prossimità alle fragilità, ponti autentici di fraternità e di pace.

5

# ANTROPOLOGIA ISLAMICA E ASSISTENZA SPIRITUALE NEL CONTESTO SANITARIO

## Prospettive teologiche e pastorali

### Premessa

L'incontro autentico con l'altro, specie nel suo vissuto religioso, richiede uno sguardo capace di cogliere l'umano nella sua interezza: uno sguardo antropologico che riconosca come, in contesti di vulnerabilità condivisa come l'ospedale, emerga con forza la dimensione profonda dell'esistenza. Tale ambiente, luogo di sofferenza ma anche di prossimità e cura, diventa uno spazio privilegiato in cui le domande ultime sul senso della vita e la ricerca di accompagnamento spirituale si fanno urgenti. Qui non si incontra un islam astratto, ma persone concrete – pazienti, familiari, operatori – il cui cammino di fede si intreccia con l'esperienza universale della malattia e della morte. In questa prossimità, la pastorale della salute è chiamata a un confronto reale e rispettoso, fondato sulla ricerca di ciò che unisce[1].

Tale confronto esige, tuttavia, più della buona volontà: richiede una comprensione approfondita del vissuto religioso islamico, delle sue pratiche e della sua visione olistica dell'essere umano (*insān*), in cui corpo (*jism*), anima (*nafs*), spirito (*rūḥ*) e contesto sociale-religioso (*umma*

) sono indissolubilmente legati[2]. Un approccio puramente "tecnicistico" rischia di ridurre la persona a una categoria, perdendo di vista

[1] Cf. Camillianum, *Lineamenti*, cit., 390.

[2] Cf. M. Leininger-M.R. McFarland, *Infermieristica transculturale: concetti, teorie, ricerca e pratica*, Ambrosiana, Milano 2004, 318.

l'obiettivo primario: incontrare l'umano nella sua integralità[3]. Si rende necessario, dunque, un cambiamento di paradigma che, superando la mera applicazione di protocolli, sappia co-costruire una relazione autentica. In questa transizione, tre dimensioni emergono come pilastri portanti di una formazione autenticamente trasformativa per l'operatore spirituale: empatia, ospitalità e dialogo.

Queste parole, per non rimanere generiche, vanno riempite di un fondamento teologico e di una radicalità operativa. Le proponiamo non come semplici buone pratiche, ma come virtù incarnate, radicate nella tradizione islamica e capaci di generare uno spazio di cura autentico. L'empatia diventa così un ascolto incarnato del vissuto spirituale nell'altro, oltre la barriera del sintomo; l'ospitalità si fa creazione attiva di uno spazio liminale di dignità, che trasforma il non-luogo ospedaliero in un santuario temporaneo di rispetto; il dialogo si configura come negoziazione "sacra" di significati in transizione, dove si traducono i linguaggi – biomedico e spirituale – senza tradire le coscienze.

Alla luce di questa prospettiva, il capitolo si propone di esaminare le principali credenze islamiche sulla sofferenza, la malattia e la morte, per poi esplorare le tre dimensioni suddette come percorsi formativi concreti. L'obiettivo è delineare alcune prospettive pastorali orientate a un'assistenza spirituale rispettosa, in cui la competenza culturale e religiosa non sia un fine, ma il mezzo per una presenza più profonda ed efficace: una presenza che sappia tenere insieme il sapere specifico e l'apertura umana, il rispetto per la norma e il coraggio della relazione, nell'accompagnare la persona musulmana nel suo viaggio attraverso la vulnerabilità[4].

---

[3] Cf. E. Gavotti, *La pastorale della salute e l'islam*, in *Insieme per servire* 127 (2/2023) 23-32.

[4] Per lo sviluppo dei successivi paragrafi si farà riferimento ai seguenti manuali: Pangrazzi, *Salute, malattia e morte nelle grandi religioni*, cit., 89-99; Petrini, *Il dialogo religioso*, cit., 107-143; Aa.Vv., *Salute e identità religiose. Per un approccio multiculturale nell'assistenza alla persona*, Insieme per prenderci cura, Milano 2017; Boz, *Ogni anima assaggerà la morte*, cit..

## 1. Cenni sul significato di vita e malattia

La sofferenza fisica è una delle esperienze umane più universali. Non conosce confini culturali, religiosi, sociali o etnici. Tocca chiunque, in qualsiasi parte del mondo, ed è capace di creare un terreno comune tra le persone. È un'esperienza che ci accomuna nella nostra fragilità e nel nostro limite, e proprio per questo ha il potere di abbattere barriere che nella vita quotidiana appaiono insormontabili[5].

Nel contesto religioso, e in particolare nell'islam, la malattia e la sofferenza non sono considerate semplicemente come eventi sfortunati o anomalie da evitare a tutti i costi. Vengono invece interpretate alla luce di una visione integrale dell'essere umano, che unisce corpo, anima e spirito in un'unica dimensione "sacra"[6].

L'islam eredita e rielabora una lunga tradizione spirituale e culturale, semitica, persiana, greca ed egiziana, che considera il corpo come parte essenziale della persona, e non come semplice "involucro". In questa prospettiva, il corpo umano è materia creata direttamente da Dio, formato nel grembo materno e destinato a ritornare alla terra, in attesa di essere ricostituito nella risurrezione finale[7].

> «Abbiamo creato l'uomo d'argilla fine, poi ne abbiamo fatto una goccia di liquido dentro una solida dimora, poi della goccia di liquido abbiamo fatto un grumo di sangue, e del grumo di sangue una massa molle, e della massa molle ossa, e abbiamo vestito le ossa di carne. Poi lo abbiamo originato, ed è stata un'altra creazione, sia benedetto Dio, il Creatore ottimo. In seguito voi morirete, e poi tornerete fuori nel giorno della resurrezione» (Cor 23,12-16).

Questo ciclo della vita, dalla creazione al ritorno a Dio, dà al corpo un valore sacro: non è proprietà dell'individuo, ma un dono e una responsabilità.

---

[5] Cf. D. Nour-A.O. Moh'd, *Tradizione islamica*, in Pangrazzi, *Salute, malattia e morte nelle grandi religioni*, cit., 92.

[6] Cf. A.A. Schwaima, *L'Islam e l'etica della vita*, in L. Biagi-R. Pegoraro (curr.), *Religioni e bioetica. Un confronto sugli inizi della vita*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1997, 305-323.

[7] Cf. Nour-Moh'd, *Tradizione islamica*, cit., 95.

Per questo l'islam attribuisce grande importanza al modo in cui ci si prende cura del corpo, al rispetto della sua integrità e alla consapevolezza che, un giorno, ogni parte del nostro essere fisico sarà testimone davanti a Dio delle azioni compiute[8].

La malattia, in questa visione, non è punizione automatica né semplice fatalità. Può essere una prova, un'occasione per crescere spiritualmente, oppure un richiamo a ristabilire un equilibrio perduto. Esiste persino un "terzo stato", una zona grigia tra salute e malattia, che secondo i sapienti dell'islam rappresenta un momento prezioso per intervenire prima che il corpo si ammali veramente. Questo approccio valorizza la prevenzione, l'ascolto e la cura di sé come atti di devozione e responsabilità spirituale[9].

Eppure, nonostante l'accento sull'interiorità, l'islam non ignora la dimensione scientifica e medica della cura. Al contrario, storicamente ha valorizzato il sapere medico, dialogando con il pensiero greco e dando impulso a una civiltà in cui la medicina era considerata non solo una scienza, ma anche un'arte etica[10]. Il medico non era visto come un semplice tecnico, ma come una figura sapiente, ponte tra religione e salute. Anche oggi, nella visione tradizionale, l'operato del medico ha un valore sacro: la sua missione è preservare la vita fino all'ultimo, non accelerare la morte. Da qui il rifiuto dell'eutanasia e del suicidio, anche se richiesti dal malato, e il medico ha il dovere di curare il paziente fino alla morte naturale, evitando pratiche sproporzionate o inutili[11].

La figura biblica di Giobbe, l'uomo ricco ridotto alla sofferenza e spogliato di tutto, ha attraversato le culture del Medio Oriente fino a entrare anche nella tradizione islamica, diventando simbolo del credente che affronta la malattia con fede e pazienza.

---

[8] Cf. M. Salim Khan, *Medicina islamica*, Edizioni Red, Como 1992, 78.

[9] Cf. A. Meriggi, *L'islam*, in S. Allievi (cur.), *Salute e Salvezza. Le religioni di fronte alla nascita, alla malattia e alla morte*, Claudiana, Torino 2003, 55.

[10] Cf. C. Bennett, *Islam*, in J. Holm (ed.), *Making Moral Decisions*, Pinter, London 1994, 95.

[11] Cf. Petrini, *Il dialogo religioso*, cit., 129; F. Rahman, *Health and medicine in the Islamic tradition*, Crossroad, New York 1987, 91-134.

In questo, l'islam condivide con altre fedi l'idea che la sofferenza possa essere una via di elevazione spirituale, pur restando una sfida dolorosa[12].

Inoltre, nella cultura islamica, il corpo va custodito secondo regole precise: è vietato danneggiarlo, modificarlo arbitrariamente o sottoporlo a pratiche che ne alterino la natura originaria. Questo principio si riflette in molti aspetti della vita quotidiana, dalla condanna delle sostanze nocive alla cautela nei confronti della chirurgia estetica. Persino le pratiche tradizionali come il tatuaggio o le incisioni sono oggetto di riserva, perché considerate alterazioni della creazione divina[13].

Il rispetto del corpo si estende anche alla sfera della decenza e del pudore. Questo vale non solo per le donne, ma anche per gli uomini, e si riflette in molte attenzioni pratiche, ad esempio la separazione dei reparti ospedalieri per maschi e femmine e la regolazione delle modalità di esposizione del corpo durante le visite mediche. È un senso del pudore che nasce non dal timore, ma dal riconoscimento della dignità del corpo come parte dell'anima[14].

Tuttavia, l'islam riconosce che tutto ciò che accade nella vita, dalla salute alla malattia, dalla gioia alla sofferenza, è parte di un disegno più ampio[15]. Ogni esperienza è un banco di prova, uno spazio in cui si manifesta il grado di fede, di sottomissione e di consapevolezza del credente. In questa luce, la malattia può diventare occasione di rinnovamento spirituale e di apertura agli altri. Proprio perché tocca la radice stessa della nostra esistenza, essa ha la capacità di rompere l'isolamento, creando legami autentici, anche tra persone molto diverse per origine, cultura o religione[16].

---

[12] Cf. G. Bassetti Sani, *Il Corano nella luce di Cristo. Saggio per una reinterpretazione cristiana del libro sacro dell'Islam*, EMI, Genova 1972.

[13] Cf. Petrini, *Il dialogo religioso*, cit., 108-109.

[14] Cf. *ibid.*, 131-133.

[15] Cf. Cor 2,155-156; Nour-Moh'd, *Tradizione islamica*, cit., 97-98.

[16] Cf. Meriggi, *L'islam*, cit., 85.

## 2. Cenni sulla gestione delle cure e fine vita

L'insegnamento del profeta Muhammad «Cercate la cura, con l'aiuto di Dio, perché per ogni malattia Dio ha dato anche una cura»[17] ha gettato le basi per lo sviluppo della scienza medica islamica, coniugando sapere umano e fiducia nell'azione divina. Oggi, però, la medicina moderna tende a separare la dimensione spirituale dell'essere umano dalle sue funzioni biologiche, smarrendo quella consapevolezza profonda che traspare nel versetto coranico: «Quando mi ammalo, è Lui che mi cura» (Cor 26,80). Questo non implica la necessità di una confessionalizzazione degli ambienti ospedalieri o del personale sanitario, ma piuttosto l'urgenza di recuperare un approccio interdisciplinare capace di prendersi cura della salute nella sua totalità, corpo, mente e spirito, evitando che le tecnologie disponibili diventino obblighi terapeutici privi di discernimento.

Nella tradizione islamica, la morte è un momento sacro. Non si tratta solo di un evento biologico, ma del passaggio decisivo verso l'Eterno. Le dimostrazioni eccessive di dolore, ancora presenti in alcune pratiche culturali, sono scoraggiate dal Profeta stesso, che ha invece raccomandato di accompagnare il morente nel ricordo di Dio. È fondamentale che possa pronunciare la *shahāda* (professione di fede) "Testimonio che non c'è dio se non Dio, e che Muhammad è il Suo Inviato" oppure, se non è più cosciente, che un familiare la reciti all'orecchio, poiché si ritiene che l'udito sia l'ultimo senso a spegnersi[18].

Questo accompagnamento si integra con le cure palliative, che nel rispetto della dignità spirituale permettono di lenire il dolore senza prolungare artificialmente l'agonia, informando il paziente sul proprio stato affinché possa prepararsi al passaggio dell'anima verso l'altro mondo[19].

Alla luce di questa visione, il fine vita assume un carattere eminentemente sacro: «Dio è colui che dà la vita e dà la morte» (Cor 57,2). La

---

[17] al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Ṭibb (Libro della medicina), n. 5678.

[18] Cf. Meriggi, *L'islam*, cit., 59.

[19] Cf. D. Aarab Hafid, *El proceso de morir en el Islam*, in *Labor Hospitalaria* 268 (2003) 24.

rivelazione islamica si oppone radicalmente alla visione nichilista della vita e della morte che caratterizzava le antiche tribù arabe: essa riconduce ogni esistenza a Dio, affermando l'impermanenza del mondo terreno e la centralità dell'eternità ultraterrena. La creazione, secondo il Corano, è un atto continuo, che si rinnova a ogni istante. Per questo, ogni momento della vita può essere occasione di compimento spirituale, in particolare l'ultimo, che ricapitola e rivela il senso profondo di tutto il cammino umano.

Al-Rāghib al-Isfahānī, raffinato pensatore dell'XI secolo, ha individuato nel Corano cinque forme di morte, che corrispondono ad altrettante condizioni di vita: la morte fisica superata dalla rigenerazione divina (Cor 30,19); la morte invocata da Maria nel dolore (Cor 19,23); la morte spirituale dovuta all'ignoranza e riscattata dalla conoscenza (Cor 6,122); la morte esistenziale dell'anima oppressa dalle prove (Cor 14,17); e infine la morte lieve del sonno (Cor 6,60; 39,42), segno quotidiano della fragilità umana[20].

Prepararsi alla morte, insegnava il Profeta, è segno di vera intelligenza: è accogliere la vita per quello che è, dono e responsabilità, e non fuga o disperazione[21]. Vivere ogni istante in vista dell'ultimo è un modo

---

[20] Cf. J. Bowker, *La morte nelle religioni. Ebraismo, Cristianesimo, Islam, Induismo, Buddismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1996, 133.

[21] Il Corano afferma l'esistenza di una vita dopo la morte, e la fede nell'aldilà è resa con il termine *al-ākhira*, la fine ultima. Ne scaturisce che la morte di una persona è vista come una separazione temporanea: è una manifestazione del volere di Dio, e per questo motivo non è corretto dolersene. È per queste ragioni che molti musulmani educano sé stessi a non provare emozioni di fronte alla morte, considerandole quasi una forma di ribellione alla volontà di Dio. Dopo la morte, il corpo si separa dall'anima, ma si tratta di una separazione provvisoria. La prospettiva islamica è che l'anima non sia sempre immortale, dal momento che la sua sopravvivenza dipende dalla volontà di Dio. Le anime di coloro che sono morti per volontà di Dio continuano a vivere per tutta la durata del mondo. La risurrezione, dunque, interessa più i corpi che le anime. In ogni modo, nell'attimo della morte le anime dei buoni abbandonano con facilità i corpi in cui hanno dimorato, mentre le anime dei cattivi lo fanno a forza e in maniera dolorosa. Cf. J. Neuberger, *Caring for dying people of different faiths*, The Sainsbury Foundation, London 1987, 12-13; S. Balic, *Resurrezione islamica*, in A.T. Khoury (cur.), *Dizionario comparato delle religioni monoteiste – Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1998, 621.

per anticipare la pace e la luce della misericordia divina. Gli effetti di questa preparazione si leggono sul volto del credente: occhi colmi, fronte china, labbra secche di invocazioni. Sono segni di una fede che, alla fine, si fa abbandono e fiducia.

Tutto questo si scontra con la mentalità contemporanea, che spesso riduce la morte a un fatto individuale, legato alla libertà assoluta di scelta sul proprio destino. Il desiderio di porre fine alla vita, sostenuto in alcune culture come atto di autodeterminazione, trascura le implicazioni spirituali profonde. Né la scienza né l'opinione pubblica, pur nel loro ruolo, possono sostituirsi alla saggezza millenaria delle religioni, che ricordano la sacralità della vita e la responsabilità davanti a Dio.

L'islam riconosce, come altre religioni, il limite oltre il quale le cure non hanno più senso. Quando non vi è più speranza di recupero, non è doveroso ostinarsi nei trattamenti, ma è fondamentale attivare cure palliative che accompagnino con umanità e dignità il malato terminale[22].

Negli ultimi anni, si stanno moltiplicando le occasioni di confronto interreligioso sui temi della bioetica. Tra queste, si segnala la Dichiarazione congiunta delle religioni monoteiste abramitiche sulle problematiche del fine vita, firmata nel 2019 in Vaticano da leader e studiosi ebrei, cristiani e musulmani, con l'intento di ribadire insieme l'urgenza di proteggere la dignità della persona nel momento della morte[23].

Infine, va ricordato che l'islam, non avendo un magistero centralizzato, elabora il proprio pensiero etico attraverso l'interpretazione dei sapienti e delle scuole giuridiche, sunnite e sciite. Sebbene esistano approcci differenti, l'orizzonte condiviso resta coerente: custodire la vita nella sua sacralità, interpretare con saggezza le sfide del presente e prepararsi, con fede e intelligenza, all'incontro con il Signore.

---

[22] AL-BUKHĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, cit., n. 5671; MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, cit., n. 2680.

[23] *Dichiarazione congiunta delle religioni monoteiste abramitiche sulle problematiche del fine vita*, 28 ottobre 2019, *https://www.humandevelopment.va/it/news/2019/dichiarazione-congiunta-delle-religioni-monoteiste-abramitiche.html* (accesso 16.6.2025).

## 3. Cenni sull'etica medica

L'etica medica islamica trova una formulazione sistematica nel *Codice islamico dell'etica medica*, adottato dalla prima Conferenza internazionale di medicina islamica (Kuwait, 1981-1982) e pubblicato dall'Organizzazione islamica di scienze mediche. Il Codice stabilisce che il medico deve rispettare la dignità della persona umana, l'intimità del paziente e la riservatezza delle informazioni acquisite nell'esercizio della professione[24].

Tra i principi fondamentali figurano il beneficio, il non nuocere e la giustizia. A essi si affiancano i capisaldi della bioetica islamica: il rispetto dell'essere umano e il consenso informato nella ricerca e nella terapia; il principio di *maṣlaḥa* (interesse, bene comune) e la necessità di valutare rischi e benefici; il principio di *ʿadl* (giustizia) e la necessità di evitare lo sfruttamento di soggetti vulnerabili dal punto di vista sociale o fisico[25].

Sono inoltre richiamati il carattere sacro della persona umana, il principio giuridico di necessità (*ḍarūra*), il principio del male minore e quello del beneficio pubblico.

Nonostante le affermazioni teoriche a favore di una relazione più equilibrata tra medico e paziente, nella prassi permane un forte paternalismo medico. Una tradizione attribuita al profeta Muhammad afferma che «è il malato che dovrebbe guidare il medico e non il contrario»; tuttavia, storicamente e ancora oggi, al medico è spesso riconosciuto un ampio potere decisionale[26].

In molti Paesi musulmani, la volontà del paziente è frequentemente subordinata a quella della famiglia o del gruppo di appartenenza. La famiglia svolge un ruolo di mediazione tra medico e malato, pur rimanendo generalmente subordinata all'autorità sanitaria. Tale dinamica si

---

[24] Cf. A. Zribi, *Etica medica e Islam*, in *Dolentium Hominum* 11 (1/1996) 83-84. Disponibile in versione digitale al seguente indirizzo: *https://www.humandevelopment.va/content/dam/sviluppoumano/pubblicazioni-documenti/archivio/salute/dolentium-hominum/DH_31_It.pdf* (accesso 5.1.2026).

[25] Cf. G. Tripodi, *Bioetica islamica: fondazione e prospettive*, in *Vivarium* 12 (1/2004) 113-114.

[26] Petrini, *Il dialogo religioso*, cit., 122.

accentua nei casi di malattia grave, riducendo ulteriormente l'autonomia del paziente[27]. In alcuni contesti, alla donna non viene riconosciuto il diritto al consenso informato per trattamenti invasivi, che viene invece richiesto al tutore legale.

