

Figli di Abramo

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

a cura di
Gabriella Caponigro

www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

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

© Copyright 2017

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675032-7

ISSN 2420-9198

PREFAZIONE

di Francesco Paolo Ciglia

L'insorgenza incessante, nel vasto scenario della storia umana, di orizzonti religiosi sempre nuovi e diversi segna la nascita, altrettanto incessante – e corrispettiva –, di *identità* personali, comunitarie e socio-culturali ogni volta inedite e impensate, e soprattutto radicalmente *differenti* l'una nei confronti dell'altra. Le religioni potrebbero ben essere considerate come agenzie potentissime della *differenziazione* interumana – come agenzie della *creazione*, della *promozione* e della *proliferazione* continua della differenziazione in questione. Esse sembrano riflettere e rilanciare, dalla loro prospettiva più propria, e in maniera singolarmente originale, quella più ampia e generale *tensione verso la differenziazione* – quel *nisus ad differentiam* – che si dispiega, nelle forme e nei modi più diversi e impensati, all'interno degli universi smisurati della natura fisica, delle innumerevoli culture che popolano il nostro pianeta, e della storia umana colta nella sua globalità.

La differenziazione, nella sua declinazione *religiosa* – ma, evidentemente, *non solo* in tale declinazione –, si presenta segnata, tuttavia, da un'ambiguità radicale e inquietante. Essa appare, di primo acchito, come una preziosa fonte di *vita*, nel suo dispiegarsi in tutta la sua formidabile carica di creatività e di originalità. La nascita di ogni orizzonte religioso prima inedito segna indubbiamente l'instaurazione di un *novum* assoluto nell'ambito della storia umana. La stessa differenziazione religiosa, tuttavia, può imboccare – e ha imboccato e imbecca, di fatto, innumerevoli volte – il tragico tunnel che conduce, a partire da sé, prima al *conflitto* con le diverse identità religiose già esistenti e, in qualche modo, concorrenti, poi all'*aggressione* reciproca, e infine alla proiezione e alla realizzazione del programma dell'*annientamento*, più o meno totale, delle identità altre. Il processo della *definizione* di ogni nuova *identità* religiosa si accompagna di frequente – anche se, certo, *non inevitabilmente* – a una carica molto elevata di *ostilità* nei confronti delle identità religiose *differenti*, percepite come una minaccia mortale.

L'umanità di ieri e di oggi, e probabilmente anche quella di do-

mani, ha sperimentato, sperimenta e sperimenterà ancora sia l'uno, sia l'altro volto della differenziazione. Se l'umanità non si è autodistrutta e ancora sussiste fino a oggi, questo significa che la potenza creativa della differenziazione resta tuttora viva e operante. Se, d'altra parte, innumerevoli conflitti interreligiosi e intra-religiosi continuano a funestare tragicamente la scena della storia umana contemporanea, questo significa che il potenziale mortifero e distruttivo della differenziazione è ancora ben lungi dall'essere estinto. La differenziazione, struttura portante degli universi della natura fisica, delle culture umane e della storia mondiale, si presenta, così, paradossalmente – e alternativamente –, come fonte di vita e di morte, di creazione e di distruzione.

Queste considerazioni mettono a nudo una congiuntura cruciale e inquietante, che non può fare a meno di essere *interrogata filosoficamente* nelle sue motivazioni più profonde. Ma non sarà certo possibile sviluppare, in questa sede, un'interrogazione di tale portata, in tutta la sua ampiezza e complessità. Ci limiteremo perciò a segnalare il fatto, certo non casuale, che le grandi tradizioni religiose mondiali si sono trovate, a tratti, a incrociare, in un modo o nell'altro, la radice più profonda della problematica appena evocata, sviluppandola talora in modalità estremamente suggestive. Il potente «mito» biblico della «caduta», proposto nel *Capitolo Terzo* del libro della *Genesi*, ad esempio, potrebbe ben essere riletto alla luce della congiuntura cruciale che abbiamo appena evocato. L'istigazione serpentina a mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, infatti, potrebbe ben essere interpretata come l'istigazione a compiere un atto che mira intenzionalmente a *negare* («sareste come Dio!» Gen 3,5) quella *differenziazione* umano-divina che giace, appunto, al *fondamento* dell'essere e dell'*identità* creaturali dell'uomo-Adamo. Dalla narrazione del cataclisma cosmico e antropologico che, nel «mito» biblico, consegue alla violazione del comando divino sembra trasparire una precisa interpretazione della congiuntura che qui ci interessa. La *negazione* del processo della *differenziazione* da cui scaturiscono l'essere e l'*identità* dell'uomo – la *de-differenziazione* – rovescia tragicamente la fisionomia e l'intenzionalità *originarie* del processo in questione, trasformandolo da evento di vita in evento di morte («nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire!» Gen 2,17).

Nel contesto problematico appena schizzato intendiamo inserire il tema del *dialogo* interreligioso che viene trattato, pur da una prospettiva del tutto speciale, all'interno del presente volume. Il dialogo in questione, nell'ottica che stiamo qui proponendo, non può certo essere inteso come una *riduzione* – inevitabilmente *violenta* – della *differenziazione*

delle *identità* religiose in gioco e neppure come un' *attenuazione* qualsiasi – di carattere «buonistico» – delle asperità fisiologicamente connesse con la differenziazione religiosa. Nel dialogo interreligioso, inteso nelle sue modalità più autentiche, ciascuno degli interlocutori è chiamato a essere e a restare profondamente *se stesso*. Ciascuno di essi, nel tentativo, talora spasmodico, di comprendere l'altro, nel processo di decentramento che la procedura dialogica implica, finisce, paradossalmente, per radicarsi ancora più profondamente in se stesso, finisce per essere ancora più radicalmente *se stesso*. Nel contatto con l'*identità altrà* e nel brivido che questo contatto suscita immancabilmente, l'*identità propria* guadagna in *autenticità* e in *forza*, perdendo in *aggressività* – espressione terribile e estrema di *debolezza* identitaria. Nel dialogo autentico, nessuno tenta di «convincere» o di prevaricare l'altro, ma ciascuno *ascolta* profondamente l'altro, lasciandosi *mettere in questione* radicalmente da lui. Nel dialogo autentico, ciascuno *rivolge la sua parola* all'altro, *interloquendo* con lui.

Il dialogo autentico, tuttavia, non può, in nessun caso, essere il frutto di una progettazione volontaristica o di una pianificazione controllabile. Esso è un vero e proprio *evento*, nel senso forte e pregnante della parola, che si dà solo *se e quando* e *nella misura* e *nelle modalità* in cui si dà. Si tratta di un evento che ha del *miracoloso*, implicando l'azione congiunta e solidale di innumerevoli esseri umani, dotati, ciascuno, di una *libertà* assolutamente irriducibile. A ridosso di questa libertà si pone poi la vita concreta di comunità religiose ben precise, che sono nate e si sono sviluppate all'interno di *coordinate geografiche* esattamente definite, e che appaiono dotate di una *storia* incancellabile, talora costellata di violenze e ferite difficilmente sanabili.

Con quanto appena detto, tuttavia, non si vuole negare l'importanza e il ruolo della *buona volontà* – di una buona volontà *dialogica* – e dell'*impegno* personale e collettivo nel costruire ponti fra universi religiosi differenti e potenzialmente o fattualmente conflittuali. Si vuole solo dire che la volontà di dialogo, nei singoli e nelle comunità religiose, costituisce indubbiamente una condizione *necessaria* per l'instaurazione del dialogo, ma anche una condizione di per sé stessa *insufficiente*, senza il concorso di fattori altri, che sovrastano le volontà individuali e di gruppo. La buona volontà può e deve preparare i tempi del dialogo, la cui maturazione va tuttavia attesa e talora sospirata con rispetto e con pazienza infinita.

Il dialogo interreligioso, frutto felice del concorso di ostinate volontà dialogiche e di congiunture storiche, talora inattese, ma di cui si

tratta di cogliere e sviluppare intelligentemente le potenzialità, spesso nascoste, fiorisce in alcuni casi in maniera improvvisa e inattesa. Esso accetta di addentrarsi in profondità nel tunnel tragico che viene dischiuso dal doppio oscuro della differenziazione, percorrendo audacemente il tratto di strada che va dalla differenziazione al conflitto. Il dialogo si incunea, così, fra le pieghe del conflitto, neutralizzandone gli esiti distruttivi. I differenti, dopo aver preso atto della loro differenza, dopo averla presa sul serio e con il massimo rispetto, rinunciano a aggredirsi, abbandonano i propositi della pianificazione e dell'effettuazione della distruzione reciproca, e cominciano a *parlarsi*, a tentare di *comprendersi*. A questo punto può prodursi il miracolo della *sostituzione* dell'*aggressione* reciproca con la *parola* – con la *parola dialogica*.

* * *

La differenziazione che intercorre *fra* le diverse identità religiose o culturali, delimitandole e separandole reciprocamente come *dall'esterno*, in realtà abita, di regola, in profondità, anche *all'interno* di ciascuna di esse. Ogni identità costituita, nel momento in cui venga scrutata nella sua genesi e nei suoi lineamenti finali più riposti e intimi, si svela come il prodotto di un travaglio differenziatore che resta attivo nella forma di un fermento creativo perenne, producendo nel tempo l'articolazione e gli sviluppi ulteriori dell'identità in questione. Il discorso vale, evidentemente, anche, e forse soprattutto, per la civiltà alla quale noi tutti ci sentiamo di appartenere.

