

IL DIALOGO CRISTIANO-EBRAICO DOPO *NOSTRA ÆTATE*

Luigi Nason

Un trattino intrigante

Nell'espressione *dialogo cristiano-ebraico* mi sembra di cogliere un senso difficile da definire adeguatamente: il trattino che lega i due aggettivi ha un carattere intrigante che l'uso, anche se ha un'origine recente, tende a far dimenticare. Questa espressione, infatti, è entrata timidamente nel linguaggio delle Chiese cristiane solo intorno agli anni '70, certamente sotto la spinta della Dichiarazione *Nostra ætate* (28 ottobre 1965).¹

Anche i Padri conciliari, che approvarono il paragrafo 4 di *Nostra ætate*, forse non si resero conto pienamente di ciò che avrebbero suscitato inserendo nel testo questo passaggio:

«Essendo perciò tanto grande il patrimonio spirituale comune a cristiani e ad ebrei, questo sacro Concilio vuole promuovere e raccomandare tra loro la mutua conoscenza e stima, che si ottengono soprattutto con gli studi biblici e teologici e con un fraterno dialogo».

Tuttavia si deve riconoscere che il termine «dialogo» emerge progressivamente all'interno di un cammino che ha il suo momento di partenza nei *Dieci Punti di Seelisberg*, un documento indirizzato a tutte le Chiese che segna una svolta storica maturata nel contesto della Conferenza internazionale ebraico-cristiana contro l'antisemitismo, tenutasi nella città svizzera il 5 agosto 1947.²

Questo documento fu seguito da altre dichiarazioni, in particolare dal documento della prima assemblea generale del Consiglio ecumenico delle Chiese sull'atteggiamento cristiano nei confronti degli ebrei (Amsterdam 1948)³, dalle *Tesi di Bad Schwalbach* (1950)⁴, redatte da teologi cattolici e protestanti, dalla risoluzione della terza assemblea del Consiglio

¹ CONCILIO VATICANO II, *Nostra ætate. Dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane*, 28 Ottobre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, EDB, Bologna 1997, nn. 861-868. I documenti del Concilio Vaticano II sono stati riediti nella «edizione del cinquantesimo», con la postfazione del teologo Christoph Theobald, dalle EDB, Bologna 2012, mantenendo la stessa numerazione dei paragrafi.

I più importanti documenti pre- e postconciliari si possono trovare nelle seguenti raccolte: H. CRONER (ed.), *Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations: An Unabridged Collection of Christians Documents*, A Stimulus Book, Paulist Press, New York 1977; H. CRONER (ed.), *More Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations: An Unabridged Collection of Christians Documents 1975-1983*, A Stimulus Book, Paulist Press, New York 1985; H.H. DITMANSON (ed.), *Stepping Stones to Further Jewish-Lutheran Relationships*, Key Lutheran Statements, Augsburg – Minneapolis 1990; M.T. HOCH – B. DUPUY (éds.), *Les Églises devant le judaïsme. Documents officiels 1948-1978*, Cerf, Paris 1980; R. RENDTORFF – H.H. HENRIX (hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum I: Dokumente von 1945 bis 1985*, Bonifatius-Druckerei – Chr. Kaiser, Paderborn – München 1988; H.H. HENRIX – W. KRAUS (hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum II: Dokumente von 1986 bis 2000*, Bonifatius-Druckerei – Chr. Kaiser, Paderborn – Gütersloh 2001. In italiano esiste la raccolta L. SESTIERI – G. CERETI (edd.), *Le chiese cristiane e l'ebraismo: 1947-1982*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983, che richiederebbe di essere estesa agli anni seguenti.

² L. SESTIERI – G. CERETI (edd.), *Le chiese cristiane e l'ebraismo: 1947-1982*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983, 1-3.

³ L. SESTIERI – G. CERETI, 4-8.

⁴ L. SESTIERI – G. CERETI, 13-16.

ecumenico delle Chiese dedicata al tema dell'antisemitismo (Nuova Delhi 1961)⁵ e dalla dichiarazione sul tema Chiesa e antisemitismo da parte della Federazione luterana mondiale (Løgumkloster 1964).⁶

Dall'epoca della *separazione* tra *Chiesa* e *Sinagoga*, il cosiddetto *protoscisma*, nella prima metà del II secolo, i cristiani non hanno mai neppure osato immaginare di poter parlare di dialogo cristiano-ebraico, poiché tra loro ha dominato sempre e solo un atteggiamento di «disprezzo» nei confronti degli ebrei⁷. Tanto che lo stesso Jules Isaac (1867-1963), uno storico ebreo di nazionalità francese, bussando alle porte del Vaticano il 13 giugno 1960 per incontrare Giovanni XXIII, forse non riusciva a immaginare l'inizio di un dialogo tra ebrei e cristiani, nonostante la sua ricerca seria e appassionata. Si presentava, infatti, nelle vesti del perseguitato, della vittima di un antigioudaismo purtroppo di casa tra i cristiani ormai da quasi venti secoli: non riusciva neppure a pronunciare il termine «dialogo» e forse non osava neppure pensare alla possibilità di un dialogo tra ebrei e cristiani. Osava però invocare con forza e con fiducia la fine dell'insegnamento del disprezzo e dell'odio.

Giovanni XXIII nella celebrazione del venerdì santo 1959, presieduta da lui stesso, aveva fatto togliere dalla preghiera universale per gli ebrei i termini *perfidus* (=non credente in Cristo) e *perfidia judaica*: il testo dell'invocazione presente nell'edizione del Missale Romanum del 1570 suonava così:

«Oremus et pro *perfidis* Judaeis ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Jesum Christum, Dominum nostrum. Omnipotens sempiternus Deus, qui etiam judaicam *perfidiam* a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus; ut, agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur».

Il testo dell'orazione divenne il seguente:

«Oremus et pro Judaeis ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Jesum Christum, Dominum nostrum. Omnipotens sempiternus Deus, qui Judaeos etiam a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus; ut, agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur».

Nel 1970, quando papa Paolo VI introdusse la nuova liturgia, la preghiera fu modificata nel modo seguente:

«Il Signore Dio nostro, che li scelse primi fra tutti gli uomini ad accogliere la sua parola, li aiuti a progredire sempre nell'amore del suo nome e nella fedeltà alla sua alleanza. Dio Onnipotente ed eterno, che hai fatto le tue promesse ad Abramo e alla sua discendenza, ascolta la preghiera della tua Chiesa, perché il popolo primogenito della tua alleanza possa giungere alla pienezza della Redenzione».

⁵ L. SESTIERI – G. CERETI, 24-25.

⁶ L. SESTIERI – G. CERETI, 63-64.

⁷ Cf J. ISAAC, *L'Enseignement du mépris*, Fasquelle, Paris 1962.

Un orizzonte ancora «sostitutivo»

L'orizzonte teologico entro cui si muove la *Nostra aetate* n.4 è ancora tendenzialmente quello della «sostituzione», ma i contenuti e il tono di questa Dichiarazione sono certamente nuovi rispetto alla precedente tradizione ecclesiale.