Il ruolo del medico musulmano supera spesso l'ambito strettamente clinico. Egli è chiamato a promuovere comportamenti conformi ai precetti islamici, richiamandosi anche a versetti coranici quali: «Non distruggete voi stessi» (Cor 4,29) e «Mangiate e bevete senza eccessi» (Cor 7,31). In questa prospettiva, il medico agisce come mediatore tra religione e salute, anticipando in parte la figura contemporanea del bioeticista[28].

### *3.1. Contraccezione e aborto*

Non esiste una posizione univoca dell'islam sulla contraccezione. Il *coitus interruptus* (*`azl*) è spesso tollerato, poiché praticato ai tempi del Profeta e giustificato dall'idea che «se Dio vuole, il bambino nasce in ogni caso». Alcuni *ḥadīth*, tuttavia, lo equiparano a una forma di «infanticidio nascosto».

La maggior parte della giurisprudenza islamica ammette la contraccezione a condizione che vi sia il consenso della moglie, che la scelta sia libera e che i metodi utilizzati non arrechino danno alla donna né agli eventuali figli[29].

L'islam tollera maggiormente le pratiche volte a prevenire la gravidanza rispetto alla sua interruzione. Le posizioni sull'aborto risultano articolate e variano a seconda delle scuole giuridiche. In linea generale, è ammesso entro i primi 120 giorni di gestazione, prima dell'animazione del feto, in presenza di valide ragioni.

---

[27] Cf. D. Atighetchi, *Islam, musulmani e bioetica*, Armando, Roma 2002, 41-42.

[28] Cf. Id., *La persona malata nella medicina musulmana*, in F. Compagnoni-F. D'Agostino (curr.), *Il confronto interculturale: dibattiti, bioetica e pratiche giuridiche. Bioetica, diritti umani e multietnicità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2003, 384-390.

[29] Tripodi, *Bioetica islamica*, cit., 115.

L'interruzione della gravidanza è sempre consentita quando la vita della madre è in pericolo, poiché la sua tutela è considerata prioritaria rispetto a quella del feto[30]. In alcuni casi è ammessa anche in presenza di gravi malformazioni, malattie genetiche o a seguito di stupro.

Le legislazioni positive riflettono tali differenze interpretative. In Arabia Saudita l'aborto è vietato, salvo pericolo di vita per la donna; nella tradizione sciita iraniana, il codice penale disciplina dettagliatamente i risarcimenti economici in caso di aborto[31]. In ogni caso, la donna non può decidere autonomamente senza il consenso del padre o del marito.

### *3.2. Trasfusioni, trapianti e autopsia*

Nella cultura islamica, come si è già evidenziato, non è accettabile né abbandonare il malato né prolungarne indiscriminatamente l'esistenza mediante interventi tecnologici e accanimento terapeutico.

Per quanto riguarda le trasfusioni di sangue, esse sono generalmente consentite come strumento di sostegno alla vita e alla sopravvivenza del malato. In passato alcune interpretazioni ne avevano messo in dubbio la liceità, collegandole al divieto coranico di consumare sangue; tuttavia, l'interpretazione prevalente le considera lecite in virtù del principio di necessità e della priorità attribuita alla salvaguardia della vita umana.

Anche i trapianti di organo sono ammissibili quando finalizzati a salvare una vita[32]. Nonostante il corpo umano sia considerato proprietà di Dio e quindi inviolabile, il principio di necessità consente tali interventi. Il Corano afferma infatti: «Chiunque salva una vita è come se avesse salvato l'intera umanità» (Cor. 5,32). Il Congresso della Società dei trapianti d'organi del Medio Oriente (1990) ha riconosciuto la donazione come una buona azione (*ḥasana*) e come elemosina (*ṣadaqa*), escludendo però gli organi riproduttivi. Il trapianto da donatore vivente richiede

---

[30] Cf. Meriggi, *L'islam*, cit., 58.

[31] Cf. G. Galeotti, *Storia dell'aborto*, Il Mulino, Bologna 2003, 50-51.

[32] Cf. G. Caloiro, *La bioetica nelle problematiche multiculturali. Analisi e prospettive*, Giuffrè, Milano 2002, 60-61.

consenso libero e informato, mentre quello da cadavere è possibile se la persona non aveva espresso opposizione e i familiari hanno acconsentito[33]. Persistono comunque posizioni contrarie, basate su un *ḥadīth* che equipara lo spezzare le ossa di un morto allo spezzare quelle di un vivente e sulla concezione del corpo come proprietà esclusiva del Creatore[34].

Infine, l'autopsia è generalmente sconsigliata, poiché il corpo umano è sacro e appartiene a Dio. Viene ammessa solo in caso di necessità giudiziarie o scientifiche rilevanti, assicurando che la salma venga restituita alla sepoltura nel più breve tempo possibile e che eventuali organi o tessuti prelevati siano trattati con il massimo rispetto[35].

## 4. Cenni sull'assistenza alla persona malata

Nella visione islamica, la cura e la visita al malato rappresentano molto più di un semplice atto di cortesia; esse costituiscono un pilastro della pietà autentica e una manifestazione tangibile della fede vissuta. Il Corano, nel definire l'essenza della rettitudine, stabilisce che

> «La vera pietà non consiste nel volgere il viso a oriente o a occidente, ma è credere in Dio, nell'Ultimo Giorno, negli angeli, nel Libro e nei Profeti; è dare dei propri beni, per quanto se ne abbia amore, ai parenti, agli orfani, ai bisognosi, al viandante, a quelli che chiedono l'elemosina e per riscattare gli schiavi» (Cor 2,177).

In questa prospettiva, la solidarietà attiva, specialmente verso chi soffre, emerge come segno distintivo del credente.

Questa esortazione si concretizza in una ricca tradizione profetica (*ḥadīth*) che attribuisce alla visita al malato un merito spirituale immenso. Il profeta Muhammad ha raccomandato: «Andate a trovare l'ammalato,

---

[33] Cf. D. Atighetchi, *Bioetica e religione islamica*, in E. Sgreccia-G.P. Calabrò (curr.), *I diritti della persona nella prospettiva bioetica e giuridica*, Marco, Cosenza 2002, 192.

[34] Cf. Caloiro, *La bioetica*, cit., 57.

[35] Cf. A. Knights Rundle-M. Carvalho-M. Robinson, *Honouring patient preferences. A guide to complying with multicultural patient requirements*, Jossey-Bass, San Francisco 1999, 129.

date da mangiare all'affamato, e rimettete in libertà il prigioniero».

Ancora, secondo Abu Horaira, il Profeta ha detto:

> «Allah, sia esaltato, dirà il giorno della Resurrezione: "O figlio di Adamo, ero infermo e non mi visitasti?". Alla risposta stupefatta del credente, Dio replicherà: "Non sapevi che il mio servo era ammalato e non lo visitasti? Non sapevi che se lo avessi visitato avresti incontrato me?"»[36].

Questo fondamento teologico eleva l'atto della visita a un incontro con il divino stesso, stabilendo un nesso indissolubile tra il servizio al sofferente e il rapporto con Dio.

Nei contesti sociali a maggioranza musulmana, questo imperativo religioso genera una prassi comunitaria vibrante e organizzata. Attorno al malato si stringe spontaneamente una rete di sostegno composta da familiari, vicini, amici e conoscenti, che si alternano al suo capezzale offrendo presenza, conforto e preghiera. Questa pratica rafforza i legami sociali, umanizza l'esperienza della malattia e dona al paziente un ruolo attivo all'interno della comunità.

La visita è concepita come un'occasione di edificazione reciproca: anima il paziente, lo aiuta a mantenere la speranza nella guarigione e in una vita lunga, e può diventare un momento di riconciliazione e di pace interiore. Il visitatore, a sua volta, è invitato a offrire invocazioni (*du'ā'*) sincere, a recitare il Corano se in grado, e persino a chiedere al malato di pregare per lui, poiché, come disse il Profeta, le sue invocazioni sono simili a quelle degli angeli[37].

Tuttavia, questa solida architettura comunitaria può frammentarsi quando un musulmano affronta la malattia in un contesto di minoranza, come in Italia. Ciò è particolarmente evidente nei cosiddetti "viaggi della speranza", dove pazienti e familiari si trovano lontani dalla loro rete di supporto originaria.

L'esperienza dell'ospedale può così trasformarsi in un luogo di isolamento, aggravato da barriere linguistiche, dall'assenza di riferimenti

---

[36] Aarab Hafid, *El proceso de morir*, cit., 25-26.

[37] Cf. M. Iqbal, *Islamic medicine: the tradition of spiritual healing*, in *Science and Spirit* 9 (4/1998) 3-5.

culturali e religiosi familiari e dalla carenza di servizi strutturati di mediazione. In questa situazione, il malato rischia di sperimentare una duplice vulnerabilità: quella fisica della malattia e quella esistenziale dell'esclusione, con il timore di vedersi privato del proprio ruolo e della propria dignità.

Visitare o assistere un malato musulmano in un contesto interculturale richiede quindi una sensibilità raddoppiata, che sappia coniugare i principi universali della compassione con le specificità della tradizione islamica. È bene osservare alcune sagge raccomandazioni della tradizione[38]:

1. le visite dovrebbero essere brevi e rispettose dei tempi del paziente, evitando domande indiscrete sulla malattia che potrebbero angosciarlo;

2. le parole di conforto dovrebbero armonizzarsi con i tre cardini della visione islamica della sofferenza: la speranza nella guarigione, la sopportazione paziente (*ṣabr*) e la fiduciosa sottomissione alla volontà di Dio (*taslīm*);

3. di fronte a momenti di sconforto o di apparente rimprovero verso il destino, è richiesta prudenza e un ascolto benevolente, finalizzato a riconciliare il malato con la sua vita.

In questa delicata operazione di accompagnamento, il ruolo della famiglia – quando presente – rimane centrale, poiché la sua attenzione testimonia al congiunto di essere ancora un essere umano integro, degno di rispetto e di amore[39]. Tuttavia, poiché spesso la famiglia estesa è assente, il supporto spirituale e umano deve diventare un impegno condiviso da tutti coloro che circondano il malato, ciascuno secondo le proprie competenze.

La presenza di un mediatore linguistico-culturale formato può essere indispensabile per garantire un'accoglienza autentica, aiutando a

---

[38] Cf. N. Isgandarova, *Islamic spiritual care in a health care setting*, in A. Meier-J.T. O'Connor-P.L. VanKatwyk (eds.), *Spirituality and Health. Multidisciplinary Explorations*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 2005, 87.

[39] Cf. A.Th. Khoury, *Chi è il prossimo per il musulmano?*, in A.Th. Khoury-P. Hünermann (curr.), *Chi è il mio prossimo?*, Città Nuova, Roma 1992, 113.

distinguere gli elementi religiosi fondamentali dalle tradizioni culturali particolari.

In definitiva, l'assistenza al malato musulmano chiama in causa una "spiritualità dell'incontro". Esige di andare oltre la pura tecnica assistenziale per abbracciare una logica di ospitalità radicale, in cui l'attenzione al bisogno si fa segno di un amore incondizionato, un vero e proprio "contratto di non abbandono".

In questo spazio, il dialogo tra persone di fede diverse non solo è possibile, ma può fiorire a partire dalla condivisione di un'umana vulnerabilità e dalla comune invocazione di misericordia e di pace.

## 5. Spunti sull'assistenza spirituale

L'assistenza spirituale al paziente musulmano (*ruhaniyya*, dalla radice *ruḥ*, "spirito") rappresenta una dimensione fondamentale e intrinseca della cura, poiché nell'islam salute e religiosità sono strettamente iūtrecciate. A differenza del cristianesimo, non esiste un ministro obbligatoriamente richiesto al capezzale, ma la presenza di una figura di riferimento spirituale, un cappellano (che in alcune tradizioni si traduce come *ruhani khadim*, "caregiver spirituale"), può risultare di grande conforto. Questa figura, che può essere un imam o un responsabile religioso e, significativamente, anche una donna, non ha una funzione sacramentale ma di compagnia (*sohba*) e guida, aiutando il paziente nell'adempimento delle pratiche rituali e accompagnandolo nei momenti critici, come la malattia grave o la fase terminale. Il suo ruolo è quello di offrire guarigione spirituale (*shifa*) attraverso la presenza, la preghiera e il ricordo di Dio, creando un ambiente salutare che impatta positivamente sulla condizione globale della persona[40].

Il malato, se in condizioni di farlo, mantiene l'obbligo delle cinque preghiere quotidiane (*ṣalāt*), sebbene con importanti agevolazioni: può pregare stando a letto o seduto, senza l'obbligo stringente

[40] Cf. IQBAL, *Islamic medicine*, cit., 3-5.

dell'orientamento verso la Mecca, e le abluzioni rituali (*wuḍū'*) possono, in caso di impedimento, essere sostituite dal *tayammum*, l'uso simbolico di una superficie pura[41].

Un gesto semplice di rispetto, da parte di operatori o visitatori, è astenersi dall'entrare nella stanza durante la preghiera e consentire al paziente di segnalare questo momento di raccoglimento. È inoltre auspicabile che le strutture sanitarie dispongano di un locale sobrio, pulito e accessibile per la preghiera e la meditazione, uno spazio multiconfessionale che risponda al diritto di professare liberamente la propria fede anche in contesti di fragilità[42].

Accanto alla dimensione liturgica, l'assistenza spirituale si estende alla sfera simbolica e affettiva: il paziente può tenere con sé il Corano, che è trattato con particolare riverenza (è buona prassi, se necessario spostarlo, chiedere al paziente stesso di farlo), e il riconoscimento delle festività principali con un augurio rituale può assumere un grande significato. Per quanto riguarda il digiuno del Ramadan, benché non obbligatorio per i malati, molti possono desiderare di osservarlo; in questi casi è importante un accompagnamento sensibile, ricordando che nell'etica islamica l'intenzione sincera ha un valore immenso e che le cure ricevute sono esse stesse una benedizione[43].

La tradizione islamica attribuisce al malato un ruolo attivo e dignitoso: il Profeta insegnava che il suo sonno è una forma di culto, il suo lamento una preghiera, le sue suppliche sono esaudite e i suoi errori

---

[41] Cf. Al Tamimi-Al Hakim, *Khawass Al-Qur'an*, in Rahman, *Health and medicine in the Islamic tradition*, cit.

[42] Cf. Senato della Repubblica, *art. 19 Cost.*, *https://www.senato.it/istituzione/la-costituzione/parte-i/titolo-i/articolo-19* (accesso 19.1.2026): «Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume [*cf. artt. 8, 20*]».

[43] Per un'ampia esposizione, anche con le indicazioni per specifici casi clinici, si può fare riferimento a D. Atighetchi, *Ramadan e paziente musulmano: problemi etico-clinici*, in F. Compagnoni-F. D'Agostino (curr.), *Il confronto interculturale: dibattiti, bioetica e pratiche giuridiche. Bioetica, diritti umani e multietnicità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2003, 391-412.

possono essere cancellati, come se partisse verso una nuova vita con un libro immacolato[44].

La visita e la preghiera condivisa sono cariche di grazia: pregare con il malato o chiedergli di pregare per il visitatore sono gesti altamente significativi, poiché, come afferma un *ḥadīth*, la sua preghiera è simile a quella degli angeli[45]. Il Profeta stesso, durante le visite, poneva la mano sul malato invocando la guarigione divina con parole come «O Signore delle genti, rimuovi il tormento. La cura è nelle Tue mani. Stai bene e vivrai a lungo»[46]. Tuttavia, accanto a questo abbandono fiducioso (*tawakkul*) alla volontà divina, l'islam insiste con forza sul dovere attivo di cercare la cura. Un celebre *ḥadīth* afferma: «Cercate la cura, poiché Dio non ha creato malattia alcuna senza averne creato una cura, eccetto una: la vecchiaia»[47]. Trascurarsi è considerato un atto vicino al suicidio, quindi vietato. Coerentemente, è anche proibito desiderare attivamente la morte, come ricordato dal Profeta: «Nessuno di voi desideri morire, perché se uno è buono forse la sua bontà aumenterà, e se uno è cattivo può darsi che avrà l'opportunità di pentirsi»[48]. La vita, fino all'ultimo respiro, è un'opportunità di crescita e avvicinamento a Dio. L'accompagnamento spirituale in questa fase mira quindi ad aiutare il paziente a riconciliarsi con la sua esistenza, a mettere in ordine i suoi affari e le sue relazioni, vivendo la fase terminale non nell'abbandono, ma all'interno di un contratto di non abbandono sostenuto dall'amore incondizionato di chi gli sta accanto, nel rispetto della sua libertà di esprimere paure, difficoltà e speranze.

---

[44] Cf. Isgandarova, *Islamic spiritual care*, cit., 85-101.

[45] Cf. Neuberger, *Caring for dying people*, cit., 12-13.

[46] Cf. V. Cottini, *L'Islam di fronte alla sofferenza e alla morte*, in *Vita nostra* 2 (2001) 203.

[47] Jalalu'd-Din Abd'ur-Rahman As-Suyuti, *Medicine of the Prophet in the Islamic traditions*, Taha publishers, London 1962, 120. Il testo è disponibile anche al seguente link: *https://archive.org/details/as-suyutis-medicine-of-the-prophet-may-allah-bless-him-and-grant-him-peace/page/n3/mode/2up* (accesso 31.12.2025).

[48] F. Rahman, *Islam and health medicine: a historical perspective*, in L.E. Sullivan (ed.), *Healing and Restoring*, Macmillan, New York 1989.

Questo sguardo antropologico, che riconosce la persona come unità inscindibile di corpo, psiche, spirito e legami, non resta una mera cornice teorica. Esige piuttosto una prassi capace di incarnare tale visione olistica. Per tradurla in un incontro autentico, è necessario ancorare la propria presenza a tre dimensioni fondamentali: ospitalità, dialogo ed empatia. Queste non vanno intese come strumenti separati, ma come espressioni di un unico atteggiamento relazionale, le cui radici si intrecciano e si sostengono a vicenda. Solo dalla loro compenetrazione organica può nascere quello "spazio sacro" di cura in cui l'incontro con l'umano, nella sua vulnerabilità e nella sua ricerca di senso, diventa possibile.

## 6. Considerazioni su dialogo e ospitalità

L'ambiente ospedaliero, con la sua luce cruda sulla fragilità del vivere, rende palpabile una condizione umana fondamentale: quella di una «stranietà ontologica»[49] che ci accomuna tutti. Qui, la malattia può fare dello stesso corpo una terra straniera, la sofferenza può allontanare dal Dio familiare, e la diversità culturale o religiosa può creare un ulteriore scarto tra la persona e il sistema che dovrebbe curarla. Senza un'assunzione consapevole di questa condizione condivisa, non risulterebbe possibile una pratica credibile dell'ospitalità, e dunque nemmeno l'adempimento del compito dell'assistente spirituale, chiamato a incontrare l'altro nel momento della massima vulnerabilità. Tale stranietà si declina, in primo luogo, nell'irriducibile diversità nei confronti dell'"altro da sé" – il paziente musulmano, la sua famiglia, le sue pratiche – ma anche in relazione a quell'"altro sé" che, talvolta, fatichiamo ad accogliere: la nostra impotenza, le nostre domande senza risposta, la nostra fede messa alla prova dal dolore altrui, affinché possano essere offerte in dono come spazio di incontro autentico.

---

[49] Monge, *Per una teologia dell'ospitalità*, cit., 17.

«Scrivere di ospitalità, oggi, è una forma urgente del nostro essere al mondo»[50], forse proprio perché tutti, specialmente in ospedale, viviamo di un'ospitalità che è parola antica e nobile per esprimere l'interdipendenza delle creature. In corsia, l'esistere stesso del malato ci si presenta non come un diritto scontato, bensì come un debito di cura che ci vincola. Louis Massignon, grande orientalista francese, identificava nell'ospitalità la grande eredità di Abramo affidata a tutti i credenti: la manifestazione di un «Dio ospite/ospitale»[51] che conferisce un significato nuovo e spirituale alla pratica dell'accoglienza. Nell'incontro di cura, ciò significa che l'ospitalità assume un carattere sacro: trascende il semplice protocollo o la regola di coabitazione sociale, configurandosi come l'atto primo che dischiude la possibilità stessa di un accompagnamento spirituale.