Il profilo complessivo dell'identità culturale della nostra civiltà occidentale, infatti, non è così lineare, univoco e monolitico come vorrebbe una certa rappresentazione di maniera, ancora oggi molto diffusa, specialmente in certi ambienti. L'identità in questione, del tutto al contrario, è il risultato finale di una serie di apporti culturali molto differenziati, spesso in reciproca tensione, o persino in acuto e irriducibile conflitto, i quali hanno trovato e trovano via via una *sintesi* complessiva, sempre precaria, sempre da ridefinire. La molteplicità degli apporti differenti che hanno plasmato e plasmano tuttora il volto dell'Occidente moderno e contemporaneo, lungi dal rappresentarne una debolezza, ne costituiscono, invece una forza e una ricchezza incomparabili.

Fra le radici culturali più rilevanti della civiltà occidentale figurano indubbiamente l'ebraismo e il cristianesimo. Al di là della loro fisionomia più strettamente e specificamente religioso-positiva – cioè «confessionale» –, evidentemente non accessibile a tutti, essi hanno for-

nito un contributo *essenziale*, di grande spessore, nel plasmare quelle immagini di Dio e del divino, del mondo, dell'uomo e della società che l'Occidente ha elaborato nel corso del suo travaglio plurimillenario. Di queste immagini resta una traccia rilevante anche nelle nostre istituzioni socio-politiche e, più in generale, nella nostra cultura laica e pluralistica.

La bimillenaria controversia ebraico-cristiana, a tratti molto dura, e dai risvolti talora tragici, ha rappresentato una vera e propria sfida concettuale per la nostra civiltà, che ne ha tratto uno stimolo cruciale ai fini dell'elaborazione di un patrimonio ideale di grande portata culturale. La trasformazione della *controversia* in *dialogo* sempre più profondo e radicale – una trasformazione non graduale e progressiva, perché segnata, al contrario, da momenti di crisi, di discontinuità e di rottura, anche oggi sempre in agguato – ha avuto l'effetto di articolare e arricchire in maniera decisiva l'identità dell'Occidente.

Una tappa storica fondamentale, dal significato *epocale*, di questa trasformazione della controversia in dialogo si è espressa indubbiamente nella Dichiarazione *Nostra Aetate*, promulgata nel contesto del Concilio Ecumenico Vaticano II, e pubblicata poco più di cinquant'anni fa, cioè, esattamente, il 28 ottobre del 1965. La Dichiarazione in questione assume una valenza del tutto speciale, dal respiro universale, che travalica, perciò, di gran lunga, la dimensione, pur rilevante, ma relativamente ristretta, del dialogo fra due differenti e ben specifici orizzonti religioso-confessionali. Essa appare, da un punto di vista storico, da un lato, come il *risultato*, di notevole spessore, di un lungo e laborioso lavoro di ripensamento concettuale, e, dall'altro, come il *punto di partenza* di una serie di approfondimenti, di articolazioni e di prosecuzioni che si sono sviluppati nel corso dei decenni successivi e fino ai giorni nostri, e i cui esiti ultimi sono davanti agli occhi di tutti. A questo lavoro di ripensamento, di approfondimento, di articolazione e di prosecuzione intende portare un contributo il presente volume, a partire, come si potrà constatare, da ottiche differenziate, vale a dire, di carattere sia teologico-positivo, sia puramente filosofico, sia storico-esistenziale-esperienziale.

Lo stesso Decreto conciliare contiene, poi, fra l'altro, un importante paragrafo dedicato all'Islam. In esso, i Padri conciliari, pur consapevoli dell'estrema difficoltà dell'impresa, esperiscono il tentativo, di grande generosità e penetrazione, di gettare un ponte dialogico fra il loro orizzonte culturale e religioso di partenza – un orizzonte cristiano declinato in senso cattolico – e un orizzonte culturale e religioso profondamente differente, di frequente vissuto, nella storia, come radicalmente ostile. Il tema del rapporto fra cristianesimo cattolico e Islam ritorna,

in forma più o meno ampiamente tematica, in alcuni dei contributi del presente volume. In un momento storico come quello che viviamo oggi, segnato, sia a livello europeo, sia a livello mondiale, da una serie di eventi particolarmente luttuosi, che sembrano indurre allo scoraggiamento, alla rassegnazione o persino all'odio, intendiamo propugnare e rilanciare, con il presente volume, una prosecuzione a oltranza di un dialogo interreligioso che costituisce oggi forse una delle opportunità e delle vocazioni più preziose e importanti che la nostra storia recente assegna alla riflessione filosofica, teologica e religiosa.

INTRODUZIONE

di Gabriella Caponigro

Il 28 ottobre 1965, nella basilica di San Pietro, viene promulgata la Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* sul rapporto della Chiesa con le religioni non cristiane (qui in *Appendice*). Tale documento, tanto breve quanto significativo, costituisce una tappa imprescindibile nella storia del *dialogo interreligioso*.

Prima di allora, sporadiche iniziative volte al dialogo interreligioso erano state prese da singoli religiosi, studiosi e filosofi particolarmente illuminati. Ma la Dichiarazione segna una svolta epocale senza precedenti nella storia della Chiesa soprattutto rispetto al tradizionale modo di affrontare il tema del rapporto con il popolo di Israele. Il paragrafo 4 riservato agli ebrei resta, infatti, uno degli esiti più significativi del Concilio Vaticano II. Al testo in questione si può ragionevolmente assegnare la funzione di punto di inizio di un nuovo percorso, non solo riguardo al modo complessivo in cui la Chiesa guarda a se stessa e alla «stirpe di Abramo», ma anche riguardo alle condizioni di possibilità, alle modalità e alle finalità del dialogo interreligioso *tout court*.

Storicamente, la bimillenaria storia di difficili relazioni tra ebrei e cristiani ha visto alternarsi fasi acute di conflitto e fasi di attenuazione. La costitutiva *asimmetria* nel rapporto, derivante da un fondamento comune e due origini diverse, ha dato forza a incomprensioni plurisecolari che sono diventate particolarmente acute, imponendosi all'attenzione del Concilio Ecumenico Vaticano II, soprattutto per lo spaventoso sterminio di milioni di ebrei da parte del regime nazista in Germania. Ciò ha reso urgente la necessità non solo di una dichiarazione pubblica della Chiesa ma anche di una autentica revisione delle proprie radici e della propria coscienza identitaria.

Sebbene il consenso che portò alla votazione del testo definitivo di *Nostra Aetate* fu pressoché unanime, l'*iter* genealogico della Dichiarazione fu tutt'altro che semplice. Nonostante la ferma volontà di rinnovamento e riconciliazione da parte della Chiesa, tale documento venne

al termine di un faticoso cammino fatto di tensioni e incomprensioni, discussioni laboriose e accese polemiche.

Immediata premessa del complesso *iter* fu l'impegno di Jules Isaac (1877-1963). Sostenitore dell'intesa cristiano-ebraica dopo la seconda guerra mondiale, lo studioso ebreo di storia aveva dedicato la sua vita agli studi sull'antisemitismo, era stato tra i protagonisti della Conferenza di Seelisberg (1947) e tra i fondatori della prima Amicizia ebraico-cristiana¹. All'annuncio del Concilio, compì il passo decisivo chiedendo udienza al Papa e annunciandogli la necessità che il capo della Chiesa facesse una condanna solenne dell'«insegnamento del disprezzo» e dell'antisemitismo, e desse nuovo slancio agli sforzi di riconciliazione con il popolo ebraico sottoponendo il tema ai lavori del Concilio. L'udienza segnò effettivamente una svolta.

I lavori preparatori cominciarono nel 1960 quando papa Giovanni XXIII affidava al cardinale Agostino Bea, presidente del Segretariato per l'Unità dei cristiani, l'incarico di preparare una dichiarazione sulla relazione della Chiesa verso il popolo ebraico. In questa prima fase, dunque, la prospettiva di un dialogo interreligioso da estendere oltre l'ebraismo era estranea alle intenzioni del Segretariato. Le chiese orientali cattoliche e i padri conciliari responsabili delle comunità cristiane dei paesi arabi espressero da subito le loro preoccupazioni circa il progetto, ritenendo che una dichiarazione sull'ebraismo sarebbe stata interpretata come un atto politico, come un riconoscimento dell'esistenza dello Stato di Israele da parte della Chiesa, e temendo quindi che ciò potesse avere pesanti ricadute nel rapporto tra arabi e cristiani nel Vicino Oriente. A nulla valsero i numerosi interventi personali del cardinale Bea per rassicurare il mondo arabo sul carattere puramente religioso e universale del testo. Alla luce di questa situazione tanto tesa, il testo fu rielaborato diverse volte, prima modificando le parti riguardanti l'ebraismo, poi includendo una dichiarazione sui musulmani, infine decidendo di estendere il testo alle altre religioni non cristiane. Dopo cinque anni di lavori preparatori fu presentato e approvato il testo definitivo, che contribuì efficacemente a rinnovare il volto della Chiesa e a stabilire un dialogo tanto con le religioni quanto con il mondo contemporaneo.