L'invocazione rivolta da J. Isaac a Giovanni XXIII era stata accolta. Nonostante i limiti legati alla sua collocazione nella *Dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane*, oltre che all'orizzonte teologico ancora sostitutivo, la svolta segnata dalla Dichiarazione *Nostra aetate* era ormai irreversibile e, soprattutto, imponeva alla Chiesa cattolica il superamento di alcune evidenti aporie.

La *teologia* cosiddetta della *sostituzione* suppone una visione della Chiesa sul modello di Israele, per cui i due sono in concorrenza reciproca. L'affermazione che la Chiesa è il «nuovo e vero Israele» (Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, 9) comporta perciò il venir meno dell'elezione d'Israele che viene letta soltanto come preparazione e prefigurazione della missione della chiesa. «Tutto il patrimonio di fede e delle Scritture era in comune con la casa d'Israele [...] Questa connessione all'apparenza inestricabile faceva sentire una divisione come impossibile, al punto che poteva sembrare più semplice ricorrere alla sostituzione *in toto* del diritto di proprietà a vantaggio di uno, negando all'altro erede qualsiasi riconoscimento. Inoltre, negare l'identità del concorrente può essere talora un espediente facile per affermare la propria, evitando la fatica e il rischio del confronto e della competizione».⁸

La movimentata storia della dichiarazione ha lasciato tracce evidenti nel documento le cui affermazioni (n.4) possono essere così riassunte:

- un vincolo particolare lega la Chiesa al popolo ebraico;
- gli ebrei sono amati da Dio in grazia dei Padri;
- speranza di una riunificazione escatologica di tutti i popoli;
- imparare a conoscere ed apprezzare il patrimonio comune;
- il problema della responsabilità per la morte di Gesù;
- la condanna dell'antisemitismo.

Le lacune della dichiarazione sono state evidenziate a partire dallo stesso card. Agostino Bea che di questo testo è stato il principale ispiratore.⁹ In particolare, seguendo R. Neudecker, si possono sottolineare questi punti:¹⁰

- Circa il vincolo particolare che lega la Chiesa al popolo ebraico, il testo di *Nostra aetate* n.4 afferma che la Chiesa ha ricevuto dal popolo ebraico quello che i cristiani chiamano l'Antico Testamento. Si dovrebbe affermare, più precisamente, che la Chiesa

⁸ P.F. FUMAGALLI, *Roma e Gerusalemme. La Chiesa cattolica e il popolo d'Israele*, Mondadori, Milano 2007, 103.

⁹ Cf A. BEA, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Morcelliana, Brescia 1966, 11.

¹⁰ R. NEUDECKER, *I molteplici volti del Dio unico. Dialogo ebraico-cristiano: una sfida all'esegesi, alla teologia e alla spiritualità* (Bible in dialogue 4), edizione italiana a cura di F. Contardi, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012, 17-30.

ha ricevuto l'Antico e il Nuovo Testamento¹¹ e che insieme con la Scrittura ha ricevuto anche i metodi di interpretazione.¹²

- Da parte ebraica alcuni non hanno gradito l'espressione «in grazia dei Padri», anche se essa corrisponde all'espressione rabbinica «merito dei Padri» [*zekûl 'abôt*]¹³, perché, se non intesa correttamente, potrebbe indurre a cercare il motivo dell'amore di JHWH per Israele solo nel passato, dimenticando la fedeltà di tanti ebrei che perfino nei campi di sterminio hanno invocato il Nome di JHWH.

- La speranza che un giorno tutti i popoli si riuniranno sotto la signoria di Dio, che per i cristiani trova il suo fondamento in Rm 11,11-32, se affermata, come fa la dichiarazione, con l'espressione che la Chiesa «attende il ritorno di questo popolo», può far sorgere tra gli ebrei il sospetto che la Chiesa mediante il dialogo ebraico-cristiano miri in definitiva alla conversione degli ebrei, un'interpretazione che molti documenti postconciliari escludono con affermazioni chiare e ferme,¹⁴ ma che l'ammissione della celebrazione dell'Eucaristia secondo il rito tridentino da parte di papa Benedetto XVI e la riformulazione della preghiera del venerdì santo («affinché riconoscano Gesù Cristo») hanno risollevato.

- Circa l'antisemitismo, in occasione di un acceso dibattito conciliare tenutosi il 28-29 settembre 1964, alcuni padri si erano espressi a favore di un riconoscimento di colpa da parte della Chiesa nei confronti del popolo ebraico. Già nel gennaio 1964 il card. Agostino Bea aveva detto: «Qui forse dovremmo confessare molte colpe anche della chiesa stessa. Sapete quello che disse il santo padre Paolo VI a proposito della separazione dei cristiani: "Se fra le cause di questa separazione, una colpa potesse esserci imputata, ne chiediamo umilmente perdono a Dio e sollecitiamo anche il perdono dei fratelli che si sentissero offesi da noi". Questa parola fece molta impressione sui protestanti. E lo stesso per gli ebrei. La chiesa, e specialmente i figli della chiesa, i cristiani, hanno commesso ingiustizie contro il popolo ebraico. Si può confessarlo senza offendere la verità».¹⁵ Di fatto una tale confessione di peccato, accompagnata dalla richiesta di perdono da parte della Chiesa ufficiale, è avvenuta solo nel 2000 in occasione dell'anno giubilare.

La risposta ebraica alla dichiarazione conciliare si può trovare in un testo di Samuel Sandmel, una figura certamente significativa nel cammino del dialogo ebraico-cristiano:

¹¹ Cf Concilio pastorale della Chiesa cattolica olandese sul tema *Progetto di rapporto sulle relazioni fra ebrei e cristiani* (5-8 aprile 1970) in L. SESTIERI – G. CERETI, 131-140, qui 139: «...deve essere riconosciuto che non soltanto l'Antico Testamento, ma anche il Nuovo, devono essere considerati come scritti ebraici, e che il Nuovo Testamento non può essere compreso senza conoscenza del suo retroterra ebraico». Così si è espressa anche la già citata dichiarazione sul tema Chiesa e antisemitismo da parte della Federazione luterana mondiale (Løgumkloster 1964), cf L. SESTIERI – G. CERETI, 64.

¹² Cf L. NASON, «I cristiani e la lettura ebraica della Scrittura», in A. LUZZATTO – L. NASON, *In ascolto delle Scritture di Israele* (Cristiani ed ebrei 3), EDB, Bologna 2012, 77-132.

¹³ Cf M. REMAUD, *À cause des Pères. Le «Mérite des Pères» dans la tradition juive* (Collection de la Revue des études juives 22), Peeters, Paris – Louvain 1997.

¹⁴ Cf R. NEUDECKER, 25-26 nota 13.

¹⁵ A. BEA, *Discorso al capitolo generale della Congregazione di Nostra Signora di Sion* (15 gennaio 1964), in L. SESTIERI – G. CERETI, 51-62, qui 54.