Si intende dimostrare come l'ospitalità, negli insegnamenti dell'ebraismo, del cristianesimo e dell'islam, rappresenti e, frequentemente, coinvolga il divino. In ospedale, per un certo verso, è sempre Dio stesso o un suo diretto rappresentante a essere accolto nel volto sofferente del malato: «Non dimenticate l'ospitalità; alcuni, praticandola, senza saperlo hanno accolto degli angeli» (Eb 13,2). Non è forse eccessivo affermare che l'accoglienza possieda un carattere non solo teologico ma addirittura dottrinale, poiché attraverso di essa scorgiamo il cuore stesso di Dio. Più precisamente, Dio non è solo Colui che ha colto il grido del suo popolo in terra straniera, ma Colui che si è fatto "esule", straniero in questo mondo per camminare con l'uomo[52]. Quest'ultimo, dal canto suo, si scopre creatura ospitata in uno spazio di dono, dove l'errare – anche quello del pellegrinaggio sanitario – instaura un "nuovo rapporto con il vero", in cui il possesso, inteso come controllo medico e sapere tecnico, cessa di essere categoria dominante, soppiantato dalla

---

[50] D. Puliga, *L'ospitalità è un mito? Un cammino tra i racconti del Medioevo e oltre*, Il Melangolo, Genova 2012, 10.

[51] Monge, *Per una teologia dell'ospitalità*, cit., 18.

[52] Cf. E. Bianchi et Alii, *Presentazione*, in E. Ronchi (cur.), *Lo straniero: nemico, ospite o profeta?*, Paoline, Milano 2006, 10.

"gratuità" della cura, «dove il senso dell'esserci non è più la cura dell'io ma la cura o responsabilità per l'altro»[53].

Da queste premesse si deduce come attorno al tema dell'ospitalità si possa intessere una rete concettuale fondativa di una "pedagogia del dialogo interreligioso" in contesti di cura. Un dialogo che, tuttavia, non sussiste senza il riconoscimento dell'alterità e della propria unicità.

### *6.1. Livelli della pratica ospitale*

È possibile evidenziare tre livelli fondamentali della pratica ospitale, i quali nell'ambiente sanitario si intrecciano in modo peculiare. Si riscontra, in primo luogo, un'ospitalità individuale e incarnata, accordata da persona a persona, ove l'altro da accogliere è spesso inatteso e sconosciuto: il paziente assegnato alla nostra stanza, il familiare musulmano con richieste specifiche che irrompono nella routine. Louis Massignon ammoniva che l'accoglienza deve comportare anche uno sforzo di comprensione dell'altro, oltre alla rinuncia ad appropriarsene: bisogna paradossalmente accettare di lasciarsi accogliere da lui, in un sorprendente rovesciamento di ruoli[54]. L'operatore spirituale cristiano, ad esempio, può lasciarsi accogliere dalla fiducia che una famiglia musulmana ripone in lui, accedendo così alla loro intimità religiosa. Il carattere di gratuità fa dell'ospitalità un'offerta che implica il rischio di esporsi all'altro, nella speranza che il dono di sé venga accolto e susciti una reciprocità, senza pertanto poterla esigere[55].

---

[53] C. Di Sante, *L'io ospitale*, Esperienze, Fossano (Cn) 2001, 107.

[54] Cf. Monge, *Per una teologia dell'ospitalità*, cit., 281.

[55] Questa estraneità esprime, certo, la nostra irriducibile diversità rispetto all'"altro da me", ma anche in riferimento all'"altro me" che a volte facciamo fatica ad accettare e accogliere e che l'incontro mette in evidenza. La capacità di assumere questa parte più inesplorata di noi è condizione necessaria per poter diventare pienamente dono, con tutto noi stessi, nell'incontro. Per ulteriore approfondimento si rimanda a Id., *Le risque fou de l'hospitalité: de l'étrangéité ontologique à l'étrangéité théologique*, in *Théologiques* 25 (2/2017) 37-60.

Un secondo grado di ospitalità coinvolge l'organizzazione stessa della cura, l'istituzione ospedaliera con i suoi protocolli e le sue équipe. Essa è destinata a categorie in situazione di fragilità e, in questo caso, agli stranieri di fede diversa. Questo livello rischia di perdere il carattere di legame personale per degradare a servizio tra gli altri, delegato a mediatori o ridotto a vademecum[56]. La sfida consiste nel fare in modo che l'istituzione "ospedale" non cada nella logica del mero servizio a consumo, ma custodisca, attraverso i suoi operatori spirituali, la dimensione di gratuità e legame personale del primo livello.

Esiste, infine, un terzo livello dell'ospitalità che ne rappresenta il carattere ontologico: la sua dimensione teologale. Facendo riferimento all'ebraismo, al cristianesimo e all'islam, si può constatare come esse siano, consapevolmente o meno, una pratica teorica e simbolica dell'ospitalità del divino, nel duplice senso del genitivo soggettivo e oggettivo, vale a dire secondo il doppio significato del termine "ospite": sia colui che offre ospitalità, sia colui che la riceve. Si può trovare qui una chiave interpretativa di tutta la storia veterotestamentaria: Yhwh adotta Israele nell'ambito dell'elezione ma si fa anche accogliere dagli uomini, come nel famoso racconto dell'ospitalità alle querce di Mamre[57]. Nella teologia neotestamentaria il carattere ontologico della pratica ospitale si arricchisce della dimensione trinitaria: in Cristo siamo invitati ad accogliere il Padre, mediante l'azione dello Spirito. Nella tradizione islamica, esso si esprime potentemente nel concetto di *ḍiyāfah* (ospitalità) come atto di *'ibādah* (adorazione), e nel Corano che descrive Dio come "l'Ospitante" (*Al-Muqīt*). La cura del malato (*'iyādah al-marīḍ*) è un dovere religioso collettivo (*farḍ kifāyah*), e l'accoglienza dell'estraneo è un modo per accogliere la grazia di Dio. In altre parole, l'ospitalità a livello umano è avvolta nel mistero stesso dell'ospitalità intra-divina e della relazione tra il Creatore e la creatura.

---

[56] Cf. Id., *Per una teologia dell'ospitalità*, cit., 170-186.

[57] Per un approfondimento del testo biblico si rimanda a Monge, *Per una teologia dell'ospitalità*, cit., 205-280.

È evidente che i tre livelli della pratica ospitale non sono distinti e indipendenti, ma si intersecano e, talvolta, perfino si confondono. Inoltre l'ospitalità, nella tradizione cristiana e non solo, rappresenta e, con grande frequenza, coinvolge il divino, permettendoci anche di dire qualcosa della sua stessa essenza. Tale constatazione confermerebbe la possibilità di elaborare una vera e propria teologia dell'ospitalità[58].

### *6.2. Verso una teologia ospitale del dialogo*

Interrogare la teologia nei suoi contenuti e nel suo modo di esercitarsi a partire dall'ospitalità non è un esercizio accessorio, poiché il cristiano non si salva da solo, indipendentemente dagli altri uomini. A conclusione della giornata di studi dedicata a Henri de Lubac, volta a individuare, a partire dal suo pensiero, le condizioni e le modalità di una teologia ospitale, mons. Joseph Doré, teologo e arcivescovo emerito di Strasburgo, cita, nell'ordine: la necessità di un'apertura nel senso del radicamento, il bisogno di un discernimento che preceda l'accoglienza, e l'esigenza di un vero coraggio che determini l'impegno[59].

Riguardo al primo aspetto, si ribadisce come non si possa essere accoglienti senza possedere radici personali solide; ciò significa essere capaci di testimoniare ciò che a nostra volta abbiamo ricevuto. Considerazioni queste che stanno anche alla base di ogni dialogo. Se i partner del dialogo non si definiscono mediante una certa identità, nessun dialogo è possibile. Solo a partire dal cuore stesso dell'impegno assoluto verso la propria religione si può assumere un atteggiamento di rispetto verso le convinzioni dell'altro. Sarebbe un'illusione il pensare che, per facilitare il dialogo tra partner di religioni diverse, si debba mettere temporaneamente in pausa la propria fede, sospenderla

---

[58] Cf. M. Dal Corso (cur.), *Teologia dell'ospitalità*, Queriniana, Brescia 2019.

[59] J. Doré, *Pour une théologie hospitalière. Conclusions théologiques*, in *Revue des sciences religieuses* 77 (2/2003) 253-261. Questo articolo è disponibile all'indirizzo *https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_2003_num_77_2_3671* (accesso 31.12.2025).

tatticamente, strategicamente[60]. Il presupposto fondamentale è un'adesione incondizionata alla propria verità, nella consapevolezza che l'interlocutore assuma lo stesso impegno verso la sua. È su questa doppia fedeltà – che nel caso islamico si fonda sul *Tawḥīd* (l'unicità di Dio) – che deve fondarsi un dialogo.

Il secondo aspetto richiama l'esigenza di un discernimento continuo, il cui principio è la Verità stessa. Infine, in presenza delle prime due condizioni, si è pronti per un impegno proiettato verso il futuro, si ha il coraggio di accogliere le novità come un dono, spesso sorprendente. «Radicamento, discernimento, impegno: questo potrebbe essere il programma, o meglio, il percorso di una teologia ospitale»[61].

Un approfondimento dell'aspetto dell'ospitalità e dell'accoglienza emerge con chiarezza dal racconto dell'incontro alle Querce di Mamre (Gen 18), che offre una chiave interpretativa essenziale per l'esegesi interreligiosa: ogni incontro autentico esige un opportuno distanziamento dalle proprie convinzioni – da non intendere come un loro abbandono o una relativizzazione indiscriminata – per evitare che il dialogo possibile si riduca a un monologo. In questa prospettiva, Louis Massignon postula la necessità di un «decentramento mentale copernicano» e del superamento di ogni «scetticismo apologetico»[62].

La necessità del dialogo, sia tra credenti di diverse tradizioni sia tra il mondo della fede e la società contemporanea, si intreccia strettamente con la questione dell'alterità, fondamento di ogni ricerca storica e culturale sull'ospitalità. La relazione con l'altro costituisce una delle principali sfide socio-politiche, antropologiche ed etiche del nostro tempo, precedendo persino la sua centralità nella riflessione teologica, e impone un ripensamento radicale delle categorie occidentali con cui ci approcciamo all'alterità[63]. Quest'ultima si rivela nella sua ambiguità

---

[60] Cf. Monge, *Per una teologia dell'ospitalità*, cit., 284.

[61] Doré, *Pour une théologie hospitalière*, cit., 261.

[62] Monge, *Per una teologia dell'ospitalità*, cit., 285. Tali espressioni sono contenute nell'opera di L. Massignon, *Parola data*, Adelphi, Milano 1995.

[63] Cf. H. Küng, *Per un'etica condivisa tra le religioni*, Rizzoli, Milano 1992, 78.

costitutiva: da un lato, è apertura a una possibile fraternità; dall'altro, è all'origine della dinamica amico/nemico e della violenza in genere – una violenza che, come attesta la storia biblica di Caino e Abele, non scaturisce primariamente dall'incontro con lo straniero, ma può esplodere nel cuore stesso delle relazioni più intime.

A dare consistenza teologica alla riflessione sulla responsabilità verso il prossimo contribuisce il teologo luterano Dietrich Bonhoeffer nella sua opera *Sanctorum Communio*[64]. Secondo Bonhoeffer, l'ospitalità attesta la nascita dell'*homo ethicus*, che corregge la logica dell'*homo oeconomicus*. Mentre quest'ultimo è un egoista razionale che instaura relazioni intersoggettive solo in vista di un beneficio personale, l'*homo ethicus* è essenzialmente relazionale e fonda i suoi legami sul criterio della gratuità, non dell'utilità[65].

Ciò rivela un presupposto antropologico fondamentale in Bonhoeffer: l'essere umano è costitutivamente relazionale, e tale apertura si radica nella sua libertà responsabile, concetto che va oltre ogni mera imputazione legale. Ne consegue un'affermazione di grande importanza: se da un lato il soggetto si costituisce nella relazione con l'altro – relazione che lo rende responsabile verso l'altro – dall'altro non è da intendersi come un semplice prodotto passivo di tale relazione.

### *6.3. Identità, verità e dialogo: oltre la tolleranza*

Da quanto esposto si comprende come l'atteggiamento che l'assistente spirituale dovrebbe adottare sia quello dell'ospitalità, la quale peraltro non è sinonimo di tolleranza. Non si tollera ciò che si considera di vitale importanza, lo si condivide. Allo stesso modo, contestare la verità di una posizione altrui senza cercare di persuadere della validità della propria non sarebbe un atteggiamento né serio verso sé stessi,

---

[64] D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio*: eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Kaiser, München 1960. Per l'edizione italiana: Id., Sanctorum Communio*. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1994, 2018[2].

[65] Cf. C. Monge-G. De Simone, *La misura mediterranea dell'umano*, Castelvecchi, Roma 2024, 42.

né rispettoso verso colui che si ritiene nell'errore. Quale senso avrebbe, infatti, tollerare che qualcuno possa continuare a vivere ignorando ciò che dà senso alla nostra esistenza? Di fatto, una certa concezione della tolleranza non favorisce il riconoscimento dell'altro, poiché in essa manca l'apertura alla reciprocità[66].

Il percorso illuminato dall'ospitalità lascia invece intravedere un cammino alternativo: una relazione che si instaura tra due esseri distinti che restano tali con la loro verità. Il vero dialogo considera l'altro per quello che è, ne rispetta i valori, se ne preoccupa, fino a riconoscere che anch'egli porta in sé una parte di verità. Così come non si deve tentare di ridurre, armonizzare o omologare la verità ai gusti altrui, non si può ricondurre l'altro alla propria percezione della verità. Ciascuno testimonia la propria verità e, incontrando quella dell'altro, comprende come essa sia *indaganda* (termine che possiamo rendere con "in ricerca" o, più liberamente, "in divenire"): il contenuto della sua testimonianza non è la verità in sé, ma la sua percezione della verità[67]. Nemmeno in questo caso si tratta di avviarsi verso l'indifferentismo o il relativismo, bensì di acquisire la consapevolezza di non possedere la verità, ma di potersi solo approssimare a essa.

In sostanza, questa verità che ci trascende diviene possibilità di incontro con l'altro e con la sua intuizione della medesima verità, intuizione della quale io stesso ho bisogno per avvicinarmi ulteriormente all'unica verità che fonda entrambi.

Si tocca qui un tema centrale della teologia del dialogo. La condizione prima affinché possa germinare il desiderio del dialogo è una visione della verità come relazione, e non come sostanza oggetto di appropriazione[68].

---

[66] Cf. P. Claverie, *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, Cerf, Paris 2004, 36ss.

[67] Pierre Claverie, vescovo martire di Orano, in Algeria, amava ripetere: «Non solo io ammetto che l'altro è l'altro, soggetto a pieno titolo nella sua differenza, libero nella sua coscienza, ma accetto anche che egli possa possedere una parte di verità che manca a me e senza la quale la mia stessa ricerca della verità non può dirsi del tutto completa». J.J. Pérennès, *Vescovo tra i musulmani. Pierre Claverie martire in Algeria*, Città Nuova, Roma 2004, 224.

[68] Cf. J. Mouttapa, *Religions en dialogue*, Albin Michel, Paris 2002, 111.

L'idea di una Verità che è Relazione permette di intuire come il dialogo interreligioso non sia riducibile a una semplice questione dialettica, ma implichi un nuovo «stile teologico»[69]. Più precisamente:

> «Il rapporto con le altre religioni non è un semplice confronto tra sistemi dottrinali paralleli, distinti fuori del tempo, ma implica la capacità di dissociare la forma dal contenuto, il messaggio dal modo di vivere. In sostanza, si deve considerare il fatto che le religioni comportano un modo di abitare il mondo, suggeriscono uno stile di vita e non esprimono solo delle regole astratte. Si tratta dunque di essere maggiormente in ascolto di quello che si dice e, soprattutto, di quello che si vive in ogni religione per cercare di determinarne il senso»[70].

In ospedale, ciò si traduce nell'ascolto privilegiato dell'esperienza religiosa vissuta (*dīn*) del paziente musulmano nella prova, prima ancora che nella conoscenza astratta delle sue norme (*fiqh*). Il dialogo autentico si nutre della condivisione delle esperienze di vita, ove ci si trova preferibilmente davanti a Dio nella povertà condivisa e nella supplica. Del resto, non sono tanto le nostre professioni di fede a essere essenziali nel dialogo, quanto il contenuto della fede interiorizzato, che si traduce nelle pratiche di vita e di cura. In questa dinamica si è portati a interrogare maggiormente il proprio percorso di fede e a perfezionare la propria identità credente in relazione all'altro.

Dialogare nel segno dell'ospitalità costituisce un atto teologico fondato sull'umiltà, implicando il coraggio di contrastare il sentimento rassicurante dell'autosufficienza per accogliere invece la vulnerabilità inerente all'essere in cammino.

Tale disposizione definisce il paradigma di una teologia in dialogo, la quale sorge dalla volontà di discernere l'opera dello Spirito di Dio entro l'esperienza religiosa dell'altro. In questa prospettiva, l'ospitalità si manifesta come lo sfondo dinamico di una permanente conversione all'Altro, suscitata dall'incontro con chi professa una fede differente.

---

[69] C. Theobald, *Il cristianesimo come stile*, Dehoniane, Bologna 2009, 255ss.

[70] C. Monge, *L'ospitalità come paradigma. Note di una teologia del pluralismo religioso*, in M. Dal Corso (cur.), *Teologia dell'ospitalità*, cit., 152.

La relazione autentica, pertanto, non si configura come barriera ma come squarcio sul mistero, invito costante a trascendere l'orizzonte del già noto. Condizione imprescindibile di un dialogo vero è infatti l'attesa vitale nei confronti dell'interlocutore, un'attesa che concerne la verità e l'esistenza stessa. È attraverso questo atteggiamento radicale che il dialogo può elevarsi da un discorso meramente "su Dio" a un colloquio vissuto "in Dio", rinnovando, in forma paradossale, l'esperienza dell'incarnazione anche in assenza di una fede comune[71].

Quando l'ospitalità reciproca tra credenti si realizza in questa dimensione "in Dio", essa diventa il fondamento essenziale tanto per una riflessione teologica sul dialogo interreligioso quanto per una prassi di cura spirituale autentica, la quale ripudia ogni finalità proselitistica per dedicarsi al servizio della verità che si dischiude nella relazione.

In questa prospettiva, il dialogo non è mai strumentale né orientato a un'ingerenza nell'identità dell'altro, ma si configura come un fine in sé, intrinseco all'accompagnamento spirituale.

### *6.4. Il dialogo ospitale nel contesto ospedaliero*

Il banco di prova più concreto e urgente di questa visione teologica è lo spazio liminale dell'ospedale. In questo ambiente secolare e pluralista, la tenda dell'ospitalità si materializza nel letto di dolore, nel corpo sofferente, nel passaggio critico tra vita e morte.

Teologizzare in esilio in un tale contesto non equivale a una condanna, bensì a un implicito invito al distacco: si tratta di rinunciare a rivendicare

---

[71] Lo diceva in modo splendido mons. Pierre Claverie: «Quando pretendiamo di possedere la verità o di parlare in nome dell'umanità, cadiamo nel totalitarismo e nell'esclusione. Nessuno possiede la verità, ognuno la ricerca, ci sono certamente verità oggettive, ma che vanno al di là di noi tutti e alle quali non si può accedere che attraverso un lungo cammino, e ricomponendole poco a poco, prendendo dalle altre culture e da altri gruppi umani, quello che altri hanno acquisito, hanno cercato, nel loro cammino verso la verità. Io sono un credente, credo che c'è un Dio, ma non ho la pretesa di possederlo, non attraverso Gesù, che me lo rivela, né attraverso i dogmi della mia fede. No, Dio non si possiede. Non si possiede la verità, e io ho bisogno della verità degli altri». P. Claverie, *Humanité plurielle*, in *Il Regno* 17 (1996) 538.

un posto privilegiato nello scambio culturale contemporaneo per coltivare, invece, un modo diverso di abitare la propria identità di fede, rendendola fondamentalmente aperta alla relazione[72]. L'assistente spirituale è qui chiamato a farsi egli stesso "territorio di frontiera", ponte vivente tra universi di senso tra loro distinti. Tale vocazione si confronta necessariamente con la dialettica costitutiva dell'ospitalità: la scoperta di sé mediante l'altro procede di pari passo con il riconoscimento della sua irriducibile alterità, spesso percepita come minaccia.

Rispettare questa alterità, come ricordava mons. Claverie, è la condizione affinché la Parola possa continuamente percorrere la distanza che separa, generando in essa la possibilità dell'incontro[73].

Nell'ospedale, tale distanza si rende tangibile nello iato tra il letto del malato e la soglia della stanza, tra il linguaggio tecnico della biomedicina e quello simbolico della preghiera, tra la speranza cristiana nella risurrezione e la disposizione musulmana all'abbandono nella volontà divina (*in shā' Allāh*). Rispettare questa distanza non significa tacere le differenze, ma creare le condizioni dialogiche affinché la Parola, in entrambe le tradizioni, possa risuonare in uno spazio condiviso senza che ciò richieda a nessuno l'abdicazione alla propria verità. La comprensione di queste differenze richiede di addentrarsi nelle rispettive strutture teologiche fondamentali.