Il titolo e l'*incipit* del testo – *Nostra aetate* – non lasciano dubbi sull'importanza eccezionale del quadro storico in cui la Dichiarazione si inserisce: *nel nostro tempo*, dichiara il Concilio, è opportuno che la Chie-

¹ Per un approfondimento bio-bibliografico della figura di Jules Isaac, si veda: A. KASPI, *Jules Isaac ou la passion de la vérité*, Plon 2002.

sa esamini con attenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non cristiane (NA1). L'*incipit* palesa immediatamente la scelta di fondo del documento conciliare, quella di declinare *ad extra* l'ermeneutica dei «segni dei tempi». Il riferimento esplicito al mondo storico contemporaneo si presenta, quindi, come una prima chiave ermeneutica: la necessità di un riconoscimento maggiore del ruolo delle religioni non cristiane viene esplicitamente attribuita a una situazione storica che vede l'umanità intera – e il *pluralismo* che la caratterizza – camminare in un processo via via sempre più *unitario*, caratterizzato da globalizzazione e sempre maggiore interdipendenza e scambio tra i popoli. In questo contesto, la Chiesa si sente chiamata ad esaminare ciò che accomuna da sempre gli uomini e li rende partecipi di una stessa comunità: l'ineffabile enigma dell'essere, la ricerca della *verità*. Si afferma che «la Chiesa nulla rigetta di quanto è vero e santo» nelle altre religioni, perché esse «non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini», esortando alla collaborazione tra tutti i credenti, affinché vengano poste le basi per un lavoro comune e cooperativo in vista dell'accrescimento dei valori spirituali, morali e socio-culturali (NA2). Parole di fervida stima e riconciliazione sono riservate ai musulmani «che adorano l'unico Dio» e che sono uniti ai cristiani nella vita morale e nel culto a Dio. Con essi i cristiani sono invitati a promuovere nel mondo «la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà» (NA3). Il frutto più maturo e più atteso della breve dichiarazione, nonché cuore dell'intero documento per ampiezza, genesi, elaborazione teologica e recezione, è, come accennato, il quarto paragrafo dedicato all'ebraismo, pietra miliare nella storia delle relazioni tra la Chiesa e il popolo ebraico (NA4). Qui la Chiesa sottolinea il valore spirituale del vincolo che unisce il popolo del Nuovo Testamento con la stirpe di Abramo, dichiara il proprio rifiuto inequivocabile per ogni forma di antisemitismo, afferma l'eterna Alleanza tra Dio e il popolo ebraico, respinge il deicidio, e sottolinea la relazione unica che unisce i cristiani agli ebrei. La conclusione della Dichiarazione invoca un amore fraterno tra tutti gli uomini, esecrando qualsiasi discriminazione e persecuzione, e facendo riferimento alla *creazione* come base indiscussa dell'uguaglianza e la fratellanza tra gli uomini (NA5).

L'autentica recezione del significato più profondo della prospettiva conciliare comporta il primato dell'autocoscienza della Chiesa che si estrinseca nell'atto di guardare alla propria identità e a tutta la «stirpe di Abramo». Il riconoscimento delle radici identitarie avviò un inedito processo di revisione sostanziale del proprio atteggiamento passato e

presente nei confronti del popolo ebraico e sarà alla base dei successivi sviluppi, tutt'ora in atto, nel *dialogo interreligioso ebraico-cristiano*. Diverse iniziative hanno dato seguito e continuità alle direttive del Concilio: ulteriori documenti promulgati, Colloqui e Associazioni per promuovere il dialogo con gli ebrei, la significativa visita di Giovanni Paolo II alla sinagoga di Roma nel 1986, dove definì gli ebrei «nostri fratelli maggiori», o quella di Benedetto XVI, che aggiunse la definizione «nostri padri nella fede».

Non sono mancate importanti iniziative dal lato ebraico. Il 10 settembre 2000 – significativamente poco dopo la beatificazione di Giovanni XXIII e Pio IX – Il *New York Times* pubblica un appello firmato da 172 rappresentanti dell'ebraismo di ispirazione liberale negli Stati Uniti, Gran Bretagna, Canada e Israele, quale esemplare testimonianza di una sincera volontà di dialogo. L'appello si intitola *Dabru Emet* – Dite la verità – (qui in *Appendice*) e accoglie l'invito del profeta Zaccaria: «Ecco ciò che voi dovete fare: dite la verità ciascuno al suo prossimo; veraci e sereni siano i giudizi che tenete alle porte delle vostre città» (Zc 8,16). Si tratta quindi di uscire dall'interno delle città e porsi presso le sue porte, nei confini che le separano da città sconosciute o straniere, senza allontanarsi dal dominio della propria identità. Così, infatti, i firmatari ricordano nel documento: «Solo se conserviamo le nostre tradizioni, potremo proseguire questi rapporti nell'integrità». *Dabru Emet* è un importante documento di riconoscimento e apprezzamento degli sforzi cristiani di dialogare con l'ebraismo, che mira ad alimentare la riflessione teologica nell'ambito di ciascuna tradizione, in nome del dialogo reciproco.

Solo quindici anni dopo, venticinque rabbini ortodossi firmano un nuovo documento dal titolo *To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians – Fare la volontà del Padre nostro in cielo: verso un partenariato tra ebrei e cristiani* (qui in *Appendice*), pubblicato alla vigilia della presentazione in Vaticano del nuovo documento della Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo dedicato al cinquantesimo anniversario di *Nostra Aetate*. Questa dichiarazione segna un cambiamento significativo non solo perché viene dall'iniziativa di rabbini ortodossi ma anche perché colloca il cristianesimo in una nuova prospettiva all'interno di una teologia dialogica ebraica, aprendo la strada a ulteriori e inedite relazioni interreligiose. L'eccezionalità del documento consiste nel fatto che viene riconosciuto al cristianesimo uno scopo teologico ed escatologico, rispondendo così, secondo i più autentici modelli dialogici (cfr. cap. ii) all'offerta/ richiesta di *riconoscimento* da parte della Chiesa: «Ora che la Chiesa

cattolica ha riconosciuto l'eterna Alleanza tra Dio e Israele, noi ebrei possiamo riconoscere la costante validità costruttiva del cristianesimo come nostro partner nella redenzione del mondo» (n. 3). E si conclude con un riferimento alla comune realtà creaturale e alla comune missione escatologica: «Siamo tutti creati a immagine santa di Dio ed ebrei e cristiani rimarranno dediti all'Alleanza svolgendo insieme un ruolo attivo nel redimere il mondo» (n. 7).

L'amicizia ebraico-cristiana in vista della *riparazione del mondo* deve ora, però, accogliere la sfida di intensificare il dialogo con il mondo musulmano, divenuto particolarmente urgente, nel nostro tempo, a causa dell'inasprimento di conflitti politici e religiosi che coinvolgono la civiltà ebraico-cristiana. Nell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (2013), papa Francesco fa riferimento all'Islam: «In quest'epoca acquista una notevole importanza la relazione con i credenti dell'Islam (252) [] Per sostenere il dialogo con l'Islam è indispensabile la formazione adeguata degli interlocutori, non solo perché siano solidamente e gioiosamente radicati nella loro identità, ma perché siano capaci di riconoscere i valori degli altri (253)». A partire dai presupposti del dialogo, radicamento nella propria identità e riconoscimento della differenza, ebrei e cristiani sono chiamati a permanere saldi nell'orizzonte biblico comune per accogliere e riconoscere il musulmano quale parte della stessa discendenza, quale coerede nella "stirpe di Abramo".

Nei cinque paragrafi della Dichiarazione conciliare vengono poste, anche implicitamente, questioni e sfide concettuali dal respiro universale che travalicano l'ordine dei rapporti della Chiesa con le religioni e che interrogano il pensiero filosofico contemporaneo sul dialogo interreligioso e sul contesto storico odierno. *Nel nostro tempo*, infatti, i fenomeni di globalizzazione, di comunicazione, di migrazione di massa hanno reso in effetti straordinariamente attuali le intuizioni del Concilio. La filosofia è quindi chiamata a esaminare la scottante attualità di questi fenomeni dal punto di vista antropologico, etico ed esistenziale. Essa, sulla scia della stessa Dichiarazione, deve tener conto della complessità del fenomeno religioso. L'avanzare di una società pluralistica e multietnica rende sempre più pressante l'esigenza di conoscere l'altro e richiede, più che mai, che la fede religiosa possa venire vissuta non solo come fatto privato. Le relazioni interreligiose, nell'attuale contesto in cui viviamo, hanno una nuova forte valenza interculturale che travalica l'ambito delle confessioni religiose, facendosi presenti alla comunità civile, alla dimensione politica, al mondo della cultura, e sfociando, ine-

vitabilmente, nella dimensione dell'*agorà*. L'incontro tra le religioni non riguarda quindi solo i religiosi e i credenti ma presuppone un approccio olistico che coinvolge l'uomo nella sua totalità.