«La Sinagoga ritiene che il popolo cristiano faccia parte della sua discendenza. Essa riconosce che i cristiani hanno diffuso in modo lodevole il messaggio della Sinagoga fra i popoli e in aree del mondo in cui la Sinagoga non era penetrata. I cristiani hanno adattato questo messaggio al proprio carattere e ai propri modi di pensare e di parlare, hanno conservato molto di ciò che è familiare alla Sinagoga e creato molto che alla Sinagoga è sconosciuto.

L'uomo nella sua debolezza era incapace di custodire intatta l'unità. Né la Sinagoga né la Chiesa sono state in sé esenti da divisione; ecco un prodotto collaterale di tale divisione: odio che contraddice la religione, recriminazioni amare e persecuzioni, sia verso l'interno sia verso l'esterno. Poiché odio, recriminazione e persecuzione contraddicono profondamente la religione, la Sinagoga deplora tutte le manifestazioni del genere avvenute nel corso del suo passato; per quanto riguarda il presente e il futuro, essa le rigetta come qualcosa di estraneo all'autentico spirito dell'ebraismo. La Sinagoga ritiene che il suo messaggio non debba diffondersi attraverso il potere o la forza, bensì unicamente mediante lo spirito di Dio e l'amore verso l'umanità.

La Sinagoga è consapevole che alcune assemblee cristiane in tempi recenti si sono espresse, dal canto loro, con toni analoghi e che, con dichiarazioni significative, deplorano e sconfessano la persecuzione degli ebrei da parte dei cristiani. La Sinagoga accoglie con simpatia queste espressioni pionieristiche.

Tutti gli uomini sono soliti ricordare le ingiustizie subite, ed è da qui che hanno origine gli atteggiamenti di vendetta; perciò la Sinagoga richiama alla memoria dei propri figli la pressante ammonizione biblica: “Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il prossimo tuo come te stesso”(Lev 19,18). La Sinagoga non può - e non lo fa - attribuire la responsabilità delle persecuzioni del passato a dei cristiani innocenti di oggi e non può in ugual misura considerare tutti i cristiani responsabili dei misfatti che potranno essere commessi da alcuni nel presente o nel futuro.

La Sinagoga continua a volgere lo sguardo verso quel giorno in cui tutti gli uomini, di ogni paese, razza e credenza, saranno spiritualmente uniti. E poiché l'unità universale viene raggiunta unicamente attraverso la diversità, la Sinagoga è tenuta a lottare contro ogni forma di disgregazione e a garantire la propria sopravvivenza. La “elezione di Israele” è da essa intesa come un impegno più gravoso nei confronti di Dio, e non come una preferenza sostanzialmente indebita. Essa accoglie nel suo seno tutti coloro che desiderano entrarvi di loro spontanea volontà. Non mira a dissolvere la comunità dei cristiani che da essa traggono origine né ha come obiettivo prossimo o remoto l'abbandono, da parte dei cristiani, dei loro legami con il cristianesimo. Anzi, essa desidera che i cristiani raggiungano e mantengano quell'alto livello spirituale che spesso hanno nobilmente espresso.

La Sinagoga intravede l'unità del genere umano come un legame spirituale superiore che mette gli uomini in grado di preservare le istituzioni da essi ritenute sacre e nel contempo di trascenderle (in vista di una comunione più grande)».¹⁶

¹⁶ S. SANDMEL, *We Jews and You Christians: an inquiry into attitudes*, Lippincott, Philadelphia – New York 1967, 144-146. La citazione è tratta da R. NEUDECKER, 28-29. Cf S.M. KATUNARICH, *Lo spirito del dialogo ebraico-cristiano in Samuel Sandmel*, Marzorati, Milano 1982.

Una svolta irreversibile... nonostante tutto

Il carattere innovatore di *Nostra aetate* n.4 non sta solo nei contenuti frutto di travagliati compromessi, ma nel movimento irreversibile che la dichiarazione ha suscitato e di cui sono testimonianza i documenti seguenti. La promulgazione di questo testo fu seguita, in ambito cristiano e in ambito ebraico, da commenti positivi per ciò che di nuovo esso rappresentava nell'insegnamento della Chiesa cattolica, ma anche da critiche per ciò che esso aveva tralasciato di dire, per il silenzio su alcuni temi fondamentali come la Shoah, la terra di Israele, le responsabilità dei cristiani nel secolare antigioaismo. Bisognerà attendere il 1998 per un documento sulla Shoà - *Noi ricordiamo* -, il 12 marzo del 2000 perché Giovanni Paolo II chieda perdono a causa delle colpe dei cristiani che nel passato hanno perseguitato gli ebrei, un gesto seguito il 26 marzo dalla sua visita e dall'inserimento tra le pietre del *Kotel ha-ma'aravi*, il *muro occidentale*, secondo un uso tipicamente ebraico, di un biglietto con una richiesta di perdono.

Si deve però riconoscere che il carattere controverso di *Nostra aetate* ha forse favorito una ricerca aperta ad ulteriori sviluppi ermeneutici. Il percorso ermeneutico prosegue con *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione conciliare Nostra aetate* del 1975, un testo seguito dieci anni dopo (1985) da *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica. Sussidi per una corretta presentazione*. Esso continua con *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoà* (1998) sino alla domanda di perdono giubilare dell'anno 2000 e alla successiva riflessione dal titolo significativo *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato* (7 marzo 2000).

I tre documenti vaticani, *Orientamenti*, *Sussidi* e *Noi ricordiamo* costituiscono un cammino di riflessione che fa emergere temi completamente ignorati o soltanto sfiorati in *Nostra aetate* n.4. Il documento *Orientamenti* aiuta a riflettere sulla continuità storica dell'ebraismo e sui valori presenti nella sua tradizione e invita i cristiani a conoscerne la ricchezza, superando i pregiudizi del passato, in un clima di dialogo fondato sul rispetto reciproco e di collaborazione nella ricerca concreta della giustizia e della pace.¹⁷ «Il dialogo auspicato presuppone la volontà di conoscersi reciprocamente e la disponibilità a rispettare la particolarità dell'altro. Così i cristiani dovrebbero capire le difficoltà “che l'anima ebraica prova davanti al mistero del verbo incarnato, data la nozione molto alta e molto pura che essa possiede della trascendenza divina”. La testimonianza resa a Gesù Cristo, che la Chiesa per sua stessa natura deve dare al mondo, non deve apparire agli occhi degli ebrei come un'aggressione. Questo atteggiamento è tanto più necessario dal momento che predomina un clima di sospetto, largamente diffuso. Da parte dei cristiani, questo sospetto potrebbe essere demolito nella misura in cui essi riconoscano la loro parte di responsabilità per un passato da deplorare».¹⁸

¹⁷ SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI (Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo), *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione Nostra aetate (n.4)*, 1 dicembre 1974, in *Enchiridion Vaticanum*, vol.5, EDB, Bologna 1980, nn.772-793.

¹⁸ R. NEUDECKER, 32.