Il pensiero di Louis Massignon, che ha esplorato come pochi la frontiera tra cristianesimo e islam, offre un contributo decisivo, osservando come la teologia islamica tenda ad affermare Dio «più attraverso la distruzione che non la costruzione degli esseri»[74]. Questa intuizione illumina una divergenza radicale.

La prospettiva cristiana, centrata sul mistero dell'incarnazione e della redenzione, contempla un Dio che si costruisce un corpo per salvare e trasfigurare la creazione.

---

[72] Cf. C. Duquoc, *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea* (GdT 302), Queriniana, Brescia 2004, 97-99.

[73] Cf. Claverie, *Humanité plurielle*, cit., 538.

[74] L. Massignon, *La Passion de Hallâj*, Gallimard, Paris 1975, 631. Edizione italiana: Id., *Notizie su al-Hallâj. La mistica dell'islam*, Morcelliana, Brescia 2024.

La prospettiva islamica, nell'affermazione rigorosa del *Tawḥīd* (l'unicità divina), può enfatizzare invece l'annientamento (*fanā'*)[75] della creatura di fronte all'Assoluto, quale via per la sua sopravvivenza in Lui (*baqā'*). Per il credente musulmano, la malattia può così essere vissuta come un'umiliazione (*dhull*) che spoglia l'essere da ogni illusione di autosufficienza, preparandolo all'incontro con il Signore, mentre la preghiera di supplica (*du'ā'*) esprime il grido della creatura consapevole della sua totale dipendenza.

L'operatore spirituale, saldamente radicato nella propria fede, è dunque chiamato a riconoscere in questo linguaggio teologico dell'abbandono un'autentica via verso il divino, capace di interpellare e arricchire anche la sua personale esperienza religiosa.

La coabitazione al capezzale del sofferente, animata da un'ospitalità reciproca, promuove così l'evoluzione della riflessione verso una teologia del pluralismo religioso applicata alla cura. L'interrogativo non concerne più esclusivamente il significato delle diverse vie a Dio, ma si estende alle modalità concrete di una coesistenza feconda nel momento della prova. Tale coesistenza rappresenta un avanzamento qualitativo oltre la semplice tolleranza, orientandosi verso una forma embrionale di integrazione nella differenza.

In questa luce, le religioni, in particolare ebraismo, cristianesimo e islam, non possono concepirsi come bastioni identitari difensivi, ma sono spinte a configurarsi come "terre di frontiera" da attraversare, realtà il cui senso ultimo rimanda sempre oltre sé stesse[76].

È nell'intensificazione dell'esperienza dell'Assoluto – per il cristiano, il Dio trinitario che è relazione stessa; per il musulmano, l'Unico

---

[75] Questo termine appartiene alla riflessione del sufismo ed è introdotto dal grande mistico al-*Hallâj* per descrivere l'esperienza mistica dell'identificazione dell'uomo con Dio. Due definizioni assai simili sono state date per il *fanà'*: prima di tutto, si intende la perdita della coscienza di tutte le cose, compresa la coscienza di sé, e la sua progressiva sostituzione con la coscienza di Dio; in secondo luogo, l'annichilimento delle imperfezioni della creatura e la loro sostituzione con le perfezioni donate da Dio. Cf. Monge, *Per una teologia dell'ospitalità*, cit., 334.

[76] Cf. Monge, *Per una teologia dell'ospitalità*, cit., 336.

(*al-Wāḥid*) davanti al quale tutto si annienta – che può trovare sostegno il superamento dell'insicurezza insita nell'ospitalità delle differenze.

Solo così lo spazio ospedaliero può essere trasformato, da non-luogo anonimo, in un "santuario temporaneo di rispetto", dove l'incontro autentico con l'altro, nella sua interezza umana e religiosa, diventa realmente possibile e fecondo per una riflessione teologica che trova nella pratica della cura la sua verifica più alta.

In conclusione, se il dialogo permane una dimensione essenziale della teologia cristiana, l'ospitalità, come elemento complementare, rappresenta la capacità di vivere uno stato permanente di conversione stimolato dall'altro: una sorta di *kairos* preparatorio al dialogo interreligioso, in quanto indispensabile alla creazione di quella fiducia necessaria che favorisca una condivisione delle rispettive ricchezze.

## 7. La centralità dell'empatia

Se l'ospitalità crea lo spazio sacro dell'incontro e il dialogo ne costituisce l'architettura di significato, l'empatia ne è l'energia relazionale incarnata[77]. Nell'economia della cura spirituale in contesto sanitario,

[77] Il termine empatia, seppur sia un termine relativamente recente, era già noto da quando Benedetto Croce ha tradotto con empatia la *Einfühlung* del romanticismo tedesco, di Novalis (1772-1801), che in tutta la sua opera manifesta una grande sensibilità (*Einfühlung* significa immedesimazione) di fronte alla natura, allo spirito che abita l'universo, alla religione, agli eventi della vita immedesimandosi nello spirito presente ovunque, Novalis scopre e descrive in una lingua quasi musicale i segreti profondi della natura, dell'arte, della vita. Il concetto, riferendosi storicamente all'estetica, è considerato come la molla creatrice dell'artista, del capo religioso, dell'insegnante, dell'attore, la cui efficacia è legata all'immedesimazione con la materia che trattano. Questa infatti è per sé inerte e fredda, se l'artista, il docente, il drammaturgo non entra in essa, e non gli riesce di animarla, riscaldarla, trasformando il marmo, il colore, la lezione in opera d'arte. È stato Edward B. Titchener, della Cornell University, a introdurre la *Einfühlung*, traducendo il termine con *empathy*, nel mondo della psicoterapia, dandole un ruolo irrinunciabile nelle professioni di aiuto alle persone. Si tratta di questo. Per esser in grado di aiutare una persona in situazione di sofferenza, devo trasferirmi nella sua situazione esistenziale, recepire e vivere il suo stato emotivo, risentire personalmente i suoi sentimenti, coinvolgermi nella sua

essa non può essere ridotta a una generica abilità di ascolto o a una benevola risonanza emotiva. Deve essere riconcettualizzata come una virtù teologale radicata nel mistero dell'incarnazione e chiamata a confrontarsi con l'alterità religiosa radicale, quale si presenta, ad esempio, nell'incontro con il credente musulmano sofferente.

In un'epoca segnata dalla frammentazione relazionale, la riscoperta dell'empatia si impone perciò non come semplice risorsa psicologica, ma come dimensione costitutiva e urgente per una testimonianza credibile nella complessità del reale, capace di tradurre l'amore agapico in una prossimità comprensibile e rispettosa. La sua centralità scaturisce dal cuore stesso della rivelazione: essa è il dono dello Spirito Santo, partecipazione all'amore empatico che lega il Padre al Figlio e che, in Cristo, si è fatta carne storica per condividere la condizione umana[78]. Un cristiano, per il quale «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20), è per definizione chiamato a essere una creatura empatica, la cui esistenza si struttura come un continuo movimento di *kenōsis* relazionale. Questo radicamento cristologico è la condizione di possibilità per un incontro autentico con l'alterità islamica: solo un'identità salda, che «sa in chi ha creduto» (2Tm 1,12), può infatti accogliere senza paura o sincretismo la differente concezione di Dio, di sofferenza e di salvezza, offrendo un ascolto libero dalla necessità apologetica[79]. L'empatia praticata e insegnata da Gesù costituisce il paradigma insuperabile e la sorgente perpetua di questa virtù[80]. Essa non si limita a un sentimento di

---

esperienza e in certo modo assumerla. Empatia è più che affetto e calore presenti in ogni espressione di simpatia: è sintonizzazione dei miei sentimenti con i sentimenti dell'altro e conseguente comprensione della sua vita psichica; una forma originaria quasi istintiva – un sesto senso – di sensibilità e d'immedesimazione con le sofferenze dell'altro; percezione interna dell'altro. Diversa e più profonda della semplice percezione esterna; aggregazione di un vissuto estraneo al proprio. Cf. D. Casera, *Empatia*, in G. Cinà et alii, *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, cit., 381-386.

[78] Cf. Lattanzio, *Teologia dell'empatia*, cit., 223-226.

[79] Cf. G. Comolli, *Grammatica dell'ascolto*, Messaggero, Padova 2011, 23-24.

[80] Cf. R. Ottone, *La chiave del castello. L'interesse teologico dell'empatia di Gesù*, Dehoniane, Bologna 2018, 485-533.

compassione, ma si configura come un'arte complessa e dinamica, un pellegrinaggio relazionale che implica un duplice movimento: un uscire da sé per incontrare autenticamente l'altro, e un ritornare in sé per elaborare e discernere tale incontro senza smarrirsi. È proprio questo dinamismo che Carl Rogers coglieva quando interrogava la necessaria solidità dell'io dell'operatore, capace di entrare nella depressione, nella paura o nella dipendenza altrui senza esserne sopraffatto, conservando la propria distinzione per poter offrire un vero ascolto[81].

### *7.1. Dall'interiorità alla relazione*

Il fondamento di questa solidità è, per il credente, di natura contemplativa. Coltivare il proprio rapporto con Dio attraverso la preghiera, l'ascolto e la meditazione della Bibbia non è un preliminare devozionale, ma l'atto generativo dell'apertura empatica. È nell'esperienza di essere a propria volta ascoltati e accolti dal Signore, come il salmista che grida la sua angoscia, che si sperimenta la forza liberante della grazia. Questa esperienza scioglie le paure e le ansie che ripiegano l'individuo su di sé, e «illumina gli occhi del cuore» (Ef 1,18), per usare un'espressione paolina, rendendolo capace di guardare e ascoltare oltre i propri confini. Dietrich Bonhoeffer, nella sua riflessione sulla comunità, ricordava che «il primo servizio che si deve agli altri nella comunione, consiste nel prestar loro ascolto»[82], ponendo l'ascolto attivo come atto primario di amore fraterno, speculare all'ascolto di Dio. Nel contesto interreligioso, questo ascolto diventa decifrazione di un codice culturale e spirituale altrui: significa prestare attenzione non solo alle parole, ma al linguaggio del corpo angosciato per l'impossibilità delle abluzioni rituali (*wuḍū'*), al tono di voce carico di *ṣabr* (pazienza resiliente) o di timore reverenziale (*taqwā*), alle emozioni sottese a formule come *istirjā'* (apparteniamo a Dio e a Lui ritorniamo).

---

[81] Cf. C.R. Rogers, *La terapia centrata sul cliente*, Giunti, Firenze 2019, 78.

[82] D. Bonhoeffer, *Vita comune*, Queriniana, Brescia 1991, 75.

Nell'incontro concreto, questa apertura si incarna in una presenza totale e culturalmente sensibile. Uno sguardo empatico, come quello di Gesù, può comunicare disponibilità e accoglienza più di molte parole, toccando la sfera emotiva prima di quella cognitiva. Tale sguardo, però, deve essere accompagnato da una sospensione radicale del giudizio, che nell'incontro con il musulmano diventa anche sospensione della presunzione ermeneutica. Come sottolinea Giampiero Comolli, occorre un esercizio iconoclasta verso le immagini precostituite che ci facciamo dell'altro, immagini che sono sempre semplificazioni riduttive[83]. Creare uno spazio di fiducia richiede l'umiltà di mettere da parte le proprie convinzioni per consentire all'altro di esprimersi liberamente, senza sentirsi additato o condannato, neppure per le sue differenti visioni teologiche della sofferenza. L'ascolto attivo che ne consegue è un ascolto partecipativo, attento alla gestualità, al rispetto dei codici di modestia (*ḥayā'*), e ai segnali di bisogno spirituale che si esprimono nel desiderio di rituali.

Questa prossimità si esprime anche attraverso una comunicazione autentica e incarnata, che va calibrata sui codici relazionali dell'interlocutore. Un gesto appropriato – che rispetti i confini del contatto fisico, o che si traduca in un accomodamento pratico – può stabilire un'intimità empatica terapeutica, trasmettendo una vicinanza che alleggerisce il senso di solitudine nella sofferenza. Allo stesso modo, chiamare l'interlocutore per nome è un atto di riconoscimento della sua identità e dignità singolare, che abbrevia le distanze e facilita l'instaurazione di un legame di fiducia. In contesti sempre più pluralisti, l'empatia deve farsi «interpatia», per usare il termine del teologo mennonita David Augsburger: la capacità di interagire rispettosamente con un universo culturale diverso, imparandone il linguaggio per stabilire una connessione autentica[84]. Nell'accompagnamento del musulmano, questa "interpatia" si traduce nel parlare il linguaggio dei gesti rituali: procurare

---

[83] Cf. Comolli, *Grammatica dell'ascolto*, cit., 23-24.

[84] Cf. D.W. Augsburger, *Pastoral Counseling Across Cultures*, Westminster Press, Philadelphia 1986, 14.

un Corano, facilitare l'orientamento per la preghiera (*qiblah*), o semplicemente custodire un silenzio rispettoso durante le sue invocazioni (*du'ā'*). Sono atti concreti che esprimono il riconoscimento e l'onore per la via dell'altro verso il Sacro[85].

### *7.2. Empatia, azione e discernimento dei confini*

La pienezza dell'empatia cristiana, tuttavia, non si esaurisce nella comprensione o nella condivisione emotiva. Essa è virtuosa solo quando si traduce in una concreta azione di cura, al servizio dei bisogni reali dell'altro. È la misericordia in atto, che non chiede la "carta d'identità" etnica o religiosa, ma si fa carico della sofferenza e dell'alienazione per manifestare l'amore compassionevole di Dio in Cristo. Tale servizio, in uno spirito di amore fraterno, non esclude, quando necessaria, un'ammonizione costruttiva. Una riprensione empatica, nata da un rapporto di fiducia consolidato e mossa dal bene dell'altro, può essere un atto di compassione che aiuta a riconoscere fragilità e a intraprendere un cammino di crescita[86].

Infine, l'empatia matura richiede il coraggio del rientro in sé stessi, aspetto che nell'incontro interreligioso acquista una valenza teologica cruciale. Il rischio di una totale identificazione con le sofferenze altrui, di quelle "relazioni simbiotiche disfunzionali" di cui parlava Eric Berne, è reale e conduce al burnout o a dinamiche di dipendenza sterile[87]. Preservare la consapevolezza della distinzione tra il sé e l'altro è essenziale, non solo psicologicamente, ma come atto di verità rispetto a una differenza religiosa non assimilabile. Dopo essersi immedesimati nella condizione del credente musulmano, è necessario ritirarsi per elaborare l'esperienza, riflettere sulle proprie reazioni emotive e discernere, alla luce della propria fede, le modalità più adeguate di supporto. Questo

---

[85] Cf. *ibid.*

[86] Cf. Lattanzio, *Teologia dell'empatia*, cit., 263-274.

[87] Cf. E. Berne, *Analisi transazionale e psicoterapia. Un sistema di psichiatria sociale e individuale*, Astrolabio, Roma 1978, 121-133.

ritorno non è chiusura, ma momento integrante del cammino empatico, che permette di integrare l'incontro nell'identità senza esserne travolti, e di riconoscere il confine inviolabile oltre il quale l'accompagnamento non può spingersi, custodendo il mistero del rapporto tra quell'essere umano e il suo Dio.

In definitiva, l'esercizio dell'empatia cristiana è un atto di fede che coinvolge la triade me stesso, il prossimo e Dio. Esige il coraggio di perdere la propria vita, di uscire dalla "propria zona di comfort", per ritrovarla arricchita nel dono di sé[88]. È guidato dalla certezza che, mediante lo Spirito, siamo inseriti nella stessa relazione empatica che Dio ha stabilito con noi in Cristo[89]. Solo un'identità saldamente radicata in questa relazione divina permette di intraprendere il pellegrinaggio emotivo verso l'altro, specialmente quando l'altro professa una fede differente, dimenticandosi di sé senza il terrore dello smarrimento, per ritrovarsi, alla fine, più profondamente sé stessi in Colui che è fonte e modello di ogni autentica compassione, e la cui presenza silenziosa può risuonare, trasfigurata, anche nell'accoglienza rispettosa di una preghiera indirizzata all'Unico, *al-Raḥmān*, il Clementissimo.

## 8. Sintesi prospettica

L'itinerario tracciato in questo capitolo ha consentito di mettere in luce come l'esperienza della malattia e del fine vita, nella tradizione islamica, non possa essere compresa né accompagnata senza un riferimento esplicito alla sua visione integrale dell'essere umano e al suo radicamento teologico. Le pratiche di cura, i gesti rituali, il ruolo della famiglia e il significato attribuito alla sofferenza e alla morte emergono come espressioni coerenti di un'unica grammatica spirituale, che chiede di essere riconosciuta e rispettata nei contesti di cura.

---

[88] Cf. W. Kasper, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Queriniana, Brescia 2015, 66.

[89] Cf. J. Moltmann, *La via di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1991, 207-210.

In tale prospettiva, l'assistenza spirituale non si configura come un intervento accessorio o aggiuntivo, ma come uno spazio relazionale decisivo, soprattutto laddove la persona musulmana vive la malattia in una condizione di minoranza religiosa e di possibile isolamento. È proprio in questo spazio che l'ospitalità, il dialogo e l'empatia si rivelano criteri operativi irrinunciabili, capaci di orientare l'agire dell'assistente spirituale oltre la logica della prestazione e del semplice adattamento culturale.

Il capitolo ha inoltre mostrato come l'incontro interreligioso, quando si colloca nel contesto concreto della cura, perda ogni carattere astratto per diventare esperienza incarnata, segnata dalla vulnerabilità condivisa e dalla responsabilità reciproca. In questo senso, l'ospedale si presenta come luogo privilegiato di verifica teologica e pastorale, in cui le categorie del dialogo e dell'ospitalità trovano la loro misura nella prossimità al corpo sofferente.

Su queste basi, diventa ora possibile allargare lo sguardo e interrogarsi in modo più complessivo sul significato di una presenza spirituale interreligiosa nel contesto sanitario, intesa come modalità di accompagnamento spirituale che si esercita nell'incontro concreto tra soggetti appartenenti a tradizioni religiose differenti, senza elidere le rispettive identità di fede. Ciò conduce a considerare le implicazioni ecclesiali di tale presenza e le prospettive che essa apre per una pastorale della salute chiamata ad abitare, con discernimento, il contesto pluralistico e la complessità del tempo presente.

# CONCLUSIONE

All'inizio di questa ricerca le domande che hanno orientato il lavoro non erano principalmente di ordine teorico, ma nascevano dall'esperienza concreta della pastorale della salute in un contesto ospedaliero sempre più segnato dal pluralismo religioso e culturale. In particolare, ci si è interrogati su come sia possibile collaborare tra cristiani e musulmani all'interno delle strutture ospedaliere; su come un operatore cristiano possa assistere spiritualmente un paziente musulmano e, reciprocamente, un operatore musulmano un paziente cristiano; sulla possibilità, e sui limiti, di pensare forme di cappellania interreligiosa; e sulle criticità che possono rendere difficile o ambigua la collaborazione e il dialogo. Tali interrogativi, lungi dall'essere astratti, affondano le loro radici nella trasformazione del volto della società italiana e dei luoghi della cura, nei quali la presenza di persone appartenenti a diverse esperienze religiose è ormai un dato strutturale.

L'ospedale, come è emerso fin dall'inizio del percorso, non è uno spazio neutro, ma un vero crocevia dell'umanità, nel quale convergono fragilità, attese, paure, domande di senso e differenze culturali e religiose. Proprio per questo esso si rivela un luogo privilegiato di osservazione e di discernimento ecclesiale. Come ricorda la nota pastorale *Predicate il Vangelo e curate i malati*, il mondo della salute è «terra del Vangelo»[1], uno spazio nel quale la Chiesa è chiamata a offrire luce e orientamento

[1] «Il mondo della salute è anche terra del Vangelo. In questo luogo dove s'intersecano cammini diversi, dove convivono generosità ed egoismo, richiami materialistici e desiderio di spiritualità, proclamazione di diritti e ingiustizie di fatto, la Chiesa è chiamata a offrire la luce e l'orientamento del Vangelo». Commissione episcopale per il servizio della carità e la salute, nota pastorale *Predicate il Vangelo*, cit., 8.

laddove convivono generosità ed egoismi, desiderio di spiritualità e richiami materialistici. La malattia e la sofferenza, mettendo in gioco la totalità della persona, rendono esplicita una dimensione spirituale che non può essere ignorata né ridotta a semplice fatto privato.