In secondo luogo, sempre prendendo spunto dalla Dichiarazione, la filosofia e il dibattito contemporaneo sul dialogo interreligioso devono tenere conto della questione soggiacente all'orizzonte interreligioso e interculturale. Si tratta della questione della *verità*. In un'epoca di relativismo crescente, in cui viene negato qualsiasi riconoscibile principio di ordine dell'universo su cui basare ogni forma di relazione etica, le religioni rappresentano degli universi significanti, tesi, secondo modalità e gradi diversi, all'universalità. In tali universi viene proclamata la *verità* in ordine al senso e presupposta una vera e propria ontologia, con principi antropologici ed etici conseguenti. In questo senso, le religioni possono offrire un «servizio» all'uomo che, sebbene si trovi in contesti spesso avulsi da centro e direzione, non può esimersi dal cercare di definire se stesso per regolamentare le sue relazioni con l'alterità.

Si può discutere o meno se la religione sia capace di offrire il servizio in questione all'uomo, o se non sia essa stessa vista come fonte di conflitti, in un'epoca in cui il pessimismo antropologico o la perdita assoluta di riferimento ad un'antropologia fondata ha dato terreno libero a forme di radicalizzazione ed estremismo.

Alla filosofia spetta il compito di riflettere sulla complessità di questi fenomeni. Uno degli strumenti più efficaci che la filosofia ha sempre avuto a disposizione è il *διάλογος*, che, lungi dall'essere mezzo di ricerca di compromessi ai fini di un inverosimile sincretismo, deve essere inteso come metodo euristico per eccellenza, il mezzo con quale il filosofo soddisfa il desiderio di affrontare la "meraviglia" della ricchezza e della differenza umana.

Tornare a riflettere oggi su *Nostra Aetate*, cinquant'anni dopo la sua promulgazione, significa non solo celebrare un evento storico di indubbia importanza universale, ma vuol dire soprattutto *presentificare* nella nostra epoca lo sforzo dialogico che il documento rappresenta, quale punto di partenza per una cogente riflessione sullo stato dell'arte del dialogo interreligioso e sul suo possibile contributo, attraverso una revisione storica e teoretica delle possibilità, delle modalità e delle finalità del dialogo.

La genesi del volume che qui presentiamo è legata al Convegno Internazionale dal titolo «La Croce e la Stella. Ripensare il confronto ebraico-cristiano. Sulla scia della Dichiarazione Conciliare *Nostra Aetate*»,

organizzato dalla cattedra di Filosofia della religione presso l'Università di Chieti il 20-21 ottobre 2015. Il Convegno si è sostanziato in un proficuo dialogo tra studiosi ed è stato l'occasione per raccogliere i contributi di diversi autori. La compresenza di approcci diversi, da quello teologico a quello storico e filosofico, giustifica la suddivisione della presente raccolta in tre parti.

La *Parte Prima, Sulla scia di Nostra Aetate*, ripercorre l'impatto di *Nostra Aetate* sul dialogo ebraico-cristiano e islamico-cristiano, anche svolgendo un'analisi critica dei contenuti della Dichiarazione alla luce della storia pre- e post-conciliare. Il *Capitolo Primo* si apre con una domanda epocale, sollevata dal teologo Josef Wolhmuth. Facendo riferimento al processo di unificazione e di sempre maggior interdipendenza fra popoli cui fa cenno il documento (cfr. Na1), e considerando il delicato rapporto tra l'Europa e il Medio Oriente, Wolhmuth si domanda se le religioni abbiano davvero la forza di contribuire alla pace, o se siano esse stesse fonte di conflitti e incomprensioni. La questione stessa della *verità*, nel cui alveo problematico si origina il dialogo interreligioso, può diventare causa di pace o occasione di violenza. Wolhmuth ripercorre le circostanze storico-politiche e le problematiche teologiche che hanno fatto da sfondo alla storia del confronto ebraico-cristiano, domandandosi se e quali modifiche *Nostra Aetate* 4 abbia portato nel paradigma teologico e nell'orizzonte filosofico occidentale, non tralasciando di considerare quali effetti e ricadute il rinnovato rapporto ebraico-cristiano abbia prodotto sul rapporto islamico-cristiano. Spetta infine alla filosofia il compito di accompagnare criticamente fratture e dialoghi, fornendo il substrato razionale alla pragmatica del dialogo interreligioso, che però, conclude Wolhmuth, non siamo noi a creare, ma lo stesso Messia.

L'intricata "tela" del confronto ebraico-cristiano viene intessuta intorno a tre nodi tematici, individuati ed enucleati da Francesco Paolo Ciglia sulla base di una lettura storico-teoretica del documento (cap. ii). Tali temi, fondamentali per la vicenda dialogica ebraico-cristiana, sono condensati nelle tre parole chiave latine – *meminisse* (ricordare) *agnoscere* (riconoscere) e *confiteri* (confessare) – che vengono esplorate attraverso i dinamismi concettuali e gli obiettivi intenzionali dischiusi da ogni verbo. Sullo sfondo di questi tre temi, Ciglia rileva l'affiorare del tema della *storia*, da intendere secondo la comprensione ebraico-biblica del tempo come *storia della salvezza* e come *teofania*. Guardando ad essa si può cogliere il punto cruciale in cui si gioca la controversia bimillenaria che sussiste tra ebraismo e cristianesimo e il formidabile equilibrio tra il «non ancora» – la comprensione ebraica del Regno in

chiave escatologica – e il «già oggi» – la comprensione cristiana del Regno in chiave di una «storicizzazione incarnatoria» – così come i rischi di *destoricizzazione* e *iperstoricizzazione* connessi a un possibile venire meno di tale equilibrio.

Nei capitoli terzo e quarto del volume vengono proposte prospettive in chiave ebraica. Ephraim Meir ripercorre la storia del piccolo testo conciliare facendo emergere il ruolo giocato dall'ebraismo, in particolare da Jules Isaac, nell'*iter* genealogico della Dichiarazione, salutata dal mondo ebraico come un "documento di *teshuva*", come documento storico rivoluzionario per il cambiamento di mentalità della Chiesa. Meir si addentra in una lettura critica dei diversi paragrafi di *Nostra Aetate*, sollevando la questione di come si possa costruire, nell'epoca del pluralismo religioso, una teologia dialogica o interreligiosa a partire dalla centralità della rivelazione ebraico-cristiana stabilita implicitamente in *Nostra Aetate*. All'istanza dialogica di *Nostra Aetate* intende rispondere il documento ebraico *Dabru Emet*, in cui Meir vede il delinarsi di una posizione di tipo «trans-differente», volta a rispettare le differenze e ad accentuare ciò che è comune.

Daniel Krochmalnik, nel capitolo successivo, mette a confronto *Dabru Emet* con la recente dichiarazione dei rabbini ortodossi sul cristianesimo pubblicata nel 2015 – *Fare la volontà del Padre nostro in cielo. Verso un partenariato tra ebrei e cristiani* – di cui svolge un commento storico e critico dei diversi punti che lo compongono. Il documento cita il rapporto di animosità fra Giacobbe ed Esaù come chiave di lettura del rapporto fra ebrei e cristiani: nonostante l'antica ostilità, fin dal grembo materno, essi restano fratelli e aperti alla possibilità di riconciliazione. Tuttavia, conclude Krochmalnik, un dialogo oggi tra Giacobbe ed Esaù senza Ismaele sarebbe inutile, controproducente e lontano dalla realtà. L'Islam deve essere incluso nell'abbraccio fraterno ebraico-cristiano se il dialogo vuole davvero essere vantaggioso *nel nostro tempo*.

Nel capitolo conclusivo della *Parte Prima*, Paola Pizzo percorre la storia genetico-evolutiva del paragrafo 3, dedicato al rapporto della Chiesa con l'Islam. Indubbiamente, uno dei motivi che portarono alla necessità di stendere una dichiarazione sui musulmani è da ricercare nelle esigenze degli arabi cristiani e nella «utopia di coabitazione» che marca il rapporto tra cristiani e musulmani nel Medio Oriente. Ma, tra gli elementi che diedero slancio e impulso alle iniziative dialogiche col mondo musulmano, non si può tuttavia trascurare la sensibilità sempre crescente e nuova della Chiesa verso le altre religioni, che si stava difendendo grazie all'impegno di tanti precursori del dialogo islamico-

cristiano, tra i quali spicca l'opera di padre Fausti. Inoltre, nel periodo tra le due guerre, la situazione socio-politica che si era creata per i nuovi processi di decolonizzazione e l'avanzare dell'ideologia comunista nell'Europa cristiana aveva reso urgente la necessità per la Chiesa di comprendere a fondo la seconda grande religione monoteista del mondo e di intraprendere un dialogo con essa. Resta tuttavia irrisolta, rileva Pizzo, la questione di come si possa conciliare il dialogo interreligioso con la missione evangelizzatrice della Chiesa.