Da parte ebraica sono state mosse critiche solo a due punti del documento. Anzitutto l'affermazione circa la missione affidata da Dio alla Chiesa di annunciare Gesù Cristo al mondo ha rinnovato negli ebrei il sospetto che per la Chiesa il dialogo significhi, di fatto, l'evangelizzazione degli ebrei. In secondo luogo, alcuni critici ebrei hanno lamentato l'assenza di una dichiarazione sul legame fra il popolo ebraico, la terra e lo Stato d'Israele, su cui si erano già espressi, fra gli altri, il Concilio pastorale della Chiesa cattolica olandese (5-8 aprile 1970)¹⁹ e il Comitato episcopale francese per le relazioni con l'ebraismo (Pasqua 1973).²⁰ L'omissione sorprende ancor più se si tiene conto che in un abbozzo di documento di lavoro steso dallo Institute of Jewish Affairs, in collegamento con il Congresso mondiale giudaico, il problema della terra di Israele era preso in considerazione: «I cristiani dovrebbero, per quanto la cosa possa riuscire loro difficile, cercare di capire e di rispettare il significato religioso di questo legame fra un popolo e una terra. L'esistenza dello Stato di Israele dovrebbe essere analizzata anche sotto questa prospettiva; il che non implica di per sé alcun giudizio su avvenimenti storici o su decisioni di ordine puramente politico».²¹

Il documento *Sussidi* sottolinea fortemente l'ebraicità di Gesù, rimarcando così la radice ebraica del cristianesimo, e l'unità della rivelazione attestata nei due Testamenti.²² Nonostante i progressi che questo documento rivela sui temi appena richiamati e l'accento al significato dello Stato d'Israele, esso ha suscitato delusione e anche una forte critica sia da parte cristiana che da parte ebraica. Peraltro si deve spiacevolmente rilevare che la destinazione di questo testo, in particolare ai predicatori e ai catechisti, è stata fortemente disattesa poiché sembra proprio che la maggior parte di essi lo abbia del tutto ignorato con il risultato che la predicazione e la catechesi sono spesso arretrate su posizioni preconciliari. Sulla terza parte del documento, che affronta il tema delle radici ebraiche del cristianesimo, e sulla sesta, che tratta delle relazioni tra ebraismo e cristianesimo nella storia, si può trovare una diffusa presentazione nel volume di Reinhard Neudecker.²³

Mi limito a due accenni. Dopo aver affermato che nella comprensione dell'ebraismo i cristiani devono essere attenti a come gli ebrei presentano la propria esperienza religiosa, il documento, in contrasto con il principio affermato, asserisce che gli ebrei sono stati eletti da Dio per preparare la venuta di Cristo e che il senso pieno dell'elezione di Israele appare soltanto alla luce dell'adempimento totale escatologico con un chiaro riferimento alla venuta e al ritorno di Gesù come Messia. È evidente che in tali affermazioni gli ebrei si vedono presentati secondo categorie cristiane. Circa il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento poi la sottolineatura che la lettura tipologica delle Scritture ebraiche, nonostante il documento affermi che essa suscita in molti un «disagio», «non fa altro che manifestare le insondabili

¹⁹ L. SESTIERI – G. CERETI, 131-140; su questo tema, 133-134.

²⁰ L. SESTIERI – G. CERETI, 179-186; sul tema del ritorno del popolo ebraico alla «sua» terra e sul suo diritto ad un'esistenza politica propria tra le nazioni, 184-185.

²¹ Il testo di questo documento di lavoro si trova in *Christian Attitudes on Jews and Judaism: A Periodical Survey*, edito dallo Institute of Jewish Affairs, London 1968. La citazione è tratta da R. NEUDECKER, 36.

²² SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI (Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo), *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi. Sussidi per una corretta presentazione*, 24 giugno 1985, in *Enchiridion Vaticanum*, vol.9, EDB, Bologna 1987, nn.1615-1658.

²³ R. NEUDECKER, 39-95.

ricchezze dell'Antico Testamento, il suo contenuto inesauribile, il mistero che lo pervade», sembra ignorare che lungo il corso della storia, mediante la lettura tipologica, i cristiani si sono appropriati delle Scritture ebraiche.²⁴

Infine, il documento *Noi ricordiamo* esorta i cristiani a un cammino di conversione che, a partire dal dramma della Shoah, li porti a riconoscere gli atteggiamenti colpevoli di antigliudismo che hanno caratterizzato per due millenni il loro rapporto con gli ebrei²⁵. Già da alcuni anni, precisamente nel 1993, era stato stipulato l'accordo fondamentale tra la Santa Sede e lo Stato d'Israele.

Bisogna attendere però fino al 12 marzo del 2000 perché Giovanni Paolo II chieda perdono a causa delle colpe dei cristiani che nel passato hanno perseguitato gli ebrei, una richiesta di perdono seguita il 26 marzo successivo da un altro gesto, forse ancor più espressivo, presso il *Kotel ha-ma'aravi*, il *Muro occidentale*, a Gerusalemme. In quel momento, storicamente epocale, il papa formulò questa preghiera:

«Dio dei nostri padri, tu hai scelto Abramo e la sua discendenza perché il tuo Nome sia portato ai popoli: noi siamo profondamente addolorati per il comportamento di quanti, nel corso della storia, li hanno fatti soffrire, essi che sono tuoi figli, e domandandotene perdono, vogliamo impegnarci a vivere una fraternità autentica con il popolo dell'Alleanza».

Nel cammino ora delineato due momenti importanti sono rappresentati dai testi della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993) e *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2001).²⁶

La *Dei verbum*, riportando al centro della vita della Chiesa cattolica, dopo quattro secoli di digiuno, la Parola di Dio, aveva comunque aperto un cammino, «inaugurando un'epoca nuova, dalle conseguenze imprevedibili».²⁷

Tra i segni di fecondità di questa Costituzione conciliare vanno certamente annoverati i due documenti della Pontificia Commissione Biblica. Nel primo documento (1993), tra le forme di approccio alla Bibbia, compare, per la prima volta in un testo del magistero della Chiesa cattolica, un paragrafo intitolato «approccio mediante il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche» (I, C.2):

«L'Antico Testamento ha assunto la sua forma finale nel giudaismo degli ultimi quattro o cinque secoli che hanno preceduto l'era cristiana. Questo giudaismo è stato anche l'ambiente di origine del Nuovo Testamento e della Chiesa nascente. Numerosi studi di storia giudaica antica, e in

²⁴ Cf L. NASON, «Punti fermi (o quasi). Una *teshuvà* delle Chiese cristiane nei confronti di Israele», in G. BOTTONI – L. NASON (edd.), *Secondo le Scritture. Chiese cristiane e popolo di Dio*, EDB, Bologna 2002, 255-318, in particolare sul rapporto tra l'Antico e il Nuovo Testamento, 268-278.