Inizialmente, l'analisi non si è limitata a delineare il quadro sociologico e giuridico del pluralismo religioso in Italia, ma ha messo in luce una tensione più profonda che attraversa i luoghi della cura. L'aumento della presenza musulmana non interroga soltanto le politiche pubbliche o i dispositivi normativi, ma rivela una fragilità delle strutture sanitarie nel pensarsi come spazi realmente capaci di abitare la differenza religiosa[2]. Le esperienze raccolte presso l'Azienda ospedaliera-universitaria di Padova hanno mostrato come l'assistente spirituale cattolico si trovi frequentemente a essere una figura di riferimento anche per pazienti e familiari di fede musulmana. Questo dato, se da un lato rivela una fiducia umana e relazionale, dall'altro mette in luce numerose criticità: l'assenza di figure religiose musulmane istituzionalmente riconosciute, le difficoltà di comunicazione, la gestione dei confini tra accompagnamento umano e testimonianza di fede, il rischio di fraintendimenti o di aspettative improprie. Il primo capitolo ha evidenziato come il pluralismo religioso non rappresenti uno sfondo neutro dell'azione pastorale, bensì una questione ecclesiale che interpella direttamente la pastorale della salute[3]. In questo contesto, il dialogo interreligioso in ospedale non può essere affidato all'improvvisazione o alla sola buona volontà dei singoli operatori, ma richiede una riflessione ecclesiale ampia, condivisa e strutturata.

Successivamente, si è cercato di offrire una rilettura teologica di questa realtà, mostrando come la sofferenza costituisca un luogo privilegiato di rivelazione e di incontro. In essa, infatti, le appartenenze religiose non vengono annullate, ma profondamente relativizzate, poiché precedute da una vulnerabilità che accomuna ogni essere umano. La

---

[2] Cf. Guizzardi, *La pluralità dei pluralismi*, cit., 13-47; Commissione regionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, *Cristiani e musulmani in dialogo*, cit., 7.

[3] Cf. Canobbio, *Il dialogo interreligioso*, cit., 241.

Scrittura testimonia che Dio non rimane estraneo al dolore umano, ma lo assume e lo attraversa. In Cristo, la sofferenza diventa spazio di prossimità e di salvezza, fondando una pastorale della salute che non può essere ridotta a un insieme di pratiche rituali o a un servizio accessorio. Il Concilio Vaticano II ha espresso con particolare efficacia questa intuizione, affermando che nulla di autenticamente umano è estraneo al cuore dei discepoli di Cristo (cf. GS 1)[4]. È in questa comune condizione di fragilità che il dialogo con i credenti di altre religioni diventa concretamente possibile, non come rinuncia alla propria fede, ma come incontro che nasce dalla condivisione del limite e del dolore.

*Nostra aetate* invita a riconoscere nelle altre religioni ciò che è «vero e santo»[5], e questa indicazione trova una concreta applicazione nel contesto ospedaliero, dove il dolore rende evidente una comune vulnerabilità. Come ricorda Oscar Wilde, «là dove c'è il dolore, il suolo è sacro»[6]: un'affermazione che aiuta a comprendere come l'ospedale possa diventare un luogo teologico condiviso, nel quale il rispetto precede ogni parola e nel quale il dialogo si gioca anzitutto sul piano della presenza e dell'ascolto. Il magistero recente ha ulteriormente sviluppato questa prospettiva, affermando che il dialogo interreligioso «fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa»[7] e sottolineando,

---

[4] «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore». Concilio ecumenico Vaticano II, cost. past. *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) 1.

[5] «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini». Concilio ecumenico Vaticano II, dich. *Nostra aetate* (28 ottobre 1965) 2.

[6] O. Wilde, *De profundis. Lettera a Lord A. Douglas*, 23, *https://corsidirecuperoincomune.it/wp-content/uploads/sites/315/de_profundis-oscar-wilde.pdf* (accesso 30.12.2025).

[7] «Il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della chiesa. Inteso come metodo e mezzo per una conoscenza e un arricchimento reciproco, esso non è in contrapposizione con la missione *ad gentes* anzi ha speciali legami con essa e ne è un'espressione». Giovanni Paolo II, lett. enc. *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990) 55.

con papa Francesco, che esso non è una tattica, ma un dovere e un cammino. Nell'*Evangelii gaudium* si afferma che un dialogo orientato alla pace sociale e alla giustizia costituisce in sé un impegno etico capace di generare nuove condizioni sociali, un'affermazione che trova una particolare risonanza nel mondo della salute, chiamato a essere una «prima linea» dell'incontro e dell'integrazione[8].

In continuità con questa prospettiva, è stata approfondita l'enciclica *Fratelli tutti* (2020) di papa Francesco, sviluppando in maniera organica il tema della fraternità come principio strutturale della vita cristiana e sociale. Al centro dell'enciclica vi è la parabola del buon samaritano, scelta come chiave interpretativa per comprendere la dinamica della prossimità e dell'incontro con il ferito, principio che si traduce anche nella pastorale della salute. La fraternità non è un gesto individuale, ma una responsabilità collettiva: società, istituzioni e comunità religiose sono chiamate a farsi prossime dei feriti della storia, creando condizioni concrete di cura e di ascolto, pur nel rispetto delle differenze religiose.

In questo orizzonte si è collocato anche il *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* ad Abu Dhabi (2019). Il Documento consolida una visione in cui il dialogo interreligioso è una priorità preteologica: non si tratta di annullare le differenze dottrinali, ma di costruire relazioni di riconoscimento reciproco e convivenza rispettosa. La fraternità umana, radicata nella comune origine creaturale, diventa principio teologico-pastorale che guida la collaborazione e la cura tra cristiani e musulmani, anche all'interno degli ospedali. In questo senso, l'attenzione pastorale verso pazienti di diverse fedi trova fondamento non solo nella condivisione della vulnerabilità umana, ma

---

[8] «Un atteggiamento di apertura nella verità e nell'amore deve caratterizzare il dialogo con i credenti delle religioni non cristiane, nonostante i vari ostacoli e le difficoltà, particolarmente i fondamentalismi da ambo le parti. Questo dialogo interreligioso è una condizione necessaria per la pace nel mondo, e pertanto è un dovere per i cristiani, come per le altre comunità religiose. Questo dialogo è in primo luogo una conversazione sulla vita umana o semplicemente, come propongono i vescovi dell'India "un atteggiamento di apertura verso di loro, condividendo le loro gioie e le loro pene"». Francesco, esort. ap. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) 250.

anche in una visione ecclesiale e globale che interpreta la cura come servizio di fraternità e giustizia, coerente con l'insegnamento di papa Francesco sull'uscire verso gli altri e sulla responsabilità etica di ogni credente.

Alla luce di queste acquisizioni, si è potuta proporre una riflessione più direttamente pastorale e operativa. Le domande iniziali sulla collaborazione tra cristiani e musulmani e sulla possibilità di un'assistenza spirituale reciproca non conducono alla proposta di nuove strutture o di modelli organizzativi alternativi, ma a un ripensamento dello stile ecclesiale con cui l'assistente spirituale è chiamato ad abitare l'incontro. La figura che emerge non è quella di un mediatore culturale neutrale né di un ministro preoccupato di difendere rigidamente il proprio spazio confessionale, ma di un operatore ecclesiale capace di abitare l'incontro con competenza, discernimento e maturità spirituale. In questo senso, la collaborazione interreligiosa in ambito ospedaliero non si configura come un'aggiunta opzionale alla pastorale della salute, ma come una sua conseguenza intrinseca.

Le proposte formative delineate – dalla conoscenza di base delle altre tradizioni religiose alla cura delle competenze comunicative, dalla supervisione pastorale al lavoro d'équipe – rispondono direttamente alle criticità emerse nel contesto ospedaliero e mostrano come il dialogo non sia anzitutto un confronto dottrinale, ma uno stile che si apprende e si coltiva nel tempo. Anche le proposte operative avanzate trovano un solido fondamento magisteriale nella valorizzazione di spazi di raccoglimento, nell'attenzione ai bisogni spirituali dei pazienti non cattolici e nella collaborazione con il personale sanitario e le istituzioni civili, in linea con l'invito a passare da una medicina dei bisogni a una vera cultura del prendersi cura, dal *to cure* al *to care*[9].

Proprio per evitare che queste acquisizioni rimangano su un piano esclusivamente teorico, la riflessione condotta suggerisce alcune piste di prassi che, pur nella consapevolezza dei limiti istituzionali e culturali, appaiono realistiche e teologicamente fondate. Anzitutto emerge

[9] Cf. Pangrazzi, *Salute, malattia e morte nelle grandi religioni*, cit.

l'urgenza di una formazione specifica degli assistenti spirituali alla dimensione interreligiosa della cura, non intesa come semplice accumulo di informazioni sulle altre religioni, ma come educazione allo stile dell'incontro[10]. Ciò implica percorsi formativi capaci di aiutare gli operatori a riconoscere i propri confini, a leggere i gesti religiosi dell'altro senza ridurli a folklore o a stereotipo, e a distinguere con chiarezza tra accompagnamento spirituale e sostituzione confessionale. In questo senso, la competenza fondamentale dell'assistente spirituale non consiste primariamente nel "dire qualcosa", ma nel saper abitare la presenza, nel custodire il silenzio e nel creare uno spazio relazionale nel quale la persona possa esprimere la propria fede o la propria domanda di senso senza sentirsi giudicata o indirizzata.

Accanto alla formazione, una seconda pista di prassi riguarda la strutturazione di forme di collaborazione flessibili tra le diverse figure religiose presenti sul territorio. Più che immaginare una cappellania interreligiosa in senso stretto, che rischierebbe di appiattire le differenze e di generare ambiguità sul piano ecclesiologico e giuridico, appare più praticabile e rispettosa delle identità pensare a reti di collaborazione riconosciute, capaci di favorire il contatto tra assistenti spirituali cristiani, referenti musulmani e personale sanitario. Tali forme di coordinamento non hanno lo scopo di uniformare le prassi o di produrre una sintesi religiosa, ma di rendere possibile un accompagnamento rispettoso e coerente dei pazienti, evitando sia l'isolamento degli operatori sia la delega impropria a figure non preparate.

Una terza prassi riguarda l'attenzione agli spazi e ai tempi della spiritualità all'interno delle strutture ospedaliere[11]. La presenza di luoghi di raccoglimento pensati in modo simbolicamente accogliente, non esclusivamente confessionale ma rispettoso delle diverse tradizioni, può favorire un clima di riconoscimento reciproco e rendere visibile l'attenzione dell'istituzione alla dimensione spirituale della persona. Tali spazi non intendono sostituire i luoghi propri delle diverse confessioni,

---

[10] Cf. Giovanni Paolo II, motu pr. *Dolentium hominum* (11 febbraio 1985).

[11] Cf. Sandrin, *La teodicea pastorale*, cit., 225-239.

ma testimoniano che la dimensione spirituale non è un elemento accessorio o privato, bensì una componente integrante della cura.

Infine, la collaborazione interreligiosa in ambito ospedaliero interpella anche il modo in cui la pastorale della salute si relaziona con il personale sanitario. Promuovere una cultura dell'incontro significa favorire momenti di confronto, di formazione e di condivisione delle esperienze, nei quali la dimensione spirituale venga riconosciuta come parte dell'alleanza terapeutica. In questo senso, l'assistente spirituale non si pone in alternativa al lavoro clinico, ma come una presenza capace di umanizzare le relazioni, ricordando che la persona non coincide mai con la sua patologia e che la cura autentica riguarda sempre l'interezza dell'essere umano[12].

Nel proporre queste piste di prassi, è necessario precisare che esse non intendono offrire soluzioni definitive né modelli applicabili in modo uniforme in ogni contesto. La loro funzione è piuttosto quella di rendere esplicito un criterio di discernimento pastorale che tenga insieme fedeltà all'identità cristiana e apertura all'incontro. Da questo punto di vista, il rischio del relativismo, spesso evocato quando si affrontano forme di collaborazione interreligiosa, non viene superato attraverso la chiusura o la difesa dei confini, ma mediante un più profondo radicamento nella propria tradizione di fede. Solo un'assistenza spirituale consapevole della propria identità può permettersi di incontrare l'altro senza timore di smarrirsi, riconoscendo che il dialogo autentico non nasce dall'indebolimento della fede, ma dalla sua maturazione.

Analogamente, la possibilità di accompagnare pazienti appartenenti a tradizioni religiose diverse non va interpretata come una confusione dei ruoli o come una rinuncia alla specificità cristiana. L'accompagnamento spirituale, così come emerge dalla riflessione teologico-pastorale sviluppata in questa ricerca, non coincide con l'esercizio di un ministero sacramentale, ma con una presenza che riconosce la dignità della persona nella sua integralità. In questo senso, l'assistente spirituale cristiano che

---

[12] Cf. Meriggi, *L'islam*, cit.

accompagna un paziente musulmano non abdica alla propria identità, ma la esprime nella forma evangelica della prossimità, del rispetto e dell'ascolto, evitando tanto l'imposizione quanto una neutralizzazione che finirebbe per svuotare di significato la relazione.

La questione di una cappellania interreligiosa, spesso evocata come possibile soluzione organizzativa, appare alla luce di questa ricerca più complessa di quanto possa sembrare. Se da un lato essa risponde al desiderio di collaborazione e di riconoscimento reciproco, dall'altro rischia di produrre ambiguità sul piano ecclesiologico, pastorale e giuridico, soprattutto nel contesto italiano. Per questo motivo, il percorso svolto suggerisce di privilegiare forme di coordinamento e di collaborazione tra assistenti spirituali appartenenti a diverse tradizioni, capaci di salvaguardare le differenze senza trasformarle in barriere, piuttosto che strutture unificate che rischierebbero di indebolire le identità.

Un'ulteriore possibile obiezione riguarda la realizzabilità concreta di tali prassi all'interno di un sistema sanitario segnato da logiche di efficienza, scarsità di risorse e forte pressione organizzativa. Anche in questo caso, la ricerca non intende ignorare tali limiti, ma riconoscerli come parte integrante del contesto nel quale la pastorale della salute è chiamata a operare. Proprio per questo, le piste proposte non richiedono necessariamente nuove strutture o investimenti onerosi, ma un cambiamento di sguardo e di stile, che può essere avviato anche attraverso piccoli segni: la cura delle relazioni, l'attenzione alla comunicazione, la valorizzazione del lavoro d'équipe e della dimensione spirituale come risorsa e non come ostacolo.

In definitiva, il dialogo interreligioso in ambito ospedaliero, così come emerge da questo studio, non è pensato come un obiettivo autonomo o come un'aggiunta opzionale alla pastorale della salute, ma come una conseguenza della scelta evangelica di stare accanto all'uomo sofferente. L'ospedale non è semplicemente un luogo nel quale applicare principi teologici elaborati altrove, ma uno spazio che interpella la Chiesa a lasciarsi evangelizzare dall'incontro con la fragilità.

È in questo contesto che la collaborazione tra cristiani e musulmani si configura non come una concessione alla complessità del presente,

ma come una risposta evangelica alle domande più profonde dell'uomo contemporaneo, radicata nel mistero dell'incarnazione e capace di offrire, nel concreto della pastorale della salute, una testimonianza credibile di umanità e di speranza.

# APPENDICE

## Testimonianze

Domande intervistatore: Nel vostro servizio come assistenti spirituali, vi è capitato di accompagnare persone appartenenti ad altre religioni? Come vi siete relazionati con loro? Quali difficoltà o punti di forza avete riscontrato in queste situazioni?

*Testimonianza di Lucia*

Ciao Nicolas, rispetto al servizio in ospedale io ho avuto occasione di incontrare malati di religione ortodossa e musulmana. In entrambi i casi si sono resi disponibili al dialogo sulla malattia, la famiglia, il lavoro ma non sulla religione. Con alcuni non era possibile neanche il dialogo perché non parlavano italiano.

Poi ci sono gli atei di cui alcuni accettano il dialogo, altri basta che vedano la croce sul camice che si mostrano subito ostili a qualsiasi contatto, spesso sono anche maleducati.

Questo è quello che ho potuto osservare nella mia esperienza in ospedale.

*Testimonianza di Maria Cristina*

Nel mio reparto di ostetricia incontro spesso molte musulmane le quali faticano a parlare italiano. La loro prima reazione quando mi vedono è quella di indicare il cellulare e dire "marito, marito", nel senso di chiamare il marito. Allora io cerco di far loro capire che non sono un dottore e poi le saluto perché non sono in grado di comunicare. Con le ortodosse che solitamente sono rumene o moldave mi dicono subito

che sono ortodosse anche se si pongono in maniera gentile. Mi ricordo invece una musulmana che parlava italiano, quando mi sono presentata, ha chiesto di pregare insieme io il mio Dio e lei il suo, ringraziandomi molto. Con la maggior parte però si fa fatica.

*Testimonianza di Paolo*

Io ho un rapporto superficiale con i pazienti di urologia che si trovano al quarto piano del monoblocco perché le persone vengono ricoverate 3-4 giorni. Gli incontri che faccio sono solo di una volta proprio per la degenza breve. Secondo me le persone nel momento in cui si trovano in questo stato di malattia fanno meno differenza (la religione passa in secondo piano), prevale maggiormente la parte umana (malattia e salute). Si va di più al sodo, trovare dei contenuti comuni legati alla vita e alla precarietà della vita. La questione della religione viene smorzata. Ho incontrato anche dei testimoni di Geova, qui li ho visti più aperti e riconoscenti anche verso il servizio che svolgiamo. Questi principi legati alla religione nel momento in cui vai lì divengono secondari e apprezzano la persona che incontrano e si va al di là. Anche tra i musulmani, qualcuno mi ha detto che crede in Dio. Visto che si cerca di trovare un'empatia e una vicinanza si abbassano gli scontri ideologici. Ognuno è più disposto a stimare e valorizzare la persona per come ella è. È più importante la persona che il principio religioso. D'altra parte la stessa persona è disposta ad accoglierti di più. Loro vedono che noi siamo forti per la nostra religione. La situazione della malattia aiuta a questa relazione. Da una parte ad ascoltare, d'altra ad essere ascoltato. Siamo tutti nella stessa barca. La differenza di religione diventa secondaria.

*Testimonianza di Donatella*

Sì, mi è capitato di trovare pazienti ricoverate di fede ortodossa. C'è la questione della comunione, che non posso dare loro, ma abbiamo comunque parlato del Vangelo e anche di altro.

Non definirei una "difficoltà" il fatto di non poter continuare un eventuale dialogo, ma piuttosto il rispetto di una libera scelta, che potrebbe essere dovuta a vari fattori come la malattia, la stanchezza o altro. Mica tutti siamo sempre disponibili! Non saprei cosa altro dire, se non raccontare i particolari dei discorsi.

Anzi, te lo dico meglio. Sì, mi è capitato due volte di incontrare proprio due donne ortodosse. Ecco. Ehm, adesso ti dico quello che mi ricordo, grosso modo. Una era in una camera da quattro letti. Sono entrata dicendo: «Buongiorno, disturbo? Volevo solo sapere se c'è qualcuno che desidera fare la comunione. Io passo per questa cosa e mi chiamo Donatella; altrimenti, possiamo fare anche due chiacchiere». Ecco, di solito mi presento così.

Quella volta, una signora mi ha detto: 'Sì, sì, io'. E un'altra invece mi ha detto: 'Io sono ortodossa, però non so se può darmela. Comunque, io credo...'. Allora mi sono fermata un attimo. Le ho detto: 'Beh, di Gesù possiamo sempre parlare, comunque del Signore, del Vangelo'. Ecco. 'Quindi, se anche faccio la comunione con le altre, poi leggo il Vangelo, leggiamo un commento e parliamo un attimo, preghiamo insieme lo stesso'. Le ho spiegato che non è che perché... La prima volta, non sapevo neanche se potevo dargliela. Infatti le dissi: 'Mi scusi, ma devo parlare con il parroco per capire come devo fare, perché non mi era mai capitato'. Ecco.

E così, la prima volta è andata così: ho fatto la comunione con le altre – una o due, non mi ricordo bene, comunque una di sicuro – e lei ha pregato con noi. Dopo, ho chiesto: 'Allora, come state?'. Quella a cui ho fatto la comunione mi ha raccontato della sua operazione, e lei pure, e poi della famiglia... insomma, abbiamo parlato un po'.

La seconda volta, invece, ero già preparata riguardo alla comunione, nel senso che padre Adriano mi aveva detto appunto che non possiamo darla, se non in casi eccezionali. E quindi le ho detto: 'Eh, sì, mi spiace, non posso dargliela. Comunque, se vuole, preghiamo o parliamo di qualcosa, insomma, così'. E lei mi ha detto: 'Sì, oggi non ho sentito il Vangelo' – una cosa del genere, insomma – 'comunque so che ho letto il Vangelo e un commento di don Nicola Vucic' – non so se li conosci,

ecco. E dopo, le ho chiesto appunto come stava, se era stata operata e così via, e quindi mi ha raccontato della sua vicenda.