La *Parte Seconda* raccoglie alcuni tra i più emblematici precedenti dialogici disseminati nella storia pre-conciliare, in ambito filosofico e teologico, declinandoli in prospettiva storica e teoretica. Il primo di questi precedenti è da collocare nel contesto degli stravolgimenti epocali determinati dalla caduta di Costantinopoli nel 1453. Ci riferiamo alle intuizioni del cardinale Niccolò Cusano che, di fronte alle sfide di un nuovo contesto socio-politico e religioso dominato da intolleranza, diffidenza e paura, promuove il dialogo ecumenico e la "pace perpetua" tra le religioni. La sua opera, *De pace fidei*, può essere considerata certamente uno dei primi e più validi tentativi di ricercare un fondamento unitario come base teorica per l'incontro e il dialogo tra le fedi. Enrico Peroli dedica il suo contributo a questo pioniere del dialogo interreligioso (cap. vi) e, assumendo il tema fondamentale del «praesuppositum» quale fondamento unitario di ogni coscienza religiosa, ripercorre la produzione speculativa del pensatore evidenziando come il nesso che tiene insieme *perfectio* e *communio* sia la *verità* e il desiderio innato di conoscerla, e come, proprio in ordine a questo nesso, sia possibile per Cusano fondare un'*ontologia relazionale*, cioè la costitutiva relazionalità che lega tutte le creature rendendole partecipi della stessa realtà creata e dunque in grado di dialogare.

Il *Capitolo Settimo* situa la riflessione sul dialogo interreligioso nell'Europa seicentesca e, più esattamente, nella lunga quanto animata controversia tra il teologo rimostrante van Limborch e l'ebreo Orobio sulla conversione degli ebrei al cristianesimo, da riferire, più in generale, al contesto della crescente tensione tra proselitismo riformato e comunità ebraiche stabilitesi in Olanda. Il teologo è convinto che la causa della non conversione degli ebrei sia da attribuire ai dogmi e ai riti della Chiesa cattolica che, allontanando gli ebrei dal cristianesimo *tout court*, avrebbero impedito loro di accedere, di conseguenza, anche alla chiesa riformata. La rigorosa analisi della disputa condotta da Giuliana Di Biase fornisce il pretesto per un nostro spunto riflessivo su una ben più ampia questione che, tutt'altro che circoscritta al contesto storico

evocato, ha generato per secoli tensioni ed incomprensioni nel rapporto tra ebraismo e cristianesimo. Intendiamo riferirci all'annosa questione della conversione degli ebrei nell'ambito del proselitismo cristiano, del controverso dogma dell'ostinazione ebraica, del problematico binomio di annuncio della verità e "missione agli ebrei", che proprio il paragrafo 4 di *Nostra Aetate* ha avuto il merito di chiarire affermando, una volta per tutte, di riconoscere l'eterna Alleanza di Dio con il popolo di Israele.

Un ulteriore spunto dialogico viene fornito dal pensatore ebreo contemporaneo Franz Rosenzweig, alla cui figura, menzionata nella *Parte Prima*, abbiamo diffusamente dedicato il nostro contributo (cap. viii). I diversi carteggi con interlocutori cristiani costituiscono un cospicuo esempio di dialogo ebraico-cristiano. In essi è presente un primo audace tentativo di formulare una proposta di *riconoscimento* reciproco, che deve essere fornito a condizione di tener fermo il proprio orizzonte identitario e teologico-teorico. Tale istanza di riconoscimento poggia sulla dimensione teleologica della storia, tanto che solo uno sguardo escatologico può cogliere il senso della complementarità che unisce l'ebreo e il cristiano nel processo di redenzione del mondo. Ad esso fa da contraltare lo sguardo "archeologico" gettato sulla *creazione*, quale luogo di affermazione originaria della *differenza*, da cui derivano *finitezza* e *parzialità conoscitiva*. L'idea di creazione costituisce, nel pensiero di Rosenzweig, la più valida confutazione dell'idealismo e dei sistemi della totalità, così che appellarsi all'elemento creaturale – condensato nella formula che unisce ebrei e cristiani "non ci indurre in tentazione" – consente di "limitare" e "arginare" le forme di radicalizzazione e le pretese di possesso totalizzante sulla *verità*.

Franz Rosenzweig fu inoltre anima ispiratrice della rivista tedesca "Die Kreatur" che, pubblicata tra il 1926 e il 1930, aveva come proposito quello di alimentare il dialogo interconfessionale tra ebrei e cristiani. Oreste Tolone (cap. ix) ricostruisce la genesi della rivista ed enuclea, tra i temi proposti dai redattori della rivista, quello dell'*esilio* quale condizione emblematica di tutti coloro che si sentono "alla periferia" dell'appartenenza confessionale, dei "senza patria" che ricercano il dialogo autentico fuori dagli irrigidimenti della religione. Ma il nucleo teorico fondamentale, che dà il nome alla rivista, è l'idea di *creazione*, che costituisce un "approdo" sicuro per gli esuli e gli apolidi, il "tetto comune" sotto il quale tutti gli uomini possono attendere il medesimo *eschaton*. Nel "sì" alla creatura, a quella sfera di verità che ogni creatura in quanto *parte* della creazione detiene, si apre il dialogo tra gli uomini e la possibilità per le religioni di scongiurare il rischio moderno

dell'assolutizzazione e del totalitarismo in ogni ambito, non solo in quello religioso ma anche politico, scientifico, filosofico e teologico. Il dato creaturale, quindi, è ciò che apre all'incontro con l'Altro e alla proficua differenziazione dialogante.

La terza e ultima parte del libro, infine, declina la tematica del confronto ebraico-cristiano attraverso una grammatica di pensiero che oscilla tra Scrittura biblica e filosofia.

Gli episodi biblici che raccontano l'incontro tra fratelli – come quello tra Giacobbe ed Esaù, o Giuseppe e i suoi fratelli – sono paradigmatici per comprendere il rinnovato abbraccio tra ebrei e cristiani, e forniscono, più in generale, una valida chiave ermeneutica per interpretare la natura di ogni rapporto interpersonale. Francesco Giosuè Voltaggio evidenzia, nel suo contributo (cap. x), come tali episodi biblici di riconciliazione tra fratelli siano sempre segnati da sofferenza, umiltà e consapevolezza della propria debolezza ma, proprio per questo, anche sempre aperti alla possibilità di riconoscere nell'Altro il volto di Dio. L'incontro fraterno tra ebrei e cristiani – realizzatosi negli emblematici abbracci che gli ultimi papi hanno potuto scambiare con i capi rabbini – deve rispondere alla sfida di volgersi alla missione comune: glorificare Dio e redimere il mondo. Per questo scopo, essi non possono sottrarsi alla chiamata a riconoscere il volto dell'Altro, del *fratello*, nel popolo musulmano, con il quale tanto l'ebreo quanto il cristiano è sempre di più in stretto contatto. La domanda del salmista che unisce ebrei e cristiani – «quando verrò e vedrò il volto di Dio?» (Sal 41) – deve oggi legarsi definitivamente alla domanda «quando verrò e vedrò il volto di *mio fratello*?».

Lo stesso riferimento alla missione comune per la redenzione del mondo che unisce – storicamente ed escatologicamente – ebrei e cristiani campeggia nell'opera speculativa di Franz Rosenzweig. L'ultimo richiamo al pensatore ebreo, nel capitolo conclusivo del nostro libro, è un omaggio alla sua pionieristica visione profetica di una *fraternità universale* tra ebrei e cristiani, avendo anticipato temi e questioni del confronto ebraico-cristiano in un'epoca – la Germania degli anni Venti – in cui quest'ultimo era ancora qualcosa di impensabile. Questa eredità è stata raccolta da Emmanuel Levinas, anch'egli figura del pensiero dialogico, che pone al centro della sua filosofia la fenomenologia del volto dell'altro e il primato dell'etica sull'ontologia. Emilio Baccarini, nella sua relazione (cap. xi), cita questi pensatori ed approfondisce, in particolare, l'audace comprensione rosenzweighiana del rapporto di complementarità che unisce ebrei e cristiani nel compito escatologico di *inveramento*

della verità messianica. Proprio intorno alla verità si tesse il confronto tra i due monoteismi: la verità non è posseduta interamente né dall'ebreo né dal cristiano. A entrambi è riservato il compito di inverare – cioè portare a compimento, convalidare con la propria esistenza – solo una parte di verità. Significa, in altre parole, riconoscere l'infinita grandezza di Dio – il “praesuppositum”, secondo le intuizioni di Niccolò Cusano – e mortificare dunque, attraverso la stessa ammissione di inadeguatezza e la consapevolezza della creaturalità, ogni possibile scintilla di violenza e odio reciproco.

Concludiamo la nostra *Introduzione* con un rimando alle parole di Paolo di Tarso, la cui influenza sulla teologia cristiana e sull'autocomprensione della Chiesa in relazione all'ebraismo è considerata universalmente la più determinante tra gli autori neotestamentari. In ordine al senso del dialogo che la religione intrattiene con il pensiero filosofico, l'Apostolo si rivolge così ai sapienti ateniesi: «Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In Lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: *Poiché di Lui stirpe noi siamo*» (At 17,26-28).

Colgo l'occasione per esprimere i miei ringraziamenti al Prof. Adriano Fabris, per il suo cordiale interessamento e l'accoglienza del nostro libro nella collana da lui diretta presso Edizioni ETS.