²⁵ COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, *Noi ricordiamo: una riflessione sulla shoah* (12 marzo 1998). Questo documento, come anche i precedenti, si possono trovare in P.F. FUMAGALLI, *Fratelli prediletti. Chiesa e Popolo ebraico. Documenti e fatti: 1965 – 2005* (Uomini e religioni), Mondadori, Milano 2005.

²⁶ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 15 aprile 1993, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993 (testo originale francese: *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, in *Biblica* 74 [1993] 451-528); ID., *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Festa dell'Ascensione 2001, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001 (testo originale francese: *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001).

²⁷ Y.M. CONGAR, *Diario del Concilio*, Volume I (1960-1963), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

particolare le ricerche suscitate dalle scoperte di Qumran, hanno messo in rilievo la complessità del mondo giudaico, in terra d'Israele e nella diaspora, nel corso di questo periodo.

L'interpretazione della Bibbia ha avuto origine in questo mondo. Una delle testimonianze più antiche dell'interpretazione giudaica della Bibbia è la traduzione greca dei Settanta. I *targumim* aramaici costituiscono un'altra testimonianza dello stesso sforzo, proseguito fino ai nostri giorni, accumulando un insieme prodigioso di procedimenti eruditi per la conservazione del testo dell'Antico Testamento e per la spiegazione del senso dei testi biblici. Da sempre i migliori esegeti cristiani, fin da Origene e san Girolamo, hanno cercato di trarre profitto dall'erudizione biblica giudaica per una migliore comprensione della Scrittura. Numerosi esegeti moderni seguono il loro esempio.

Le tradizioni giudaiche antiche permettono, in particolare, di meglio conoscere i Settanta, Bibbia giudaica, divenuta poi la prima parte della Bibbia cristiana almeno durante i primi quattro secoli della Chiesa e in Oriente fino ai nostri giorni. La letteratura giudaica extra canonica, chiamata apocrifia o intertestamentaria, abbondante e diversificata, è una fonte importante per l'interpretazione del Nuovo Testamento. I vari procedimenti esegetici praticati dal giudaismo delle diverse tendenze si ritrovano nello stesso Antico Testamento, per esempio nei libri delle Cronache in rapporto ai libri dei Re, e nel Nuovo Testamento, per esempio in certi ragionamenti scritturistici di san Paolo. La diversità delle forme (parabole, allegorie, antologie e centoni, riletture, *peshet*, accostamenti tra testi lontani salmi e inni, visioni, rivelazioni e sogni, composizioni sapienziali) è comune all'Antico e al Nuovo Testamento, come pure alla letteratura di tutti gli ambienti giudaici prima e dopo il tempo di Gesù. I *targumim* e i *midrashim* rappresentano l'omiletica e l'interpretazione biblica di ampi settori del giudaismo dei primi secoli».

Una presentazione più ampia della tradizione interpretativa giudaica è contenuta nel successivo documento della Pontificia Commissione Biblica (2001). Vi troviamo un paragrafo (n.9) su «Scrittura e Tradizione nell'Antico Testamento e nel giudaismo», tre paragrafi dedicati ai metodi esegetici giudaici usati nel Nuovo Testamento (nn.12-14) e un paragrafo (n.16) sul canone ebraico delle Scritture:²⁸

«9. [...] *La Tradizione dà vita alla Scrittura*. L'origine dei testi dell'Antico Testamento e la storia della formazione del canone hanno dato luogo, nel corso di questi ultimi anni, a importanti lavori e si è pervenuti a un certo consenso, secondo il quale alla fine del I secolo della nostra era il lento processo della formazione di un canone della Bibbia ebraica era praticamente compiuto. Questo canone comprendeva la *Tôrāh*, i profeti e la maggior parte degli « scritti ». Determinare l'origine di ciascun libro risulta spesso difficile. In molti casi bisogna accontentarsi di ipotesi, le quali si basano soprattutto su osservazioni fornite dallo studio critico delle forme, della tradizione e della redazione. Se ne deduce che i precetti tradizionali furono raccolti in collezioni, incluse

²⁸ Ho citato integralmente questi testi, ancora poco conosciuti, cercando di coglierne le conseguenze sul modo di interpretare il rapporto tra Primo [Antico] e Nuovo Testamento, nel mio contributo «Oltre la *Dei verbum*. I cristiani e la lettura ebraica della Scrittura», in A. LUZZATTO – L. NASON, *In ascolto delle Scritture di Israele* (Cristiani ed ebrei 3), EDB, Bologna 2012, 77-132. Uno sguardo al documento nei suoi spunti innovativi e nelle sue ambiguità è presente nel mio breve contributo pubblicato in *SeFerR – Studi Fatti Ricerche* 104(2003) 3-6.

progressivamente nei libri del Pentateuco. Alcuni racconti tradizionali furono ugualmente messi per iscritto e raccolti; vennero sistemati insieme testi narrativi e regole di comportamento. Alcuni oracoli profetici furono raccolti e raggruppati in libri recanti il nome dei profeti. Si raccolsero anche testi sapienziali, salmi e racconti didattici di periodi più tardivi.

In seguito la Tradizione dà origine a una «seconda Scrittura» (Mishna). Nessun testo scritto può essere sufficiente a esprimere tutta la ricchezza di una tradizione. Secondo la concezione rabbinica, la Legge scritta era accompagnata da una Legge complementare, orale. I testi sacri della Bibbia lasciano aperte molte questioni riguardanti la giusta comprensione della fede d'Israele e della condotta da tenere. Questo ha provocato, nel giudaismo farisaico e rabbinico, un lungo processo di produzione di testi scritti, dalla *Mishna* («Secondo Testo»), redatto all'inizio del III secolo da Jehuda ha-Nasi, fino alla *Tosefta* («Supplemento») e al Talmud nella sua duplice forma (di Babilonia e di Gerusalemme). Nonostante la sua autorità, anche questa interpretazione non fu in seguito ritenuta sufficiente, così che furono aggiunte ad essa delle spiegazioni rabbiniche posteriori. A queste aggiunte non fu riconosciuta la stessa autorità del Talmud, che esse aiutano solo a interpretare. [...].

12. Il giudaismo trae dalle Scritture la sua comprensione di Dio e del mondo come anche dei disegni di Dio. La manifestazione più chiara del modo in cui i contemporanei di Gesù interpretavano le Scritture ci viene fornita dai manoscritti del mar Morto, manoscritti copiati tra il II secolo a.C. e l'anno 60 d.C., quindi in un periodo vicino a quello del ministero di Gesù e della formazione dei vangeli. Bisogna tuttavia ricordare che questi documenti esprimono soltanto un aspetto della tradizione giudaica; provengono da una corrente particolare in seno al giudaismo e non ne rappresentano l'insieme.

La più antica attestazione rabbinica di un metodo esegetico, basato del resto su testi dell'Antico Testamento, è una serie di sette «regole» attribuite tradizionalmente a Hillel (morto nel 10 d.C.). Indipendentemente dal fatto che questa attribuzione sia fondata o meno, queste sette *middoth* rappresentano certamente una codificazione dei modi contemporanei di argomentare a partire dalla Scrittura, in particolare per dedurre delle regole di comportamento».