Ecco, adesso non mi ricordo se poi si sia messa a raccontarmi di tutta la famiglia, perché a volte, sai, tu butti lì una cosa, una frase, e loro partono a ruota libera. Quindi io sto lì ad ascoltare. E ascolto, magari faccio: 'Ah, sì... mh... beh, giusto...' – ecco, qualcosa per farle capire che la sto ascoltando, che sto ascoltando – però lascio che parlino. E poi non è che mi ricordo più tutto quanto, eh, ecco. E non riesco a fare nessun verbale, ovviamente, in questo modo.

Adesso ci proverò, perché padre Adriano vuole i verbali, ma non so... O mi fermo fuori dalle stanze e lo faccio subito, ma perdo un sacco di tempo lì in piedi; e comunque dovrò farlo così per preparargliene uno. Ecco.

Dopodiché, non so cos'altro dirti. Ecco, una cosa che volevo specificarti, su quello che ho scritto sopra... Ehm, io credo – e comunque ho visto – che non tutti abbiano voglia di parlare o di relazionarsi con un altro, perché quando uno ha tanto dolore, non ha voglia neanche di parlarne; almeno, a me è capitato così nelle mie vicende personali. Ecco.

Per cui, io quando entro in una stanza, sono cosciente che potrebbero anche mandarmi a quel paese. Ma in ogni caso, appunto, siccome mi presento e comincio a dire «Disturbo?», vedo subito se c'è qualcuno che dice «No, assolutamente»[13] e allora è più ricettivo e gli posso dire chi sono e cosa faccio. Se invece vedo che uno si gira dall'altra parte e guarda il cellulare, oppure dice «Sì, no...» e poi mi dice «No, no, non mi interessa», va bene. Cioè, io non la prendo mica sul personale, neanche. Uno, appunto, come ti scrivevo, è libero di essere quello che crede, educatamente. Ecco.

Di solito, quelli che mi dicono di no... comunque, mi è capitato più di una volta che mi dicano: «Ah, io credo in Cristo, ma ce l'ho coi preti». E allora lì ci si scatena in una discussione... Non dire a padre Adriano

---

[13] Ndc: qui il senso sembra essere il contrario, forse intende "se c'è qualcuno che è ricettivo".

queste cose, perché lui non è d'accordo, lo so, ne abbiamo discusso. Però io credo che ogni assistente spirituale abbia un suo modo di porsi, in cui riesce e si relaziona con le persone. Non è che tu riesci ad assumere uno stile completamente diverso dal tuo. Ecco, questo io penso.

Io tengo presente quello che ho imparato nel corso e come si dovrebbe fare. Non so se eri presente quando ha fatto il verbale Luciano, che ha fatto una cosa splendida. Però lui ci sta anche un sacco di tempo, ho scoperto, e ci prega molto prima e anche dopo. Io, insomma, prego un po' prima, poi ringrazio dopo... non è che sono proprio a quel livello lì, hai capito? Ecco. Io sono una che chiacchiera, parlo un po', poi vedo che se la gente parla la ascolto; se invece non parlano, dico io qualcosa e poi la saluto. Ecco, capito? Cercando di tenere presente di aiutarli ad aprirsi, se si aprono.

Poi, però, io l'ho detto anche a padre Adriano: io ho la comunione, ho il Corpo di Cristo da portare. Per me quello è – vorrei dire, quasi prioritario – nel senso che devono saperlo subito. Poi, se non c'è quell'interesse lì, mi fermo un po' per la relazione d'aiuto, per parlare così. Ecco.

*Testimonianza di Luciano*

Quando mi presento nelle varie stanze, busso alla porta per dare un segnale di rispetto per la loro privacy. Vedendomi come un uomo con il camice bianco e la mascherina (che è obbligatoria in quei reparti), entro per rassicurarli, mi presento subito salutando e dichiarando che non sono un medico, che sono venuto per dare loro un saluto, per scambiare due parole, e mi presento come facente parte della cappellania dell'ospedale. Quando, dalle caratteristiche somatiche delle persone presenti nella stanza, intuisco o ritengo che possano essere di altra nazionalità, o che potrebbero non comprendere il significato di "cappellania", il più delle volte indico contestualmente la croce rossa di San Camillo sul camice, in modo da dare maggiore chiarezza e risalto al ruolo e al servizio svolto. Alcuni, infatti, vedendomi e credendo che io sia un medico, si alzano immediatamente in piedi pensando di ricevere notizie sul loro familiare.

Dopodiché, osservando in loro uno sguardo diverso da quello interrogativo del primo momento, e quindi meno teso (alcuni abbozzano anche un sorriso di accettazione), e dopo aver valutato visivamente la situazione, inizio l'approccio al colloquio.

Devo dire che questo comportamento iniziale produce già risultati positivi, sia su persone di nazionalità italiana, sia su persone di diversa etnia e fede.

La maggior parte delle persone incontrate, appartenenti a religioni diverse dalla nostra, sono musulmane; in minima parte, poi, ortodossi, protestanti, qualche Testimone di Geova, qualche cinese, sikh, e persone dichiarate atee o agnostiche.

Le donne musulmane, di solito (anche se residenti in Italia da diversi anni), non parlano italiano (o dichiarano di non comprenderlo) perché non integrate e/o "segregate" in casa e/o costrette a frequentare solo connazionali. Qualcuna, alla prima domanda che rivolgevo, prendeva subito il telefono per voler chiamare il marito e quindi poter parlare con lui. Se il bambino o la bambina ricoverati erano già più grandicelli, in grado di parlare, è più facile ottenere qualche rara risposta da loro anziché dalla mamma. In un caso, in nefrologia, ho visto con la coda dell'occhio che, mentre interloquivo con il bambino, la mamma gli aveva fatto cenno di non parlare. (Alle persone non integrate, la croce fa paura?)

Con alcune, invece, sono riuscito a costruire anche delle brevi relazioni di aiuto, in base al loro livello di conoscenza dell'italiano. Con una mamma in particolare, invece, una relazione molto più articolata, perché aveva, per sua espressa volontà, voluto imparare bene l'italiano e si era iscritta a quei corsi appositamente dedicati agli stranieri, stanca di non capire i discorsi del marito con i residenti e di dipendere sempre da lui per sapere poi di cosa avessero parlato, ottenendo solo risposte evasive, e di non essere valorizzata come moglie, nonché messa in disparte anche di fronte agli amici. Questo è il caso di una mamma del Marocco che aveva la figlia quattordicenne, ricoverata da un giorno al secondo piano della pediatria, mentre lei era stata fino a tre giorni prima nel suo paese di origine perché chiamata dalle sorelle per la mamma morente. Alla notizia del ricovero concomitante di sua figlia qui a Padova,

aveva subito ripreso l'aereo per il ritorno e si trovava, da sole due ore dall'arrivo, nella stanza della figlia, che stava dormendo sotto sedazione. Nonostante la visibile stanchezza e lo stress che aveva accumulato, ha espresso nel colloquio non solo l'ansia e i dubbi per non sapere cosa avesse avuto la figlia, in quanto il marito non aveva saputo dirle nulla (anche se io, dagli esami che avevano fatto alla figlia, di cui lei mi aveva riferito, e dal ricovero in quello specifico reparto, potevo immaginare cosa potesse esserle accaduto)... ma anche tutto il suo malessere interiore, represso da anni, per non poter condividere serenamente e apertamente, nemmeno con le sorelle, connazionali, amiche e/o amici, i propri problemi, trovando sempre grande omertà e rassegnazione tra di loro. In quel momento, sono stato io il suo unico "amico confidente", tant'è vero che alla fine mi ha ringraziato moltissimo. Salutandola (avendole mostrato all'inizio la croce che avevo sul camice), le ho detto: "Hai visto, mamma... non abbiamo neanche minimamente parlato di religioni!". Lei, con un sorriso, mi ha risposto: "Sì, è vero! Però è Dio che ti ha mandato qui!".

Alcuni papà musulmani, invece, presenti in stanza insieme alla mamma e al bambino malato, si dimostrano sospettosi e anche un po' arroganti, perché, secondo me, vogliono far valere la propria autorità maschile, "diciamo protettiva", anche religiosa, di fronte alla famiglia lì presente. Cercano di chiudere subito l'abbozzato colloquio, prendendo loro l'iniziativa parlando del loro Dio che è grande, che tutto è nelle sue mani e che c'è da aspettare solo la sua volontà.

In altri casi, ho riscontrato che, incontrando singolarmente dei papà musulmani, quando cioè sono solo loro lì presenti, costretti per necessità ad assistere i propri figli per un lungo periodo di ricovero (situazione non delegabile alla mamma perché accudisce magari altri due figli piccoli a casa), allora si riesce a costruire con loro qualche relazione (anche se l'italiano non è perfetto), perché sono loro lì, in prima persona, notte e giorno, a vivere da reclusi, soffrendo non solo interiormente ma anche fisicamente per la condizione molto precaria dei propri figli, sperando sempre in una notizia positiva, in un seppur minimo miglioramento, con l'ansia e la paura a far loro compagnia. In

queste particolari situazioni di stress, dove basta poco per far precipitare la situazione, come nel caso di trapianti di fegato, reni, operazioni cardiache, per citarne alcune e tante altre, si sono dimostrati attenti e disponibili a un contatto umano, ad avere una valvola di sfogo per le proprie emozioni e sentimenti, indipendentemente dalla religione che io rappresentavo e di cui erano coscienti.

Reparto di pediatria, terzo piano, papà musulmano di una bambina, Aissa, di nove anni, operata al cuore per la seconda volta qui a Padova. Papà nato in Iran quarantacinque anni fa e cresciuto durante la guerra tra Iran e Iraq. Nel corso del colloquio sono emersi: 1) la relazione tra la paura da lui vissuta da ragazzo durante la guerra, che dice non sia niente in confronto al dolore così devastante come quello che stava provando ora per la figlia a causa delle due grandi operazioni subite; 2) un senso di colpa per non aver dato troppa importanza a dei sintomi di stanchezza della figlia (anche perché rassicurato da qualche medico, come fisiologici per un'attività di nuoto che la figlia svolgeva – forse un virus preso e maggiormente sviluppatosi in ambiente di piscina e non prontamente curato); 3) altri sensi di colpa come: "se l'avessi portata prima in ospedale", "se non avessi accontentato il suo desiderio di portarla in piscina", "magari tutto questo non sarebbe successo".

Altro papà musulmano, invece, della Siria, che si presentava fisicamente molto prestante, con un figlio quattordicenne, da poco ricoverato al secondo piano della pediatria, e altri due a casa con la moglie; dal colloquio è emerso che, non sapendo parlare bene l'italiano, aveva questa "primaria importante necessità" di avere una seconda moglie, italiana questa volta, che gli sbrigasse tutti gli impegni, anche con l'ospedale, e gli insegnasse la lingua. La prima moglie (a suo dire) era d'accordo. A quanto pare, non gli importava che in Italia la bigamia non sia ammessa.

Altro papà musulmano, del Bangladesh, con un figlio di due mesi, Ibrahim, tre importanti operazioni al cuore subite, nonché altri interventi necessari per correggere effetti collaterali. Solo lui lo ha accudito, giorno e notte, perché la mamma era a casa con gli altri due piccoli. Il bambino, dalla nascita, per la gravità della malattia, non aveva mai

lasciato l'ospedale, e quindi nemmeno il padre, che è stato costretto a lasciare anche il lavoro. Quelle poche volte che la mamma veniva a trovare il suo bambino, continuava a piangere per la sorte del figlio. Con il papà Aktar abbiamo costruito un bel legame, perché ogni volta che mi vedeva era felice e, se era in corridoio con il bimbo in braccio, mi veniva incontro sorridendo; non vedeva l'ora di incontrarmi perché non aveva nessuno con cui parlare ed esternare i propri sentimenti, emozioni e anche qualche pianto liberatorio.

Anche con una ragazza quindicenne, figlia di Testimoni di Geova, Rebecca, ricoverata per qualche mese al secondo piano, con una grande sensibilità che l'aveva portata in uno stato depressivo e quindi a chiudersi in sé stessa. Avendo capito, dalle prime volte che l'ho incontrata, quali potessero essere i suoi interessi/attività nonché le emozioni che potevano scaturire da essi (la ragazza suonava molto bene il violoncello), sono riuscito a instaurare con lei degli pseudo-dialoghi. La mamma, sempre presente che l'accudiva, una volta trovata in corsia, mi aveva confidato che ero l'unica persona che gradiva ricevere e che lei mi stava aspettando. Le poche volte che ho trovato insieme anche il papà, l'ho trovata invece sempre taciturna, perché lui, a ogni costo, doveva fare azione di proselitismo con me e citare a memoria i passi della Bibbia, non capendo che ero lì per la figlia e non per lui, anche se in qualche modo glielo avevo fatto capire. A questo punto, mi è venuto anche da pensare che lo stato in cui si trovava la figlia fosse dovuto anche a un costante "lavaggio del cervello" che il padre faceva sia in famiglia sia fuori.

Penso che alla base, come punto di forza, per potersi relazionare con tutti, e quindi anche con persone di religione e cultura diversa, ci debba essere in noi quel desiderio di amore, di compassione, di pietà, di misericordia, che nasce per aver sperimentato in prima persona l'amore di Dio che ha per me, e trasmetterlo agli altri. Tutto per amore e con amore. «Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi». «Da questo vi riconosceranno che siete miei discepoli». Quello che si è imparato nei corsi di relazione di aiuto è poi un'ottima chiave per entrare più in profondità nei loro cuori, nelle loro emozioni.

*Testimonianza di Marco*

Un giorno mi sono ritrovato in corsia con un giovane di religione islamica, immerso in una situazione di profonda solitudine e difficoltà. Faticava molto a stare lontano dalla sua famiglia e dal suo ambiente di origine. Questo lo portava a chiudersi, ad alzare barriere fatte di rabbia e diffidenza, anche nei miei confronti. Non mi aveva cercato, anzi, mi accusava di avere un atteggiamento invadente, quasi di voler forzare un incontro.

Ma dietro quella rabbia ho intuito un bisogno ancora più grande: il bisogno di sentirsi accolto, riconosciuto nella propria dignità, ascoltato senza pregiudizi. Gli mancavano sicurezza, calore umano, qualcuno che sapesse stargli accanto senza invaderlo.

In quel momento mi sono reso conto che, come operatore pastorale, la mia prima responsabilità non è parlare, spiegare o difendere qualcosa, ma creare uno spazio umano in cui l'altro possa respirare. Un luogo dove la relazione diventa veicolo di cura, ascolto profondo e rispetto.

È stata proprio questa esperienza a farmi riflettere ancora di più sul mio modo di operare e su come vorrei continuare a farlo: con maggiore umiltà, disponibilità all'ascolto e attenzione vera al vissuto dell'altro. Non come qualcuno che porta risposte, ma come una presenza capace di accompagnare, anche in silenzio, là dove nasce il bisogno di speranza.

*Testimonianza di padre Adriano*

Ecco, se tu oggi vai nel reparto del primo piano del policlinico, ecc., incontri persone di religione diversa. Voglio dire, non è che le incontro tutti i giorni, ma ormai l'ospedale – e credo un po' tutti gli ospedali, soprattutto quelli grossi come questa Azienda ospedaliera – qui dentro c'è il mondo. Questo è un microcosmo del mondo esterno. Qui c'è tutto.

E quindi è chiaro che se io oggi vado a visitare i malati in qualsiasi reparto, incontri persone di altre religioni: uno, due, a volte anche di più al giorno.

Dunque, innanzitutto, il nostro rapporto non è, intanto, con "l'ortodosso" o con "il musulmano", eccetera. Il nostro è l'incontro con una persona. Quindi, il nostro incontro è con le persone, innanzitutto. È una persona che, primo, è una persona; secondo, è ospedalizzata; terzo, è una persona che ha fede cattolica o musulmana; quarto, è una mamma; quinto... eccetera eccetera. Tutto il resto viene dopo. Ma il nostro incontro è con le persone.

Ecco perché noi puntiamo molto sul preparare i nostri collaboratori – e un po' anche noi preti – sulla relazione. Perché io mi relaziono con tutte le persone che incontro oggi nel reparto. A un certo punto, non è che mi interessi tanto se siano musulmani o ortodossi: io offro la mia relazione. E la relazione, per noi, è un farmaco, è una medicina. Noi, tutto sommato, la prima medicina che mettiamo sul tavolo, sul comodino di una persona, è la nostra relazione, è il nostro incontro con quella persona lì. Poi, chi vuole, riceve anche altri doni – come ad esempio la comunione, la confessione, la preghiera, eccetera – ma il primo impatto è un impatto relazionale, di incontro.

Quindi è chiaro, non ci sono discriminazioni su questo. È vero che io, per tanti anni, ho fatto formazione – adesso un po' meno – a gruppi di volontariato, ma una volta ne facevo molto. E quando facevo la verifica con questi volontari che tornavano dal reparto, alcuni mi dicevano: "Ah, padre, abbiamo incontrato un musulmano, ma l'ho salutato e poi sono andato via, sa, perché io sono cattolico, lui è musulmano". Ecco, questo vuol dire non aver capito bene qual è il nostro tipo di impegno qui dentro.

Noi vogliamo che un po' tutta la cappellania, soprattutto i collaboratori, incontrino tutti. E incontrano certamente, io credo, ogni giorno persone di altre religioni, persone straniere che vengono da tutto il mondo. Ti risponderanno poi, no? Personalmente, ad esempio, la Cristina: lei va nella ginecologia, lì il 90% è fatto di straniere, no? In effetti mi ha scritto questo.

Sì. E comunque, vabbè, noi entriamo attraverso la relazione, appunto: il nostro farmaco, il grimaldello che può entrare un pochettino per aiutare anche queste persone. Poi c'è chi si apre anche attraverso la

relazione e quindi diventa un dialogo tra persone, più che tra interculturalità; e però da lì si passano anche discorsi magari personali, eccetera, confronti anche tra le due religioni. E c'è chi invece si chiude. Quindi, attraverso la relazione, si riesce a capire quali persone vogliono eventualmente stabilire un contatto con noi e quali invece non vogliono.

Ad esempio, vedrai che la Cristina ti dirà che molte donne – perché lei ha soprattutto donne – molte donne non sanno nemmeno l'italiano e non vogliono interloquire, anche perché non sanno l'italiano, ma anche perché nella loro cultura probabilmente le donne sono un po'... ecco, un po' segregate anche dalla loro cultura, eccetera, e non si aprono tanto, non sono molto facili da instaurare un dialogo.

Quindi, con alcuni hai anche contatti religioso-spirituali. Con altri invece hai una relazione buona, un incontro umano buono, ma non si va più in là, no, a toccare la religione. Però qui, quotidianamente, noi abbiamo questo contatto interreligioso, anche se poi non è così "dialettico", diciamo. Non è che siano incontri di chissà quale calibro, però tutto sommato cerchiamo di metterci a disposizione.

Quache volta è capitato anche che, ad esempio, le caposala, attraverso di noi, hanno chiesto di rintracciare – e noi facciamo anche questo – rintracciamo l'assistente religioso della loro religione: un pope ortodosso, un imam, eccetera, no? Ecco, abbiamo dei numeri che ci ha fornito l'ufficio qui della diocesi, e quindi offriamo anche questo tipo di servizio. Se qualcuno – di solito la caposala che lo fa – ci chiede, ci apprestiamo ad andare a cercare qualcuno e anche a dire: "Guarda, c'è questa persona che vorrebbe eventualmente un incontro specifico con il loro pastore, con il loro imam, con il loro pope, eccetera".

Ma capita pochissimo, anche perché... non è che solo la religione cattolica è secolarizzata, anche le altre religioni sono... no, sono anche loro, diciamo, secolarizzate. Quindi non è che adesso troviamo degli ortodossi ultraferventi, eh no, ecco, e neanche dei musulmani ultraferventi, perché anche nella loro religione, ormai, entrando in un mondo moderno come il nostro, anche loro sono piuttosto "sfilacciati", insomma.

Ecco, quindi, come ti dico, questo ospedale, essendo il microcosmo di un mondo esterno, trovi un po' di tutto. E quindi trovi quello che è

eventualmente un imam molto integralista, cioè un musulmano integralista che magari manco ti saluta; però trovi quello eventualmente che ci sta al dialogo, eccetera, no? Trovi la donna musulmana che non sa minimamente l'italiano, neanche "buongiorno", e trovi invece quella che... ecco. Così con le altre religioni, insomma.

Ecco, però non abbiamo mai – almeno io personalmente non ho mai avuto – difficoltà di gente che mi ha allontanato, che mi ha detto: "No, padre, guardi...", eccetera. Ho sempre avuto dei dialoghi, anche semplici se vogliamo, ma buoni, con tutte le persone che ci sono qui, che appartengano o no ad altre religioni. Comunque, partendo dal dialogo, si possono aprire buone strade.