Capitolo Primo

CINQUANT'ANNI DOPO *NOSTRA AETATE*. SULLA SITUAZIONE DEL DIALOGO EBRAICO-CRISTIANO E SUL SUO INFLUSSO SUL RAPPORTO MUSULMANO-CRISTIANO

Josef Wohlmuth

«Nel nostro tempo in cui il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente e cresce l'interdipendenza tra i vari popoli [...]»: è questa la prima frase del primo paragrafo di *Nostra Aetate*. Essa può essere letta come se fosse stata scritta proprio ora. Eppure da cinquant'anni a questa parte quante cose sono cambiate: l'umanità ha preso coscienza molto di più della sua globalità e, allo stesso tempo, il mondo minaccia di precipitare da una crisi all'altra; ultimamente, per esempio, dalla crisi finanziaria alla crisi dei rifugiati. Un'era di pace, quale noi speravamo nel 1989, non è arrivata. In questa situazione si sospetta che le religioni siano all'origine di nuovi conflitti. Lo sono davvero?

Se si riflette sullo sviluppo attuale dei paesi del Vicino Oriente, solo oggi è possibile apprezzare correttamente, nel loro significato epocale, le svolte contenute nella *Dichiarazione sul rapporto della Chiesa con le religioni non cristiane*¹. Chiediamoci: quali svolte ha prodotto il Concilio cinquant'anni fa?

1. Il dialogo interreligioso in generale

Il testo, nel primo paragrafo, prendendo in considerazione il processo di riunificazione dei popoli, accenna alla necessità nella quale si trova la Chiesa di chiarire il suo rapporto con le religioni non cristiane. Nel testo si dice:

I vari popoli costituiscono infatti una sola comunità. Essi hanno una sola origine, poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra (cfr. At 17,26); hanno anche un solo fine ultimo, Dio, la cui Provvidenza, le cui testimonianze di bontà e il disegno di salvezza si estendono a tutti (cfr. Sap 8,1; At 14, 17; Rm 2,6-7; 1 Tm 2,4) finché gli eletti saranno riuniti nella città santa [Gerusalemme], che la gloria di Dio illuminerà e dove le genti cammineranno nella sua luce (cfr. Ap 21,23-24).

¹ *Nostra Aetate*, in G. ALBERIGO, CODlat.it. 968-971.

Capitolo Secondo

RICORDARE/RICONOSCERE/CONFESSARE. IL CONFRONTO EBRAICO-CRISTIANO ALLA LUCE DI *NOSTRA AETATE* 4 (1965)¹

Francesco Paolo Ciglia

Nel *Paragrafo Quarto* della Dichiarazione Conciliare *Nostra Aetate* (d'ora in poi NA) si delinea, com'è stato sottolineato da più parti, e ormai da diverso tempo, una vera e propria svolta epocale nella storia bimillenaria, spesso aspramente conflittuale, del confronto interreligioso ebraico-cristiano. Nel testo citato, una Chiesa cristiana di lunga tradizione storica e di diffusione planetaria, come la Chiesa cattolica, ripensa ancora una volta daccapo, e in maniera radicale, la propria relazione con l'eredità ebraica. Il documento testimonia un lungo e sofferto travaglio interpretativo e auto-interpretativo precedente, di cui esso costituisce il punto di approdo finale e, in un certo senso, il precipitato solido. Ma lo stesso documento diventerà anche, in progresso di tempo, il punto di ripartenza e di rilancio di una vicenda dialogica che si concretizzerà infine in risultati clamorosi, un tempo semplicemente inimmaginabili.

Il presente contributo si propone di tornare a rileggere, ancora una volta, il testo conciliare, a più di cinquant'anni dalla sua prima promulgazione, con l'inevitabile «senno del poi» interpretativo che è venuto crescendo e sedimentandosi progressivamente con il trascorrere degli anni. La nostra analisi si concentrerà su alcune dimensioni linguistiche e concettuali specifiche del testo, privilegiando tre temi fondamentali, che giocano un ruolo particolarmente rilevante all'interno del documento conciliare. I temi in questione possono essere condensati in tre parole-chiave fondamentali, che ricorrono nel testo latino della Dichiarazione, vale a dire, nei verbi: *meminisse* (ricordare), *agnoscere* (riconoscere), e *confiteri* (confessare). Tenteremo di mettere a fuoco i dinamismi concettuali che i tre verbi innescano, insieme ai corrispettivi obiettivi inten-

¹ Il presente contributo è una rielaborazione, in forma più ampia, di un saggio, già pubblicato in lingua tedesca, con il titolo: *Zwischen Gedächtnis, Anerkennung und Bekenntnis. Nostra Aetate 4 – 50 Jahre danach*, nel volume collettivo: *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, Hg. VON R. BOSCHKI und J. WOHLMUTH, unter Mitarbeit von Lukas Ricken, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2015, pp. 181-191.

Capitolo Terzo

DA NOSTRA AETATE A PAPA FRANCESCO. UNA RETROSPETTIVA EBRAICA

Ephraim Meir

1. Documento di teshuva

Nostra Aetate, pubblicato il 28 ottobre 1965, ha provocato un cambiamento di mentalità della Chiesa cattolica nei confronti degli ebrei. Il paragrafo 4 della Dichiarazione ridefinisce la relazione della Chiesa con gli ebrei e costituisce ciò che il Prof. Josef Wohlmuth chiama «*ein theologischer Paradigmenwechsel*» (un cambiamento di paradigma teologico). Se si tiene conto di secoli di persecuzioni e genocidi, questa Dichiarazione è ciò che il Rabbino Noam Marana, responsabile delle relazioni interreligiose per il Comitato degli Ebrei Americani, chiama un «documento salva-vita per gli ebrei», una «pietra miliare», degna della tradizionale benedizione *shè-bèkhèyanu*, la benedizione che recitiamo per segnare una buona notizia: Benedetto tu sia, oh Dio, per averci fatto giungere a questo momento.

Nostra Aetate è un documento storico rivoluzionario che promuove il dialogo tra ebrei e cattolici. Certamente ci sono sempre stati dialoghi formali e informali tra ebrei e cristiani, ma è solo dopo la *Shoah* che la Chiesa ha sentito il bisogno di ridurre drasticamente l'atteggiamento negativo nei confronti degli ebrei e dell'ebraismo. Si è dovuto attendere Angelo Giuseppe Roncalli, figlio di contadini nonché futuro papa Giovanni XXIII, perché la Chiesa cattolica si pentisse e si liberasse del suo anti-ebraismo, e facesse così ritorno al Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. La Chiesa aveva dimenticato per troppo tempo che Gesù è stato ebreo, e Roncalli voleva riconoscere in Gesù l'ebreo con *tallit* e *tefillin*¹. È stato nella sua semplicità e sincerità che egli ha potuto dire dinanzi agli ebrei: «Io sono Giuseppe vostro fratello»². Lo stesso Papa annullò la preghiera offensiva per gli ebrei «*pro perfidis Judaeis*» del Venerdì Santo e l'ha sostituita con la semplice formula «pregate per gli

¹ P.E. LAPIDE, *The Last Three Popes and The Jews*, Souvenir Press, Londra 1967, p. 318.

² *Ivi*, p. 323.

Capitolo Quarto

“PARTNER NELLA REDENZIONE DEL MONDO” SULLA DICHIARAZIONE DEI RABBINI ORTODOSSI SUL CRISTIANESIMO

Daniel Krochmalnik

1. *Dabru Emet*

Mezzo secolo dopo la Dichiarazione della Chiesa cattolica *Sul rapporto con le religioni non cristiane* (1965), i rabbini ortodossi hanno risposto con la Dichiarazione *Fare la volontà del Padre nostro in cielo: verso un partenariato tra ebrei e cristiani* (2015). Era giunto il momento, perché, di fronte alla radicalizzazione religiosa, è importante che i custodi della tradizione sostengano l'intesa religiosa. Va da sé che le correnti liberali si impegnino per questo, ma è più difficile che ciò avvenga per le correnti ortodosse, perché le conseguenze di duemila anni di conflitti tra ebrei e cristiani hanno lasciato nella tradizione normativa tracce profonde, che naturalmente i tradizionalisti non possono ignorare. Riguardo alla Dichiarazione, non si tratta certo di una presa di posizione rappresentativa di una conferenza di rabbini ortodossi, né di una decisione rabbinica vincolante. La dichiarazione di intenti nei confronti del cristianesimo è più simile nella forma e nel contenuto alle più recenti dichiarazioni cristiane sull'ebraismo, pur senza l'autorità e il carattere vincolante di esse. Tali dichiarazioni sono solitamente il risultato di un processo di chiarificazione interna e offrono un fondamento agli interlocutori. Un documento paragonabile è la Dichiarazione *Dabru Emet – Dite la verità*, promossa da studiosi ebrei, firmata da numerosi rabbini di diverse denominazioni e pubblicata nel New York Times l'11 settembre 2000. Qui vengono stabiliti otto punti comuni e differenze tra ebrei e cristiani:

- Nr. 1. Lo stesso Dio di Abramo e due modalità di adorazione,
- Nr. 2. La stessa Bibbia e due modalità di interpretazione,
- Nr. 3. La stessa terra e lo stesso popolo di Israele,
- Nr. 4. La stessa immagine di Dio e la stessa dignità umana,
- Nr. 5. Il genocidio e l'“insegnamento del disprezzo” (Jules Isaac),
- Nr. 6. Le due vie e lo stesso fine,

Capitolo Quinto

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

Paola Pizzo

1. Verso il Concilio Vaticano II

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

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

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

¹ Cfr. *Ad Gentes*, 9 e 39; *Lumen Gentium*, 16.