Ancor prima della pubblicazione dei *Sussidi* assumeva progressivamente un ruolo di riferimento l'affermazione presente nell'allocuzione rivolta da Giovanni Paolo II al Consiglio centrale degli ebrei in Germania ed alla Conferenza dei rabbini nella sinagoga di Mainz il 17 novembre 1980:²⁹

«La prima dimensione di questo dialogo, cioè l'incontro fra il popolo di Dio dell'Antica Alleanza, da Dio mai revocata (cf Rom 11,29), e quello della Nuova Alleanza, è al tempo stesso un dialogo interno alla nostra chiesa, per così dire tra la prima e la seconda parte della Bibbia».

L'espressione *alleanza mai revocata* è stata ripresa da un documento ufficiale della Chiesa cattolica (*Sussidi*) che la definisce «una formula teologica particolarmente felice». Questa espressione è ormai citata con grande frequenza, tuttavia non sempre ci si rende conto che l'asserzione in essa contenuta potrebbe conservare una certa ambiguità, soprattutto se

²⁹ Il testo dell'allocuzione si può trovare in P.F. FUMAGALLI, *Fratelli prediletti*, 99-103.

interpretata al di fuori del contesto di Rom 9-11, esplicitamente richiamato dal messaggio del Papa e dai *Sussidi*. Essa, infatti, mentre certamente rivela il nuovo atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti degli ebrei, nello stesso tempo potrebbe sottendere, più o meno consapevolmente, l'idea che, nonostante il loro «no» alla messianicità di Gesù, gli ebrei rimangono carissimi a Dio perché Dio non ha mai revocato la sua alleanza con Israele. Con un linguaggio forse più pertinente, tenendo presente che nell'ottica biblica non esiste che un'unica alleanza continuamente rinnovata per «grazia» perché la fedeltà di Dio è più forte delle infedeltà di Israele e di tutta l'umanità, si dovrebbe parlare di «alleanza perenne» (*b'ērît 'ólām*)³⁰ più che di «alleanza mai revocata».

Il cammino aperto e suscitato da *Nostra aetate* ha avuto risonanze anche nelle chiese particolari, come è testimoniato dai documenti che esse hanno espresso nel decennio immediatamente seguente percorrendo le successive prese di posizione vaticane. Nello stesso periodo anche le altre chiese cristiane, attraverso i loro Sinodi, rivelano una presa di coscienza crescente dell'irrinunciabilità del rapporto con l'ebraismo nella definizione della loro identità. Questa progressiva consapevolezza ha continuato a manifestarsi anche nei decenni seguenti.

Richiamo solo qualche documento a titolo esemplificativo. Nella *Dichiarazione di pentimento* della Chiesa francese (1997)³¹ - seguita dal documento della Conferenza nazionale dei vescovi degli USA (1998) - la richiesta di perdono è espressa in una forma molto chiara.³²

Nella *Dichiarazione di pentimento* della Chiesa francese troviamo espressi, con precisa e lucida consapevolezza, questi giudizi che si traducono in una richiesta di perdono:

«Secondo il giudizio degli storici, è un fatto attestato che, durante i secoli, nel popolo cristiano ha prevalso, fino al Concilio Vaticano II, una tradizione di antigioiudaismo che ha segnato a livelli diversi la dottrina e l'insegnamento cristiani, la teologia e l'apologetica, la predicazione e la liturgia. Su questo terreno è cresciuta la pianta velenosa dell'odio per gli ebrei. Di qui giunge, fino nel nostro secolo, una pesante eredità con conseguenze difficili da cancellare. Di qui le ferite ancora aperte....».

E, riferendosi alla *shoah*, continua:

«Di fronte all'ampiezza del dramma e al carattere inaudito del crimine troppi pastori della Chiesa hanno, con il loro silenzio, offeso la Chiesa stessa e la sua missione. Oggi, confessiamo che questo silenzio fu un errore....Imploriamo il perdono di Dio e chiediamo al popolo ebraico di sentire questa parola di pentimento».

La chiesa francese, attraverso il Comitato episcopale per i rapporti con l'ebraismo, ha pubblicato nello stesso anno un testo significativo, purtroppo per lo più ignorato in Italia per l'inspiegabile mancata traduzione, *Lire l'Ancien Testament* [Leggere l'Antico Testamento]. Il

³⁰ Cf Is 24,5; 55,3; 61,8; Ger 32,40; 50,5; Ez 16,60; 37,26; Sal 105,10; 2Sam 23,5; Gen 9,16; 17,7.13.19; Es 31,16; Lv 24,8; 1Cr 16,17. Cf B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle Alliance? Le message des prophètes*, (Lectio Divina 189), Éditions du Cerf, Paris 2002.

³¹ Il testo si può trovare in www.nostreradici.it

³² Questo testo si può trovare sul sito della United States Conference of Catholic Bishops: www.nccbuscc.org

sottotitolo precisa che si tratta di un contributo ad una lettura dell'Antico Testamento per permettere il dialogo tra ebrei e cristiani.³³ A proposito del rapporto tra antica e nuova alleanza così si esprime:

«Non si tratta dunque di sostituzione come si è talvolta affermato, a partire da una interpretazione della lettera agli Ebrei [in particolare Eb 8,7-13] ma di un avvenimento nuovo – l'azione di grazie del Figlio che dona la sua vita – iscritto nel cuore dell'alleanza....Così è nato un rapporto nuovo tra Israele e le genti...L'Alleanza è antica poiché essa è fondata sulla promessa di Dio. Il popolo ebraico ne resta per sempre il testimone.....L'Alleanza antica è tuttavia nuova in un senso originale e specifico per le genti: già incluse nella benedizione di Abramo (Gen 12,3), esse hanno ora direttamente accesso all'Alleanza (Ef 2,18; cf Ef 4,5-6). Dal punto di vista della fede cristiana, l'Alleanza è nuova anche per il popolo di Israele chiamato dall'origine ad un rinnovamento escatologico».

Questa posizione biblicamente fondata era già stata espressa dal Sinodo evangelico della chiesa renana (1980):³⁴

«Non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te» (Romani 11,18b).