Ecco, se poi parliamo di interculturalità, di interreligiosità... non so, ecco, quello è un po' difficile. Cioè, non lo trovi tanto qui in ospedale, anche perché la gente qui viene, ma è ospedalizzata, è malata, non vede l'ora di andare fuori, è preoccupatissima. Quindi la religione, diciamo che c'è, ma è molto spesso un po' ai margini. La relazione di aiuto ti aiuta forse a riportarla un pochettino al centro. Se sai usare bene, diciamo, l'arma bianca della relazione, la religione può tornare, anche in momenti difficili come qui dentro, un po' più al centro.

E dipende dalla formazione. Dalla formazione degli operatori, che devono essere molto preparati. Come un medico che va a fare i suoi corsi e i suoi convegni di qua e di là; come, non so, un assistente tecnico di laboratorio che ha bisogno della formazione e va addirittura, a volte, in America per prepararsi. Anche i cappellani, gli operatori pastorali, gli assistenti spirituali devono formarsi. È una formazione continua, o come si dice magari anche permanente. Ma non perché lo chiede padre Adriano, eccetera: perché il malato stesso chiede professionalità, chiede attenzione, chiede formazione a tutti gli operatori che vanno davanti a lui, dal primario all'ultimo Oss. E in mezzo, ci siamo anche noi operatori pastorali.

# BIBLIOGRAFIA

## 1. Fonti


Patristiche

Gregorio VII, *Lettera 21 al re di Mauritania Anazir*, *Patrologia Latina* 148, col. 451A.

Magistero

Concilio ecumenico Vaticano II, decr. *Ad gentes*, 7 dicembre 1965, in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 947-990.

Concilio ecumenico Vaticano II, cost. past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (15/1966) 1025-1120.

Concilio ecumenico Vaticano II, dich. *Nostra aetate*, 28 ottobre 1965, in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 740-744.

Cei, *Rigenerati per una speranza viva (1Pt 1,3): testimoni del grande sì di Dio all'uomo. Nota pastorale dell'episcopato italiano dopo il 4° Convegno ecclesiale nazionale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2007.

Segretariato per i non cristiani, *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su Dialogo e Missione*, Roma 1984.

Commissione episcopale per il servizio della carità e la salute, Nota pastorale *Predicate il Vangelo e curate i malati. La comunità cristiana e la pastorale della salute*, Roma 2006.

Commissione regionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, *Cristiani e musulmani in dialogo. Sussidio pastorale* (Documenti chiese locali 18), Dehoniane, Bologna 1992.

Conferenza episcopale del Triveneto, *Le vie dell'incontro. Quale dialogo con i musulmani?*, Dehoniane, Bologna 2006.

Conferenza episcopale dell'Emilia-Romagna, *Islam e Cristianesimo*, Dehoniane, Bologna 2000.

Conferenza generale dell'episcopato latino-americano e dei Caraibi, *Documento di Aparecida* (13-31 maggio 2007).

Conferenza episcopale siciliana, *Per un discernimento cristiano sull'Islam*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2004.

Pontificia commissione "Iustitia et pax", *Assisi. Giornata mondiale per la pace: 27 ottobre 1986*, Roma 1987.

Pontificio consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti, istr. *Erga migrantes caritas Christi* (3 maggio 2004), LEV, Città del Vaticano 2004.

Francesco, esort. ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, in *Acta Apostolicae Sedis* 105 (12/2013) 1019-1137.

Francesco, lett. enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, in *Acta Apostolicae Sedis* 107 (9/2015) 847-945.

Francesco, lett. enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, in *Acta Apostolicae Sedis* 112 (11/2020) 969-1067.

Francesco, esort. ap. *Laudate Deum*, 4 ottobre 2023, in *Acta Apostolicae Sedis* 115 (10/2023) 1041-1060.

Benedetto XVI, lett. enc. *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, in *Acta Apostolicae Sedis* 98 (3/2006) 217-252.

Benedetto XVI, lett. enc. *Spe salvi*, 30 novembre 2007, in *Acta Apostolicae Sedis* 99 (12/2007) 985-1020.

Benedetto XVI, lett. enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, in *Acta Apostolicae Sedis* 101 (8/2009) 641-709.

Giovanni Paolo II, lett. enc. *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (4/1979) 257-324.

Giovanni Paolo II, lett. ap. *Salvifici doloris*, 11 febbraio 1984, in *Acta Apostolicae Sedis* 76 (3/1984) 201-250.

Giovanni Paolo II, motu pr. *Dolentium hominum*, 11 febbraio 1985, in *Acta Apostolicae Sedis* 77 (5/1985) 457-461.

Giovanni Paolo II, lett. enc. *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990, in *Acta Apostolicae Sedis* 83 (1991) 249-340.

Giovanni Paolo II, lett. ap. *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001, in *Acta Apostolicae Sedis* 93 (5/2001) 266-309.
Paolo VI, lett. enc. *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, in *Acta Apostolicae Sedis* 56 (10/1964) 609-659.

## 2. Studi

Aa.Vv., *Salute e identità religiose. Per un approccio multiculturale nell'assistenza alla persona*, Insieme per prenderci cura, 2017.
Abd-el-Jalil J.M., *Testimone del Corano e del Vangelo*, a cura di M. Borrmans, Jaca Book, Milano 2006.
Al Tamimi-Al Hakim, *Khawass Al-Qur'an*, in F. Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition*, Crossroad, New York 1987, 125-135.
Al-Tayyeb A.-Francesco, *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, LEV, Città del Vaticano 2019.
Allievi S., *Cosa vuol dire "coppie miste"? Il vissuto e le interpretazioni*, in I. Zilio-Grandi (cur.), *Sposare l'altro. Matrimoni e matrimoni misti nell'ordinamento italiano e nel diritto islamico*, Marsilio, Venezia 2006.
Allievi S., *Governare le migrazioni. Si deve, si può*, Laterza, Roma-Bari 2023.
Allievi S., *I musulmani nelle società europee. Appartenenze, interazioni, conflitti*, Guerini e Associati, Milano 2017.
Ammar L.M. (cur.), *Il Corano*, Rizzoli, Milano 2022.
Angelucci A., *L'Islam in Italia. Dalla tutela costituzionale dell'associazionismo religioso alle recenti prospettive pattizie*, Giappichelli, Torino 2018.
Atighetchi D., *La persona malata nella medicina musulmana*, in F. Compagnoni-F. D'Agostino (curr.), *Il confronto interculturale: dibattiti, bioetica e pratiche giuridiche. Bioetica, diritti umani e multietnicità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2003, 368-390.
Atighetchi D., *Islam, musulmani e bioetica*, Armando, Roma 2002.
Atighetchi D., *Ramadan e paziente musulmano: problemi etico-clinici*, in F. Compagnoni-F. D'Agostino (curr.), *Il confronto interculturale: dibattiti,*

*bioetica e pratiche giuridiche. Bioetica, diritti umani e multietnicità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2003, 391-412.

Augsburger D.W., *Pastoral Counseling Across Cultures*, Westminster Press, Philadelphia 1986.

Balic S., *Resurrezione islamica*, in A.T. Khoury (cur.), *Dizionario comparato delle religioni monoteiste – Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1998, 600-621.

Barauna G., *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica* "Lumen gentium", Vallecchi, Firenze 1965.

Barbaglio G., *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare* (La Bibbia nella storia), Dehoniane, Bologna 1999$^{2}$.

Bassetti Sani G., *Il Corano nella luce di Cristo. Saggio per una reinterpretazione cristiana del libro sacro dell'Islam*, EMI, Genova 1972.

Bennett C., *Islam*, in J. Holm (ed.), *Making Moral Decisions*, Pinter, London 1994, 95-122.

Berger K., *Commentario al Nuovo Testamento. I. Vangeli e Atti degli apostoli*, Queriniana, Brescia 2014.

Berne E., *Analisi transazionale e psicoterapia. Un sistema di psichiatria sociale e individuale*, Astrolabio, Roma 1978.

Bianchi E. et Alii, *Presentazione*, in Ronchi E. (cur.), *Lo straniero: nemico, ospite o profeta?*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 2006.

Bombardieri M., *Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto. Il dibattito sociale e politico*, EMI, Genova 2011.

Bonhoeffer D., *Vita comune*, Queriniana, Brescia 1991.

Bonhoeffer D., Sanctorum Communio*: eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Kaiser, München 1960.

Borrmans M., *ABC per capire i musulmani*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2007.

Borrmans M., *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 2015.

Borrmans M., *Islam e Cristianesimo. Le vie del dialogo*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993.

Bowker J., *La morte nelle religioni. Ebraismo, Cristianesimo, Islam, Induismo, Buddismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1996.

Boz P., *Ogni anima assaggerà la morte. Con i nostri fratelli di fede musulmana di fronte alla sofferenza e alla morte*, Cadr, Milano 1998.

Burigana R., *Fratelli in cammino. Storia della dichiarazione* Nostra aetate, Terra Santa Edizioni, Milano 2015.

Cadr, *Suggerimenti per l'incontro ed il dialogo tra cristiani cattolici e musulmani*, Pro manuscripto, Milano 2015.

Caloiro G., *La bioetica nelle problematiche multiculturali. Analisi e prospettive*, Giuffrè, Milano 2002.

Camillianum, *Lineamenti di teologia pastorale della salute*, a cura di M. Petrini e altri, Edizioni Camilliane, Torino 2013.

Camillianum, *La vita consacrata nel mondo della salute: gesto e annuncio del Vangelo della misericordia. Atti del Convegno del Camillianum (Roma 29-30 marzo 1993)*, Roma 1993.

Campanini M., *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2020.

Canobbio G., *Chiesa religioni salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Morcelliana, Brescia 2007.

Cappelletto G., *Giobbe. Incontrarsi con Dio nella sofferenza*, Messaggero, Padova 2015.

Cardaropoli G., *La pastorale come mediazione salvifica*, Cittadella Editrice, Assisi 1991.

Cardia C.-Dalla Torre G. (curr.), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino 2015.

Casera D., *Empatia*, in G. Cinà-E. Locci-C. Rocchetta-L. Sandrin (curr.), *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, Edizioni Camilliane, Torino 1997, 381-386.

Castello G.-Matarazzo C., *Per un nuovo umanesimo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017.

Centro Federico Peirone, *Islam. Storia, dottrina, rapporti con il cristianesimo*, Elledici, Leumann (To) 2004.

Cesnur, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, a cura di M. Introvigne e P. Zoccatelli, Elledici, Leumann (To) 2013.

Ciriello C.-Lupo A.M., *La mistica della sofferenza. Itinerario biblico-spirituale per ri-definire il volto di Dio e dell'uomo*, Messaggero, Padova 2024.

Claverie P., *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, Cerf, Paris 2004.
Colombo G., *Del soprannaturale*, Glossa, Milano 1996.
Comolli G., *Grammatica dell'ascolto*, Messaggero, Padova 2011.
Dal Corso M. (cur.), *Teologia dell'ospitalità*, Queriniana, Brescia 2019.
Del Missier G. (cur.), *Vulnerabile e preziosa. Riflessioni sulla famiglia in situazioni di fragilità*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2014.
Di Sante C., *L'io ospitale*, Esperienze, Fossano 2001.
Diocesi di Padova, *Le comunità cristiane e i musulmani*, Pro manuscripto, Padova 2008.
Dupuis J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997.
Duquoc C., *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea* (GdT 302), Queriniana, Brescia 2004.
Ferrari A., *Libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma 2013.
Ferrari S., *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, Il Mulino, Bologna 1996.
Ferrari S., *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna 2000.
Francesco, *La mia porta è sempre aperta. Una conversazione con Antonio Spadaro*, Rizzoli, Milano 2013.
Gäde G., *Molte religioni, quale verità? Un nuovo sguardo sulle religioni non cristiane* (GdT 467), Queriniana, Brescia 2025.
Galeotti G., *Storia dell'aborto*, Il Mulino, Bologna 2003.
Garelli F.-Guizzardi G.-Pace E. (curr.), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Il Mulino, Bologna 2003.
Ghiringhelli B.-Negri A., *I matrimoni cristiano-islamici in Italia: gli interrogativi, il diritto, la pastorale*, Dehoniane, Bologna 2008.
Gutiérrez G., *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Queriniana, Brescia 2018[4].
Guzzetti C.M., *Bibbia e Corano. Confronto sinottico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2001[3].

Habermas J.-Ratzinger J., *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005.

Helewa G., *Il soffrire umano nell'Antico Testamento. Pensiero ed esperienza*, in B. Moriconi (cur.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 2001, 891-916.

Hellin F.G., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica De Ecclesia* Lumen gentium, LEV, Città del Vaticano 1995.

Hick J., *Dio ha molti nomi*, Fazi Editore, Roma 2014.

Isgandarova N., *Islamic spiritual care in a health care setting*, in A. Meier-J.T. O'Connor-P.L. VanKatwyk (eds.), *Spirituality and Health. Multidisciplinary Explorations*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 2005, 85-101.

Jalalu'd-Din Abd'ur-Rahman As-Suyuti, *Medicine of the Prophet in the islamic traditions*, Taha publishers, London 1962.

Kasper W., *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Queriniana, Brescia 2015.

Kasper W., *Il vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014.

Khoury A.Th., *Chi è il prossimo per il musulmano?*, in A.Th. Khoury-P. Hünermann (curr.), *Chi è il mio prossimo?*, Città Nuova, Roma 1992, 113-128.

Knights Rundle A.-Carvalho M.-Robinson M., *Honoring patient preferences. A guide to complying with multicultural patients requirements*, Jossey-Bass, San Francisco 1999.

Körner F., *Nella verità e nell'amore. Apertura per il dialogo cattolico-musulmano*, in H.M. Yáñez (cur.), Evangelii gaudium: *il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, G&B Press, Roma 2014, 195-205.

Küng H., *Per un'etica condivisa tra le religioni*, Rizzoli, Milano 1992.

Lattanzio R., *Teologia dell'empatia. La partecipazione empatica del Dio trinitario alle sofferenze del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2025.

Leininger M.-McFarland M.R., *Infermieristica transculturale: concetti, teorie, ricerca e pratica*, Ambrosiana, Milano 2004.

Levoratti A.J., *Atti degli Apostoli, lettere di Paolo*, Borla, Roma 2006.

Marrou H., *Teologia della storia*, Jaca Book, Milano 1979.
Masciotti F., *Sul dialogo. Verso una dimensione interculturale*, Cittadella Editrice, Assisi 2025.
Massignon L., *Parola data*, Adelphi, Milano 1995.
Massignon L., *La Passion de Hallâj*, Gallimard, Paris 1975.
Meriggi A., *L'islam*, in S. Allievi (cur.), *Salute e Salvezza. Le religioni di fronte alla nascita, alla malattia e alla morte*, Claudiana, Torino 2003, 55-60.
Metz J.B., *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Queriniana, Brescia 2013.
Michel T., *Un cristiano presenta la sua fede ai musulmani*, Cadr, Milano 1995.
Mokrani A., *Leggere il Corano a Roma*, Icone, Roma 2010.
Moltmann J., *La via di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1991.
Moltmann J., *Il Dio crocifisso: la croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973.
Monge C., *Per una teologia dell'ospitalità. Viaggi nelle tre religioni abramitiche alle radici di una spiritualità dell'accoglienza*, Terra Santa Edizioni, Milano 2013.
Monge C., *L'ospitalità come paradigma. Note di una teologia del pluralismo religioso*, in M. Dal Corso (cur.), *Teologia dell'ospitalità*, Queriniana, Brescia 2019, 145-158.
Monge C.-De Simone G., *La misura mediterranea dell'umano*, Castelvecchi, Roma 2024.
Moriconi B., *Il dolore dell'umanità nel dolore del Figlio di Dio. La sofferenza alla luce del Vangelo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2011.
Moriconi B., *Modelli biblici*, in G. Cinà-E. Locci-C. Rocchetta-L. Sandrin (curr.), *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, Edizioni Camilliane, Torino 1997, 732-751.
Moriconi B., *Né lui ha peccato, né i suoi genitori. Malattia e colpa nella Bibbia*, in L. Sandrin (cur.), *"Che cosa ho fatto di male?". Malattia e senso di colpa*, Edizioni Camilliane, Torino 1999, 29-44.
Moriconi B., *Dio terapeuta, sostegno e salvezza nella Bibbia*, in L. Sandrin (cur.), *Salute/Salvezza: perno della teologia pastorale sanitaria*, Edizioni Camilliane, Torino 2008, 31-49.

Moriconi B., *Giobbe. Il peso della sofferenza, la forza della fede*, Edizioni Camilliane, Torino 2001.
Mouttapa J., *Religions en dialogue*, Albin Michel, Paris 2002.
Naso P., *Il mosaico della fede. Le religioni degli italiani*, Baldini e Castoldi, Milano 2000.
Neuberger J., *Caring for dying people of different faiths*, The Sainsbury Foundation, London 1987.
Nour D.-Moh'd A.O., *Tradizione islamica*, in A. Pangrazzi (cur.), *Salute, malattia e morte nelle grandi religioni*, Edizioni Camilliane, Torino 2002, 89-99.
Ottone R., *La chiave del castello. L'interesse teologico dell'empatia di Gesù*, Dehoniane, Bologna 2018.
Pacini A., *Chiesa e Islam in Italia. Esperienze e prospettive di dialogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2008.
Pangrazzi A. (cur.), *Salute, malattia e morte nelle grandi religioni*, Edizioni Camilliane, Torino 2002.
Paventi S., *Iter dello schema "De activitate Missionali Ecclesiae"*, in J. Schütte, *Il destino delle missioni. Il successo o il fallimento delle missioni dipende dal loro radicale ripensamento*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1969, 56-90.
Pérennès J.J., *Vescovo tra i musulmani. Pierre Claverie martire in Algeria*, Città Nuova, Roma 2004.
Petrini M., *Il dialogo religioso al letto del paziente*, Edizioni Centro Studi Erickson, Trento 2007.
Puliga D., *L'ospitalità è un mito? Un cammino tra i racconti del Medioevo e oltre*, Il Melangolo, Genova 2012.
Rahman F., *Islam and health medicine: a historical perspective*, in L.E. Sullivan (ed.), *Healing and Restoring*, Macmillan, New York 1989, 149-172.
Rahman F., *Health and Medicine in the Islamic Tradition*, Crossroad, New York 1987.
Rahner K., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965.
Riparelli E., *Un «grande Logos» per il dialogo delle culture. In ascolto della lectio magistralis di papa Benedetto XVI a Ratisbona*, in L. Mazas

-G. Palasciano (curr.), *La provocazione del Logos cristiano. Il Discorso di Ratisbona di Benedetto XVI e le sfide interculturali*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2017, 153-167.

Rogers C.R., *La terapia centrata sul cliente*, Giunti, Firenze 2019.

Salim Khan M., *Medicina islamica*, Edizioni Red, Como 1992.

Salvarani B., *Vocabolario minimo del dialogo interreligioso. Per un'educazione all'incontro tra le fedi*, Dehoniane, Bologna 2008.

Sandrin L., *Accanto a chi soffre. Il prete ministro di speranza*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.

Scatena S., *La fatica della libertà. L'elaborazione della Dichiarazione* Dignitatis humanae *sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2003.

Schlette H.R., *Le religioni come tema teologico*, Morcelliana, Brescia 1968.

Schwaima A.A., *L'Islam e l'etica della vita*, in L. Biagi-R. Pegoraro (curr.), *Religioni e bioetica. Un confronto sugli inizi della vita*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1997, 305-323.

Scognamiglio E., *Diritti umani in occidente e nell'islam: verso un dialogo reciproco*, in C. Manunza-E. Scognamiglio (curr.), *Il Vangelo nella città. Studi in onore del Cardinale Crescenzio Sepe*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017.

Sgreccia E., *Per una pastorale della vita umana. Riferimenti fondativi e contenuti dottrinali*, Cantagalli, Siena 2011.

Sgreccia E., *Pastorale sanitaria: istanze etiche e culturali*, Solcom, Brezzo di Bedero 1987.

Sgreccia E.-Calabrò G.P. (curr.), *I diritti della persona nella prospettiva bioetica e giuridica*, Marco, Cosenza 2002.

Sgreccia P., *La dinamica esistenziale dell'uomo: lezioni di filosofia della salute*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

Simian-Yofre H., *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio. Nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente antico*, Città Nuova, Roma 2006.

Theobald C., *Il cristianesimo come stile*, Dehoniane, Bologna 2009.

Vendrame C., *La cura dei malati nel Nuovo Testamento*, Edizioni Camilliane, Torino 2001.

von Stosch K., *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2011.
Zani L., *Guarigione e salute nel Vangelo. Atti del X Convegno Nazionale dei Cappellani Ospedalieri Cappuccini*, Pro manuscripto, Trento 1978.