² Cfr. *Lumen Gentium*, 16; *Ad Gentes*, 3.

³ *Ad Gentes*, 11.

Capitolo Sesto
NICCOLÒ CUSANO E IL DIALOGO
TRA LE RELIGIONI

Enrico Peroli

1. *Introduzione*

Il 29 maggio 1453 il sultano Maometto II, alla testa di un esercito di 160.000 uomini e munito della più avanzata tecnologia dell'epoca, conquista Costantinopoli, ponendo in questo modo fine ad una situazione politica e culturale che durava da più di 1100 anni. La notizia della caduta di Costantinopoli si diffonde rapidamente in Occidente e suscita un vero e proprio trauma nell'*élite* politica e intellettuale: in essa si vede il preludio ad un imminente scontro di civiltà che avrebbe condotto alla distruzione del cristianesimo¹. Come scriveva il 25 settembre 1453 il futuro papa Pio II, Enea Silvio Piccolomini, al suo amico Leonardo Benvoglianti, ambasciatore senese presso la Serenissima: «Padroni dell'universo furono già gli itali, ora ha inizio l'impero dei turchi».

Sull'onda della paura suscitata nel mondo cristiano dalla caduta della «sacra capitale d'Oriente», della «seconda Roma», il papato si impegna energicamente e per molti anni a sollecitare e a preparare un'azione militare comune dell'Occidente. È in questo contesto che, tra l'agosto e il settembre 1453, il cardinale Niccolò Cusano, da tempo vicino alla curia papale e che era stato espressamente sollecitato a sostenere la preparazione della crociata contro i Turchi², invece di accogliere l'appello alla guerra santa compone il *De pace fidei*, un'opera dedicata al dialogo e alla concordia delle religioni. Un'opera nella quale Cusano immagina sotto forma di una visione – una visione, che si dice nel prologo, «è sta-

¹ Le testimonianze dei contemporanei e le loro reazioni alla caduta di Costantinopoli sono state raccolte da AGOSTINO PERTUSI, *La caduta di Costantinopoli*. Vol. I: *Le testimonianze dei contemporanei*. Vol. II: *L'eco del mondo*, Mondadori, Milano 1976.

² Il 21 luglio 1453 Enea Silvio Piccolomini aveva in effetti scritto a Cusano questa lettera (in: Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, vol. II: *L'eco del mondo*, cit., p. 59): «Si farà, credetemi, si farà la crociata con l'assenso di tutta quanta la cristianità, se in questo momento si leverà l'autorità del sommo Pontefice e se le voci eloquenti e fedeli dei bravi predicatori, tra i quali vien posta anche vostra Eccellenza a giudizio di tutti, risuoneranno ai confini della terra».

Capitolo Settimo

IL DE VERITATE RELIGIONIS CHRISTIANAE AMICA COLLATIO DI PHILIPPUS VAN LIMBORCH. LA VIA MEDIA DEI RIMOSTRANTI

Giuliana Di Biase

1. Introduzione

Il *De veritate religionis christianae amica collatio cum erudito iudaeo* apparve a Gouda nel 1687¹, quasi a coronamento di una serie di tentativi, favoriti dalla chiesa riformata, d'instaurare un confronto serrato con gli ebrei per favorirne la conversione al cristianesimo. Il *De veritate* contiene il testo della disputa tra il teologo rimostrante Philippus van Limborch e Isaac Orobio de Castro; ad esso va riconosciuta una notevole originalità, come già insistevano Peter Van Rooden e Wilhelm Wesselius in un contributo del 1987². Originale è senz'altro l'argomentazione introdotta da van Limborch rispetto ad altre *disputationes* seicentesche tra ebrei e cristiani, che per lo più s'incentravano sull'interpretazione di passi dell'Antico Testamento³. Il proliferare di scritti di questo genere evidenziava l'intenso proselitismo protestante, supportato dalla diffusione di credenze millenaristiche: millenaristi come Samuel Hartlib identificavano nei protestanti lo strumento più adatto per condurre gli

¹ Il testo è in latino; utilizzo qui la ristampa anastatica dell'edizione apparsa a Basilea nel 1740 per i caratteri di R. Imhoff. L'originale (Justum ab Hoeve, Gouda 1687) consta di 392 pagine, la ristampa, in caratteri più grandi, di 692.

² P.T. VAN ROODEN - J.W. WESSELIUS, "The Early Enlightenment and Judaism: the 'Civil Dispute' between Philippus van Limborch and Isaac Orobio de Castro", in «Studia Rosenthaliana», 21 (1987), pp. 140-53. Si veda inoltre Y. KAPLAN, *From Christianity to Judaism: the Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 270-85.

³ Un esempio importante è quello della disputa tra l'orientalista tedesco Stephan Rittangel e un ebreo sefardita riguardo all'interpretazione di un passo del *Genesis*: si veda a riguardo van Rooden e Wesselius, "J.S. Rittangel in Amsterdam", *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 65 (1985), pp. 131-152. Un altro esempio è la disputa epistolare tra Anton Hulsius e Jacob Abendana, pubblicata nel 1669 (cfr. A. HULSIUS, *Wikkuach ivri seu Disputatio epistolaris hebraica, inter Antonium Hulsium, Linguae S. Professorem et Jacobum Abendanab rabbinum amsterdamsensem super loco Haggaei*, cap. 2. v. 9, Ioannis Nicolai a Dorp, Lugduni 1669). Ancora, la disputa epistolare tra Jacob Altling e Abraham Senior Coronel è riportata al termine dell'opera del primo *Fundamenta punctationis linguae sanctae*, Groningae 1675.

Capitolo Ottavo

“...NON CI INDURRE IN TENTAZIONE...”: CREATORIALITÀ ED ESCATOLOGIA NELLA PROPOSTA DI FRANZ ROSENZWEIG

Gabriella Caponigro

1. Introduzione

Riflettere sull'opera e la vita del filosofo ebreo-tedesco Franz Rosenzweig¹ costituisce una tappa imprescindibile, in questo secolo, per riflettere sul rapporto tra ebraismo e cristianesimo e rileggere il confronto della tradizione giudaica con il pensiero filosofico. È infatti peculiare nel suo capolavoro filosofico, *La stella della redenzione*², e in tutta la sua produzione speculativa, il bisogno di recuperare la tradizione religiosa ebraica per farla dialogare tanto con il cristianesimo quanto con la filo-

¹ Per un inquadramento bio-bibliografico del pensatore si veda: P. RICCI SINDONI, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Studium, Roma 1989; N.N. GLATZER, *Franz Rosenzweig. His life and Thought*, New York 1961; L. ANCKAERT - B. CASPER, *An exhaustive Rosenzweig bibliography. Primary and secondary writings*, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid van de K.U. Leuven, Leuven 1995.

² L'opera filosofica di Rosenzweig va compresa come un "nuovo inizio" del pensiero che intende ritornare all'irriducibilità dell'esperienza originaria. Il suo capolavoro filosofico, *La stella della redenzione*, comincia con il ritorno del pensiero alla realtà pre-riflessiva ed "elementare", per riconoscere il fondamento oggettivo dei tre elementi, *Dio, mondo e uomo*, quali elementi irriducibili all'unità, contrariamente alla "vecchia" tradizione filosofica che, accecata dal miraggio della totalità, riconduce tali elementi alla vuota unità di pensiero ed essere e all'idea di Totalità (*Parte Prima*). Solo nel *mondo reale*, cioè nella realtà concreta e dinamica dell'esistenza, entra in gioco il tempo come ciò che mette in relazione le tre sostanze smuovendole dalla loro rigidità. Le nuove dimensioni fattuali sono *creazione, rivelazione e redenzione*, che appaiono come le condizioni concrete dell'esperienza umana nel mondo (*Parte Seconda*). Gli orizzonti della conoscenza e dell'esperienza conducono, infine, nella dimensione escatologica della redenzione, il cui pieno compimento si realizza con la venuta del regno dei Dio alla fine dei tempi. In questo orizzonte redentivo appare la dimensione dell'esistenza collettiva che si realizza pienamente nella comunità religiosa ebraica e cristiana. Ebraismo e cristianesimo sono intesi come l'incarnazione storica dell'eterno e come le strutture ontologiche fondamentali dell'uomo (*Parte Terza*). F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt am Main 1921; 4^a ed. in, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Martinus Nijhoff, Den Haag-Dordrecht 1976-1984, Band II, ed. R. Mayer, Den Haag 1976 (d'ora in avanti GS II); trad. it. a cura di G. BONOLA, *La stella della redenzione*, 2^a ed., Vita e Pensiero, Milano 2005.