- I. [...] il Sinodo regionale si pone la necessità storica di pervenire ad un nuovo rapporto della Chiesa nei confronti del popolo ebraico.
- II. Quattro motivi spingono la chiesa ad acquisire un nuovo rapporto col popolo d'Israele: 1. Il riconoscimento della corresponsabilità e della colpa dei cristiani nell'Olocausto, nella proscrizione, nella persecuzione e nell'assassinio degli Ebrei nel Terzo Reich. 2. Nuove prospettive bibliche sul durevole significato di Israele dal punto di vista della storia della salvezza (ad es. Romani 9-11), acquisite in connessione con il *Kirchenkampf* (la battaglia condotta dalla Chiesa confessante durante il Nazismo, n.d.t.). 3. La convinzione che l'ininterrotta esistenza del popolo ebraico, il suo ritorno nella terra della promessa ed anche la costituzione dello Stato d'Israele sono segni della fedeltà di Dio nei confronti del suo popolo. 4. La disponibilità degli Ebrei all'incontro, all'apprendimento comune e alla collaborazione, nonostante l'Olocausto.
- III. [...]
- IV. Perciò il sinodo regionale dichiara: 1. Confessiamo, colpiti, la corresponsabilità e la colpevolezza della Cristianità in Germania per l'Olocausto. 2. Confessiamo riconoscenti che le Scritture (Lc 24,32 e 45; 1Cor 15,3 s.), il nostro Antico Testamento, sono la base comune per la fede e l'azione di Ebrei e Cristiani. 3. Confessiamo la nostra fede in Gesù Cristo, l'Ebreo, che, in quanto Messia d'Israele è il salvatore del mondo e congiunge i popoli della terra con il popolo di Dio. 4. Noi crediamo la durevole elezione del popolo ebraico come popolo di Dio e riconosciamo che la chiesa, tramite Gesù Cristo è inserita nell'Alleanza di Dio con il suo popolo. 5. Insieme agli Ebrei crediamo che l'agire salvifico di Dio nella storia sia caratterizzato dall'unità di giustizia e amore.

³³ COMITÉ ÉPISCOPAL FRANÇAIS POUR LES RELATIONS AVEC LE JUDAÏSME, *Lire l'Ancien Testament. Contribution à une lecture catholique de l'Ancien Testament pour permettre le dialogue entre juifs et chrétiens*, Centurion – Cerf, Paris 1997.

³⁴ Il testo tedesco della *Risoluzione* si trova in: «Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden»; Handreichung (Nr.39) für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche in Rheinland, Düsseldorf ²1985, 9-11. Il testo citato in lingua italiana è tratto da *Voce evangelica*, pubblicazione della Conferenza della Chiese evangeliche in Svizzera: www.voceevangelica.ch

Con gli Ebrei crediamo che giustizia e amore siano direttive di Dio per la nostra intera vita. Come Cristiani vediamo entrambe le cose fondate nell'azione di Dio in Israele e nell'azione di Dio in Gesù Cristo. 6. Crediamo che Ebrei e Cristiani siano ognuno nella propria vocazione, testimoni di Dio davanti al mondo e gli uni per gli altri; perciò siamo convinti che la chiesa non può concepire la sua testimonianza nei confronti del popolo ebraico allo stesso modo che la missione al mondo dei popoli. 7. Perciò constatiamo: per secoli, nell'interpretazione della Bibbia, il termine «nuovo» fu usato contro il popolo ebraico: il nuovo patto fu compreso come opposizione al vecchio patto, il nuovo popolo di Dio fu compreso come sostituto del vecchio. Fino ad oggi la teologia cristiana, la predicazione e l'azione delle chiese sono state contrassegnate dal non aver prestato attenzione alla durevole elezione di Israele e dall'averlo condannato alla non esistenza. Così anche noi ci siamo resi colpevoli dell'eliminazione fisica del popolo d'Israele. Vogliamo perciò rivedere l'inscindibile connessione del Nuovo Testamento con l'Antico e imparare a capire il rapporto tra «vecchio» e «nuovo» a partire dalla promessa: come proclamazione, adempimento e convalida della promessa; «nuovo» non significa perciò sostituzione del «vecchio». Perciò noi neghiamo che il popolo d'Israele sia stato rigettato da Dio o superato dalla chiesa. 8. Convertendoci, cominciamo a scoprire che cosa Cristiani ed Ebrei confessano insieme. Entrambi confessiamo Dio creatore dei cieli e della terra e sappiamo che viviamo nella quotidianità del mondo come contrassegnati dallo stesso Dio con la benedizione di Aronne (Numeri 6,24-26). Confessiamo la comune speranza di un nuovo cielo e di una nuova terra e la potenza di questa speranza messianica per la testimonianza e l'azione di Cristiani ed Ebrei per la giustizia e la pace nel mondo.

Sull'importanza di una conversione dei cristiani nei confronti dell'ebraismo si sono espressi negli stessi anni il Sinodo regionale della chiesa evangelico - luterana della Baviera (1997) e il Sinodo delle Chiese valdesi e metodiste (1998).

Il 12 settembre 2011 Johannes Friedrich, vescovo evangelico della Baviera, nel Convegno *Bound to live together – Religioni e culture in dialogo*, promosso a München dalla Comunità di S. Egidio, così si è espresso sul tema *Cristiani ed Ebrei. Dal dialogo all'amicizia*:

«Dopo il 1945 nelle nostre chiese evangeliche vi è stato un cambiamento nel modo di intendere il rapporto con l'ebraismo. Di particolare importanza è stata la decisione del Sinodo Renano del 1980. Da allora molti cristiani (evangelici) si interrogano sulla possibilità che esistano due vie alla salvezza: una per gli ebrei ed una per i cristiani. Strettamente connessa a questa domanda ve ne è un'altra, che continua a scaldare gli animi: è ammessa la missione cristiana per la conversione degli ebrei? È possibile? È vietata? Ed, infine – ne parlerò meglio – Martin Lutero e gli ebrei.

Nel 1997 la Chiesa Regionale della Baviera è giunta ad istituire una commissione con il compito di occuparsi del rapporto tra cristiani ed ebrei. Nel Sinodo dell'autunno del 1998 venne poi rilasciata una dichiarazione fondamentale, che inizia con queste parole:

«La questione del rapporto tra cristiani ed ebrei ci conduce nel cuore della fede cristiana: la fede nel Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, che noi cristiani confessiamo come padre di Gesù Cristo, unisce cristiani ed ebrei. Non si tratta di una questione che giunge alla Chiesa dall'esterno, ma di una domanda di vita centrale per la Chiesa e la teologia. Siccome Gesù di Nazareth apparteneva al popolo ebraico ed era radicato nelle sue

tradizioni religiose, attraverso il loro confessare Gesù Cristo i cristiani acquistano un particolare rapporto con gli ebrei e la loro fede, che si distingue dal rapporto con le altre religioni».³⁵

Il Sinodo delle Chiese valdesi e metodiste (1998) sul tema dei *Rapporti con l'ebraismo* ha affermato:

«Nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale si è avviato e sviluppato in tutta l'ecumene cristiana un processo di revisione dei rapporti tra chiese ed ebraismo. La riflessione sulla Shoah ha in un primo tempo portato a riconoscere e confessare la corresponsabilità che, con la loro partecipazione diretta o la loro acquiescenza, i cristiani hanno avuto nella persecuzione e nello sterminio degli ebrei ad opera dei nazisti - sebbene vi siano stati cristiani che hanno cercato il dialogo e hanno agito a favore degli ebrei perseguitati. In seguito, si è presa coscienza del peso che il pregiudizio anti-ebraico ha avuto, attraverso i secoli e fino alla Shoah, nella teologia, nella predicazione, nella catechesi e nella prassi delle chiese cristiane.