## 3. Articoli di riviste

Aa.Vv., *Una parola comune tra noi e voi*, in *Il Regno* 19 (2007) 588-597.
Aarab Hafid D., *El proceso de morir en el Islam*, in *Labor Hospitalaria* 268 (2003) 21-26.
Benedetto XVI, *Fede, ragione e università*, in *Il Regno. Documenti* 17 (2006) 540-544.
Borrmans M., *Les bases doctrinales communes entre les deux religions et les points de rencontre dans les différents secteurs*, in *Islamochristiana* 2 (1976) 1-24.
Brambilla F.G., *La pastorale della Chiesa in Italia: dai tria munera ai "cinque ambiti"?*, in *Orientamenti pastorali* 12 (2013) 6-22.
Canobbio G., *Il dialogo interreligioso nei documenti del Vaticano II*, in *Teologia* 38 (2/2013) 240-264.
Cec-Sottounità per il dialogo, *Cristiani e musulmani*, in *Il Regno. Documenti* 13 (1991) 444-448.
Claverie P., *Humanité plurielle*, in *Il Regno* 17 (1996) 538.
Cottini V., *L'Islam di fronte alla sofferenza e alla morte*, in *Vita nostra* 2 (2001) 190-203.
Doré J., *Pour une théologie hospitalière. Conclusions théologiques*, in *Revue des sciences religieuses* 77 (2/2003) 253-261.
Fares D., *La fratellanza umana. Il suo valore trascendentale e programmatico nell'itinerario di papa Francesco*, in *La Civiltà Cattolica* 170 (3/2019) 114-126.
Gavotti E., *La pastorale della salute e l'islam*, in *Insieme per servire* 127 (2/2023) 23-32.
Iqbal M., *Islamic medicine: the tradition of spiritual healing*, in *Science and Spirit* 9 (4/1998) 3-5.

Körner F., *Fratellanza umana. Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi*, in *La Civiltà Cattolica* 170 (2/2019) 313-327.

Körner F., *Apertura nella verità e nell'amore*. Evangelii gaudium *e il dialogo cattolico-musulmano*, in *Gregorianum* 96 (1/2015) 123-143.

Marafioti D., *Documento sulla fratellanza umana. Una lettura ragionata*, in *Rassegna di teologia* 60 (2/2019) 235-268.

Mazzocato G., *Il dialogo interreligioso: le istanze della fede cristiana e le sfide della prassi pastorale*, in *Studia patavina* 59 (3/2012) 573.

Monge C., *Le risque fou de l'hospitalité: de l'étrangéité ontologique à l'étrangéité théologique*, in *Théologiques* 25 (2/2017) 37-60.

Montan A., *I matrimoni fra cattolici e musulmani. Orientamenti pastorali*, in *La rivista del clero italiano* (2/2007) 151-152.

Occhetta F., *Le proposte di legge sulla libertà religiosa*, in *La Civiltà Cattolica* (3784/2008) 386-395.

Pacini A., *Islam in Italia: il rischio è di ghettizzarlo*, in *Vita pastorale* (8-9/2002) 36-37.

Pacini A., *Se l'islam chiede di entrare in parrocchia*, in *Vita pastorale* (6/2003) 16-17.

Piola A., *La sfida della fraternità e il contributo della comunità ecclesiale secondo papa Francesco*, in *Archivio Teologico Torinese* 24 (1/2018) 63-76.

Salvarani B., *Dialogo interreligioso e speranza. Appunti per riflettere*, in *Rivista di scienze dell'educazione* 63 (3/2025) 324-339.

Sandrin L., *La comunità cristiana: luogo del prendersi cura*, in *Orientamenti pastorali* 10 (2013) 44-53.

Sandrin L., *La teodicea pastorale. Il linguaggio della relazione*, in *Camillianum* 29 (2010) 225-239.

Sandrin L.-Valtorta G., *La (relazione) pastorale come "com-passione"*, in *Camillianum* 28 (2010) 105-118.

Spadaro A., *Sentinelle di fraternità nella notte. Il viaggio apostolico di papa Francesco ad Abu Dhabi*, in *La Civiltà Cattolica* 170 (1/2019) 467-477.

Tripodi G., *Bioetica islamica: fondazione e prospettive*, in *Vivarium* 12 (1/2004) 113-114.

Troll C.W., *A proposito della preghiera in comune di cristiani e musulmani*, in *Rassegna di teologia* (3/2008) 472-483.
Zatti G., *Identità di fede e testimonianza cristiana nel quadro pluralistico delle religioni. Semplici appunti di viaggio*, in *Studia patavina* 59 (2012) 644-651.
Zatti G., *La convivenza religiosa: quando la moschea non è lontana dalla parrocchia*, in *CredereOggi* 154 (4/2006) 55-68.
Zribi A., *Etica medica e Islam*, in *Dolentium Hominum* 11 (1/1996) 82-85.

## 4. Sitografia

*Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modificazioni al concordato lateranense 18 febbraio 1984*, *https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19850603_santa-sede-italia_it.html* (accesso 4.1.2026).
Benedetto XVI, *Discorso all'ospedale pediatrico "Giannina Gaslini" di Genova*, domenica 18 maggio 2008, *https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080518_genova-gaslini.html* (accesso 21.1.2026).
Benedetto XVI, *Discorso ai volontari*, Vienna, 9 settembre 2007, *https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070909_volontariato-austria.html* (accesso 9.1.2026).
Benedetto XVI, *Discorso al Presidente del Direttorato per gli Affari Religiosi (Diyanet) ad Ankara in Turchia*, 28 novembre 2006, *https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061128_pres-religious-affairs.html* (accesso 14.1.2026).
Benedetto XVI, *Incontro con i Rappresentanti delle Chiese e Comunità Cristiane e di altre Religioni non Cristiane*, 25 aprile 2005, *https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050425_rappresentanti-religiosi.html* (accesso 13.1.2026).

Cesnur, *https://cesnur.com/* (accesso 11.7.2025).

Comunità islamica, *https://www.comunitaislamica.org/* (accesso 4.1.2026).

Coreis, *https://www.coreis.it/* (accesso 4.1.2026).

Diocesi di Padova, *Corsi di formazione in Pastorale della salute*, *https://ufficiofamiglia.diocesipadova.it/2025/04/10/corso-formazione-in-pastorale-della-salute/* (accesso 5.1.2026); *https://www.diocesipadova.it/corso-di-formazione-in-pastorale-della-salute/* (accesso 5.1.2026). *Giubileo degli operatori sanitari e pastorali*, *https://operadellaprovvidenza.it/news/giubileo-operatori-sanitari-pastorali/* (accesso 5.1.2026).

Fondazione Oasis, *Guerra e migrazioni. Ripensare i rapporti tra Occidente e mondo musulmano*, *https://www.oasiscenter.eu/it/guerra-e-migrazioni-ripensare-i-rapporti-tra-occidente-e-mondo-musulmano* (accesso 28.8.2026).

Francesco, *Messaggio per la XXIV Giornata mondiale del malato 2016. Affidarsi a Gesù misericordioso come Maria: "Qualsiasi cosa vi dica, fatela" (Gv 2,5)*,15 settembre 2015, *https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/sick/documents/papa-francesco_20150915_giornata-malato.html* (accesso 6.1.2025).

Giovanni Paolo II, *Discorso di Giovanni Paolo II alla curia romana per gli auguri di Natale*, 22 dicembre 1986, *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/december/documents/hf_jp-ii_spe_19861222_curia-romana.html* (accesso 5.1.2026).

Giovanni Paolo II, *Discorso ai rappresentanti delle diverse chiese e comunioni cristiane convenuti in Assisi per la Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace*, Basilica di Santa Maria degli Angeli, 27 ottobre 1986, n. 2, *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi.html* (accesso 13.1.2026).

Giovanni Paolo II, *Discorso tenuto all'incontro con la comunità ebraica nella sinagoga della città di Roma*, 13 aprile 1986, *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html* (accesso 5.1.2026).

*Incontro di Giovanni Paolo II con i giovani musulmani a Casablanca (Marocco)*, 19 agosto 1985, *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca.html* (accesso 5.1.2026).

*Intervento del ministro della Salute al XVIII Convegno nazionale dei direttori diocesani e degli operatori di pastorale della salute "Per una cultura dell'incontro e della pace: immigrazione, dialogo interreligioso e salute"* (Cei, Palermo, 2 maggio 2016), *https://salute.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/26/2015/11/Intervento-Ministro-Salute-migranti-e-rifugiati-CEI-MAggio-2016.pdf?* (accesso 9.1.2026).

Paolo VI, *Discours du Saint-Père au corps diplomatique*, 7 gennaio 1965, *https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19650107_diplomatic-corps.html* (accesso 28.8.2026).

*Protocollo d'intesa tra la Regione Veneto e le Diocesi della Provincia Ecclesiastica Veneta per la disciplina del servizio di assistenza religiosa cattolica negli enti sanitari ed assistenziali pubblici e privati accreditati*, *https://share.google/442r22FCnbFPSdmgB* (accesso 4.1.2026).

Senato della Repubblica, *La Costituzione italiana*, *https://www.senato.it/istituzione/la-costituzione* (accesso 11.7.2025).

*Servizio per i rapporti con le confessioni religiose e per le relazioni istituzionali. Le intese con le confessioni religiose*, *https://presidenza.governo.it/usri/confessioni/intese_indice.html* (accesso 4.1.2026).

Ucoii, *https://ucoii.org/* (accesso 4.1.2026).

Wilde O., *De profundis. Lettera a Lord A. Douglas*, *https://corsidirecuperoincomune.it/wp-content/uploads/sites/315/de_profundis-oscar-wilde.pdf* (accesso 30.12.2025).

# Profilo dell'autore

**Nicolas Guaraldo**, nato a Borgoforte in provincia di Padova, dopo aver conseguito il diploma in Agraria, ha conseguito prima il Baccalaureato in Teologia e poi la Licenza in teologia pastorale a Padova presso la Facoltà teologica del Triveneto. Ha vissuto alcune esperienze significative prestando servizio spirituale presso la cappellania dell'Azienda ospedaliera-universitaria di Padova e accompagnando dei gruppi di giovani e adulti in Egitto, entrando anche in contatto con il centro di studi di al-Azhar. Attualmente è insegnante di religione e collabora con la pastorale della salute nella diocesi di Padova.

# PUBBLICAZIONI DIGITALI – Triveneto Theology Press

# FACOLTÀ TEOLOGICA IN RETE

## SEDE A PADOVA

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

Ciclo Istituzionale
Ciclo di Specializzazione (Teologia pastorale e Teologia Spirituale)
Ciclo di Dottorato

## ISTITUTI TEOLOGICI AFFILIATI (Ita)

Concordia-Pordenone – Studio teologico "Card. Celso Costantini"

Studio Teologico Interdiocesano Gorizia Trieste Udine
*san Cromazio d'Aquileia*

Gorizia-Trieste-Udine – Studio teologico interdiocesano

Istituto Teologico Interdiocesano Giuseppe Toniolo
Belluno-Feltre - Treviso - Vittorio Veneto

Belluno-Feltre-Treviso-Vittorio Veneto – Studio teologico interdiocesano

Verona – Studio teologico "San Zeno"

## ISTITUTI SUPERIORI DI SCIENZE RELIGIOSE (Issr)

Istituto Superiore di Scienze Religiose Giovanni Paolo I

ISSR "Giovanni Paolo I" di Belluno-Feltre, Treviso, Vittorio Veneto

PTH STA

ISSR di Bolzano-Bressanone

ISSR "Santi Ermagora e Fortunato" di Gorizia, Trieste, Udine

ISTITUTO SUPERIORE SCIENZE RELIGIOSE PADOVA

ISSR di Padova

ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE Romano Guardini · Trento

ISSR "Romano Guardini" di Trento

ISSR "San Pietro martire" di Verona

Istituto Superiore di Scienze Religiose Mons. Arnoldo Onisto - VICENZA
collegato alla Facoltà Teologica del Triveneto

ISSR "Mons. Arnoldo Onisto" di Vicenza

TRIVENETO
THEOLOGY
PRESS

PUBBLICAZIONI DIGITALI *OPEN ACCESS*
DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

## Collana Theology

1 - Lorenzo Voltolin (cur.), *Sulla fragilità dell'esistenza. Dialoghi*, 2023, pagine 84, isbn 979-12-81328-01-3 (pdf).

2 - Antonio Bertazzo (cur.), *Quo vadis? Cammino, paradigma per Dio e per l'uomo*, 2023, pagine 68, isbn 979-12-81328-00-6 (pdf).

3 - Francesco Pesce (cur.), *Azione, esperienza, fede. Una prospettiva di teologia pratica*, 2023, pagine 193, isbn 979-12-81328-03-7 (pdf).

4 - Livio Tonello (cur.), *Umanesimo digitale. Educarsi al digitale per educare*, 2023, pagine 137, isbn 979-12-81328-05-1 (pdf).

5 - Francesco Pesce, *Sulla frontiera. Per una teologia alla luce di Evangelii gaudium*, pubblicato il 24.11.2023, nel 10° anniversario di *Evangelii gaudium*, pagine 53, isbn 979-12-81328-07-5 (pdf).

6 - Luigi Sartori, *Trittico ecumenico*, a cura di M. Milani, pubblicato nel centenario della nascita di Luigi Sartori, 2024, pagine 66, isbn 979-12-81328-04-4 (pdf).

7 - Antonio Bertazzo (cur.), *La possibile via. Meditazione e preghiera*, 2024, pagine 151, isbn 979-12-81328-10-5 (pdf).

8 - Giuseppe Caramazza, *The Gospel of Transformation. Faith, Justice, and the Path to a Renewed Society*, 2025, pagine 175, isbn 979-12-81328-11-2 (pdf).

9 - Alessio Dal Pozzolo, Davide Lago, Francesca Leto, Leopoldo Sandonà, Assunta Steccanella, Davide Viadarin, *Beni della Chiesa e futuro delle comunità. Un laboratorio di ricerca e progettazione, prefazione di Giuliano Brugnotto,* 2025, pagine 116, isbn 979-12-81328-16-7 (pdf).

10 - Cristina Simonelli-Milena Mariani (curr.), *Le donne, il drago, le stelle. Dentro le apocalissi di questo tempo. Atti del Seminario 2025 del Coordinamento delle Teologhe Italiane*, 2025, pagine 128, isbn 979-12-81328-21-1 (pdf).

11 - Leopoldo Sandonà-Paolo Spolaore (curr.), *In cammino. Pellegrini e pellegrinaggi. Approfondimenti ed esperienze. Atti del Convegno della Facoltà teologica del Triveneto (Vicenza-Padova 27-28 marzo 2025)*, 2026, pagine 276, isbn 979-12-81328-14-3 (pdf), isbn 979-12-81328-18-1 (cartaceo).

12 - Chiara Codardini, *Questo è il nostro segreto. Vittime, abusi e omertà*, 2026, pagine 136, isbn 979-12-81328-20-4 (pdf), isbn 979-12-81328-23-5 (cartaceo).

13 - Tommaso Dal Mas, *Potrei credere solo a un Dio che danza. Fede e cultura in Tomàš Halìk*, prefazione di Stefano Didonè, 2026, pagine 98, isbn 979-12-81328-22-8 (pdf), isbn 979-12-81328-26-6 (cartaceo).

14 - Nicolas Guaraldo, *Cattolici e musulmani in ospedale. L'assistenza spirituale tra cura della persona e dialogo interreligioso*, 2026, pagine 244, isbn 979-12-81328-29-7 (pdf), isbn 979-12-81328-31-0 (cartaceo).

## Collana Education

1 - Alessia Fant, *Scuola e casa comune. Educare con gioia piccoli custodi del creato*, 2023, pagine 85, isbn 979-12-81328-02-0 (pdf).

2 - Laura De Faveri, *Perdere tempo per guadagnare tempo. La sfida educativa proposta dalla pedagogia della lentezza*, 2023, pagine 84, isbn 979-12-81328-06-8 (pdf).

3 - Chiara Brunello, *Il potenziale religioso del bambino. Percorsi di IRC ispirati a Sofia Cavalletti*, prefazione di Michele Visentin, 2024, pagine 163, isbn 979-12-81328-08-2 (pdf).

4 - Martina Fagherazzi, *Insegnamento della religione e autismi. Orientamenti pedagogici e didattici per la Scuola dell'Infanzia e Primaria*, prefazione di Cosima Damiana D'Urso, pagine 105, isbn 979-12-81328-09-9 (pdf).

5 - Stefania Schiavetto, *Noia creativa? Dal tempo libero al tempo liberato*, prefazione di Lorenzo Biagi, 2025, pagine 132, isbn 979-12-813-28-19-8 (pdf).

## Collana Philosophy

1 - Gregorio Piaia-Roberto Prete-Lucia Stefanutti (curr.), *Intelligenza artificiale e tutela della persona umana. Implicazioni etico-giuridiche. Atti del Convegno di studio (Treviso, 20 ottobre 2023)*, 2024, pagine 148, isbn 979-12-81328-08-2 (pdf).

2 - Gregorio Piaia-Roberto Prete-Lucia Stefanutti (curr.), *Intelligenza artificiale. Sviluppi futuri e tutela della persona. Atti del Convegno di studio (Treviso, 11 ottobre 2024*), 2024, pagine 186, isbn 979-12-81328-12-9 (pdf).

3 - Gregorio Piaia-Lucia Stefanutti (curr.), *L'Europa e l'idea di "persona"*, 2026, pagine 152, isbn 979-12-81328-25-9 (pdf), isbn 979-12-81328-27-3 (cartaceo).

## Collana Bible

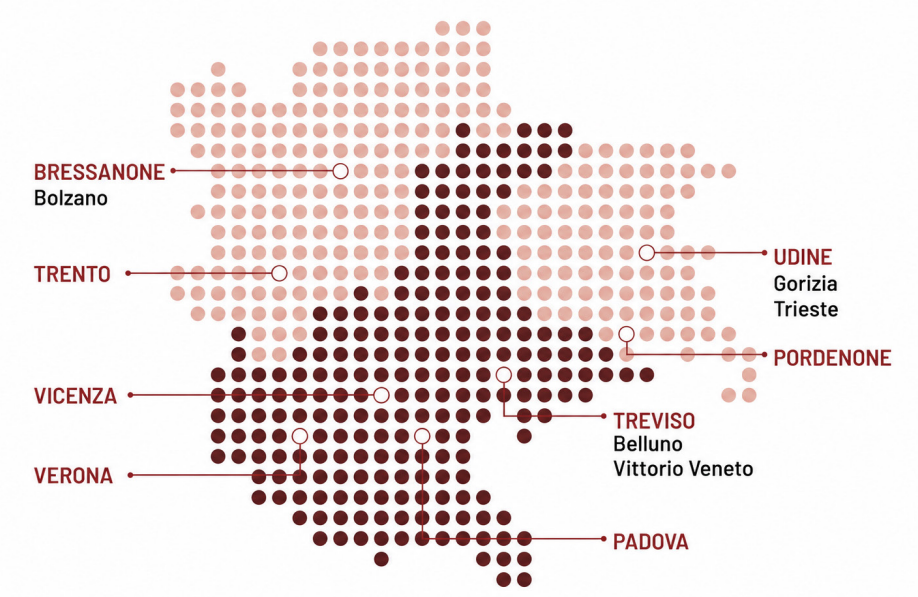
1 - Stefano Vuaran, *Storytelling and Leadership. The Kings of Judah in the Books of Chronicles,* 2026, pagine 456, isbn 979-12-81328-17-4 (pdf), isbn 979-12-81328-39-6 (cartaceo).

2 - Giovanni Gaviraghi, *«Oggi in questa casa è venuta la salvezza, perch'egli è figlio di Abramo» (Lc 19,9). La strategia teologica di Luca per la salvezza del ricco*, prefazione di Carlo Broccardo, 2026, pagine 308, isbn 979-12-81328-28-0 (pdf), isbn 979-12-81328-30-3 (paper).

## Collana Collection

1 - Paola Zampieri (cur.), *Mosaici di giustizia. Voci teologiche del Triveneto*, 2025, pagine 85, isbn 979-12-81328-13-6 (pdf).

2 - Paola Zampieri (cur.), *Al servizio dell'intelligenza della fede. Vent'anni di teologia nel Triveneto*, 2026, pagine 122, isbn 979-12-81328-15-0 (pdf), isbn 979-12-81328-24-2 (cartaceo).




Triveneto Theology Press

Facoltà Teologica del Triveneto

Via del Seminario, 7 - 35122 Padova
tel. +39 049 664116
segreteria@fttr.it
www.fttr.it

@fac_teol_triven
@facoltateologicatriveneto
@facoltateologicatriveneto
@facoltateologicadeltriveneto
@facoltateologicadeltriveneto