Capitolo Nono

“DIE KREATUR”: UN ESPERIMENTO DI DIALOGO INTERCONFESSIONALE

Oreste Tolone

“Die Kreatur” fu una rivista tedesca che nel suo piccolo si propose di alimentare un dialogo interconfessionale tra cristiani ed ebrei, in un’epoca storica in cui l’incomprensione e la diffidenza sembravano insuperabili. Per questo essa può rappresentare un esempio di tolleranza e di rispetto ancora oggi valido.

Pubblicato dall’editore cattolico Lambert Schneider tra il 1926 e il 1930, la rivista ebbe inizio con la morte di Christian Rang e si concluse alla morte di Franz Rosenzweig, che ne era stato una delle anime ispiratrici. Il tentativo di creare una rivista o un circolo filosofico aperto alle istanze di rinnovamento e di dialogo religioso non era una novità all’epoca di cui stiamo parlando, anzi. Proprio negli anni che precedono e che seguono la Prima guerra mondiale, soprattutto in Germania, si assistette al proliferare di “gruppi”, “circoli”, “società”, “scuole”, “associazioni” ecc., di varia ispirazione, accomunati dal fatto di essere informali, di avere delle riserve nei confronti della tecnica moderna e della società industriale e di promuovere una forma di comunicazione trasparente *face-to-face*¹. Una parte della *intelligencija* più avanzata pensò di svolgere il proprio ruolo di guida sociale unendosi in piccoli gruppi, il cui intento era quello di promuovere – in un’epoca di crisi culturale e di trasformazione profonda – un pensiero di rinnovamento, che poi potesse propagarsi all’interno della società².

1. I circoli di Forte e di Patmos

“Die Kreatur” si pone sulla scia di questi raggruppamenti, e non

¹ Cfr. G.C. BEHRMANN, *Richard Faber und Christine Holste* (Hg.): *Kreise - Gruppen - Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 54/4 (2002), pp. 803-805.

² Cfr. R. FABER - C. HOLSTE (a cura di), *Der Potsdamer Forte-Kreis. Eine utopische intellektuellenassoziation zur europäischen Friedensicherung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.

Capitolo Decimo

«IL TUO VOLTO COME IL VOLTO DI DIO» (GEN 33,10): UN RINNOVATO ABBRACCIO FRA I DUE FRATELLI DA NOSTRA AETATE AD OGGI

Francesco Giosuè Voltaggio

La ricorrenza del cinquantesimo anniversario della Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* costituisce un'occasione unica per riflettere sul cammino percorso, ripensare il confronto ebraico-cristiano e la propria rispettiva fede¹, e comprendere la necessità di una missione comune dinanzi alle sfide di immensa ampiezza che ci attendono.

Nella prima parte del contributo si approfondiscono due eventi biblici, paradigmatici al fine di illuminare il provvidenziale e rinnovato incontro tra ebrei e cristiani. Nella seconda parte ci si sofferma su alcuni pronunciamenti del Magistero della Chiesa che hanno proseguito il rinnovamento segnato dalla Dichiarazione conciliare, per dare alla fine uno sguardo sull'orizzonte futuro.

1. *L'incontro «faccia a faccia» con Dio e con il fratello*

Al termine del capitolo 32 della Genesi, Giacobbe si trova al guado del fiume Yabbok (32,23-25). È notte: Giacobbe è nell'angoscia, in una situazione di «scacco esistenziale». Dio gli ha bloccato ogni via, non può tornare indietro perché inseguito dallo zio Labano; non riesce ad avanzare, perché Esaù, suo gemello rivale², lo attende all'altra riva ed

¹ Così I. GREENBERG, *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter Between Judaism and Christianity*, Philadelphia 2004, p. 3: «Yet in the past century, both religions have begun a new encounter with each other. Every passing decade reveals that this process is offering both faiths a true historical rarity: a second chance to connect and thus an opportunity to re-vision themselves».

² Nel *Targum Pseudo-Jonathan* a Gen 25,22 si afferma che i gemelli si spingevano nel seno della madre «come uomini che fanno la lotta», dettaglio che il Midrash accentua ancora di più, forse per motivi polemicici: cfr. *Beresbit Rabbab* 63,6; *Pirqé deRabbi Eliezer* 32. Fuor di metafora, si può affermare che la storia della relazione fra ebrei e credenti in Cristo è stata segnata, fin dall'inizio, da tensioni e rivalità. Circa l'interpretazione targumica della figura di Giacobbe, si veda F.G. VOLTAGGIO, *La oración de los padres y las madres de Israel. Investigación en el Targum del Pentateuco. La antigua tradición judía y los orígenes del cristianismo*, Biblioteca Midrásica 33, Estella (Navarra) 2010, pp. 227-321.

Capitolo Undicesimo

LA STELLA E LA CROCE: PROFEZIA DI UNA FRATERNITÀ UNIVERSALE

Emilio Baccharini

Premessa

Tornare a riflettere oggi, dopo 50 anni, e non soltanto a celebrare una ricorrenza, sul documento del Concilio Ecumenico Vaticano II dedicato alle religioni non cristiane *Nostra Aetate*, acquista una valenza nuova. Cinquant'anni significa il secolo scorso, ma significa anche lo scorso millennio e non è soltanto un gioco di rinvii. I mutamenti intercorsi in questo mezzo secolo sono talmente radicali che sembra di essere in un'altra storia. Il "nostro tempo" a cui si allude nell'*Introduzione* non collima direttamente con quello in cui viviamo. Nella *Dichiarazione* leggiamo:

Nel nostro tempo in cui *il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente e cresce l'interdipendenza tra i vari popoli*, la Chiesa esamina con maggiore attenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non-cristiane. Nel suo dovere di promuovere l'unità e la carità tra gli uomini, ed anzi tra i popoli, essa in primo luogo esamina qui tutto ciò che gli uomini hanno in comune e che li spinge a vivere insieme il loro comune destino.

I vari popoli costituiscono infatti una sola comunità. Essi hanno una sola origine, poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra hanno anche un solo fine ultimo, Dio, la cui Provvidenza, le cui testimonianze di bontà e il disegno di salvezza si estendono a tutti finché gli eletti saranno riuniti nella città santa, che la gloria di Dio illuminerà e dove le genti cammineranno nella sua luce.

Gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, donde noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo (cors. miei).

INDICE

Prefazione di <i>Francesco Paolo Ciglia</i>	5
Introduzione di <i>Gabriella Caponigro</i>	11
Parte Prima	
<i>Sulla scia di Nostra Aetate</i>	23
<i>Capitolo Primo</i>	
Cinquant'anni dopo <i>Nostra Aetate</i> . Sulla situazione del dialogo ebraico-cristiano e sul suo influsso sul rapporto musulmano-cristiano <i>Josef Wohlmuth</i>	25
<i>Capitolo Secondo</i>	
Ricordare/riconoscere/confessare. Il confronto ebraico-cristiano alla luce di <i>Nostra Aetate</i> 4 (1965) <i>Francesco Paolo Ciglia</i>	41
<i>Capitolo Terzo</i>	
Da <i>Nostra Aetate</i> a Papa Francesco. Una retrospettiva ebraica <i>Ephraim Meir</i>	59
<i>Capitolo Quarto</i>	
“Partner nella redenzione del mondo”. Sulla dichiarazione dei rabbini ortodossi sul cristianesimo <i>Daniel Krochmalnik</i>	71
<i>Capitolo Quinto</i>	
L'islam in aula conciliare. <i>Nostra Aetate</i> 3, genesi e reazioni <i>Paola Pizzo</i>	83

	Parte Seconda	
	<i>Spunti dialogici in prospettiva storico-teoretica</i>	101
<i>Capitolo Sesto</i>		
Niccolò Cusano e il dialogo tra le religioni		
<i>Enrico Peroli</i>		103
<i>Capitolo Settimo</i>		
Il <i>De veritate religionis christianae amica collatio</i>		
di Philippus van Limborch. La <i>via media</i> dei Rimostranti		
<i>Giuliana Di Biase</i>		123
<i>Capitolo Ottavo</i>		
“...non ci indurre in tentazione...”:		
creaturalità ed escatologia nella proposta di Franz Rosenzweig		
<i>Gabriella Caponigro</i>		139
<i>Capitolo Nono</i>		
“ <i>Die Kreatur</i> ”: un esperimento di dialogo interconfessionale		
<i>Oreste Tolone</i>		153
	Parte Terza	
	<i>Fra Scrittura e filosofia</i>	165
<i>Capitolo Decimo</i>		
«Il tuo volto come il volto di Dio» (Gen 33,10):		
un rinnovato abbraccio fra i due fratelli		
da <i>Nostra Aetate</i> ad oggi		
<i>Francesco Giosuè Voltaggio</i>		167
<i>Capitolo Undicesimo</i>		
La Stella e la Croce: profezia di una fraternità universale		
<i>Emilio Baccharini</i>		181
	Appendice	195
Declaratio de Ecclesiae Habitudine ad Religiones		
Non-Christianas <i>Nostra Aetate</i>		196

<i>Indice</i>	217
Dichiarazione sulle Relazioni della Chiesa con le Religioni Non Cristiane <i>Nostra Aetate</i>	197
Dabru Emet	204
Fare la Volontà del Padre Nostro nei Cieli: Verso un Partenariato tra Ebrei e Cristiani	207
Nota sugli Autori	211

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di settembre 2017