Le colpe delle chiese durante la Shoah sono apparse legate a questo secolare «insegnamento del disprezzo», nel quale si può individuare una delle principali cause del moderno antisemitismo. La riflessione sulla Shoah ha così avviato un processo di denuncia e di superamento dei tratti anti-ebraici non solo della prassi, ma anche della teologia e dell'insegnamento cristiani.

Si è anche riscoperta quella che per secoli è stata una dimensione «perduta», anzi negata: il legame profondo che unisce cristianesimo ed ebraismo, non solo sul piano storico. Una maggiore considerazione del rapporto tra le due parti del canone cristiano, dell'ebraicità di Gesù e del disegno paolinico di Rm 9-11 hanno condotto a ripensare in modo nuovo il rapporto tra chiese ed ebraismo, anche riallacciandosi alla valorizzazione dell'Antico Testamento che ha caratterizzato il protestantesimo riformato.

Per secoli il cristianesimo ha definito ed etichettato l'ebraismo con un atteggiamento di contrapposizione polemica. L'ebraismo era così una realtà spesso misconosciuta, generalmente sconosciuta. Oggi le chiese avvertono l'esigenza di imparare a conoscere e riconoscere Israele anche a partire dalla coscienza che gli ebrei hanno di sé, in tutte le sue articolazioni, nei termini in cui gli stessi ebrei la definiscono (ad es. Dio, popolo, terra) e in tutta la sua articolata complessità, che traspare già dai molteplici riferimenti che il termine Israele può avere (il popolo eletto in senso teologico; lo stato ebraico in senso politico; il popolo che, religiosamente, si esprime nelle varie correnti e comunità che lo caratterizzano oggi in Israele e nella diaspora ecc.). Alle definizioni stereotipate e caricaturali (a cominciare dall'interpretazione schematica ed ideologica delle pagine critiche o polemiche del Nuovo Testamento) si è venuto sostituendo un interesse per la conoscenza dell'ebraismo e per il dialogo con gli ebrei e la loro tradizione. Si è presa coscienza del fatto che, alla luce della testimonianza biblica, il rapporto tra chiesa e Israele si colloca su un piano diverso da quello del rapporto con le altre religioni.

Il cammino intrapreso con la riflessione successiva alla Shoah è solo agli inizi. Esso appare come una vera e propria svolta, destinata ad incidere profondamente nella prassi e nella teologia. Se sono sufficientemente chiare le posizioni da cui è necessario prendere risolutamente le distanze,

³⁵ Il testo integrale della interessante relazione si può trovare in www.santegidio.org [München 2011].

appena abbozzate sono le formulazioni con cui esprimere in modo nuovo il rapporto tra chiesa e Israele. [...]».³⁶

Non si può non ricordare, nonostante la mancanza di ogni riferimento a ciò che le affermazioni in essa contenute comportano per la vita delle Chiese, il documento elaborato dalla Conferenza delle Chiese europee (KEK) e dal Consiglio delle Conferenze episcopali europee nel 1999, la *Charta Oecumenica*: il n.10 ha come titolo «Approfondire la comunione con l'ebraismo»:

«Una speciale comunione ci lega al popolo d'Israele, con il quale Dio ha stipulato una eterna alleanza. Sappiamo nella fede che le nostre sorelle ed i nostri fratelli ebrei “sono amati (da Dio), a causa dei Padri, perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili!” (Rm 11,28-29). [...]Noi deploriamo e condanniamo tutte le manifestazioni di antisemitismo, i “pogrom”, le persecuzioni. Per l'antigiudaismo in ambito cristiano chiediamo a Dio il perdono e alle nostre sorelle e ai nostri fratelli ebrei il dono della riconciliazione. È urgente e necessario far prendere coscienza, nell'annuncio e nell'insegnamento, nella dottrina e nella vita delle nostre Chiese, del profondo legame esistente tra la fede cristiana e l'ebraismo e sostenere la collaborazione tra cristiani ed ebrei».

Nell'agosto del 2002 negli Stati Uniti la *Consultation of the National Council of Synagogues* (NCS) e i *Delegates of the Bishops Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs* (BCEIA) hanno pubblicato un documento congiunto sul tema *Reflections on Covenant and Mission*. Questo organismo da più di 30 anni si riunisce due volte all'anno per discutere di problemi che concernono i rapporti ebraico-cristiani. A proposito di questo documento congiunto, il rabbino Gilbert Rosenthal, allora direttore esecutivo del Consiglio nazionale delle Sinagoghe ha dichiarato:

«Il comunicato congiunto cattolico-ebraico sulla missione costituisce una nuova tappa che rappresenta una nuova pagina nel rapporto spesso tormentato tra il popolo ebraico e la Chiesa cattolica romana. I due gruppi di fede sono convinti che noi non dovremmo fare dell'altro l'oggetto della missione per salvare gli uomini mediante la conversione. Anzi al contrario: noi crediamo che i due gruppi di fede sono amati da Dio e certi della Sua grazia. Il comunicato congiunto sulla missione ha espresso chiaramente un nuovo scopo, cioè la guarigione di un mondo malato e la necessità impellente di riparare i danni che noi uomini abbiamo causato alla creazione di Dio. Noi riteniamo di essere dei partners per portare la benedizione a tutta l'umanità perché questa è la volontà di Dio».³⁷

Le figure e i luoghi del dialogo

Forse la presentazione sommaria di alcuni documenti delle chiese cristiane potrebbe far apparire il dialogo cristiano-ebraico come un fatto anzitutto, o addirittura esclusivamente, istituzionale. In realtà, occorre sottolineare con forza, come precisa Amos Luzzatto, che «il

³⁶ Il testo del documento sinodale si può trovare in www.chiesavaldese.org

³⁷ Il comunicato comune si può trovare nel sito www.usccb.org nella sezione «Catholic-Jewish Documents And News Releases» (12 agosto 2002).

dialogo lo fanno gli uomini», ossia «persone con le loro esperienze storiche, psicologiche, che nel corso della vita hanno incontrato occasioni di crisi, talvolta di tensione con i loro stessi convincimenti, con tanti punti interrogativi a cui rispondere».³⁸

Infatti, il cammino percorso nel dialogo delle chiese con gli ebrei non sarebbe pensabile senza la presenza e l'azione di alcune figure che da pionieri si sono impegnati per renderlo possibile.

L'incontro con J. Isaac, da cui scaturì in Giovanni XXIII l'intuizione che il Concilio Vaticano II dovesse affrontare anche il problema del rapporto con gli ebrei, avvenne nel giugno del 1960, grazie ai contatti tra il segretario del papa, mons. Loris Capovilla, e Maria Vingiani, fondatrice del SAE (Segretariato Attività Ecumeniche). Nello stesso anno Giovanni XXIII affidava questo nodo del rapporto tra la Chiesa cattolica e il popolo ebraico al card. Agostino Bea, chiamandolo a presiedere il *Segretariato per la Promozione dell'Unità dei cristiani*. La *Pontificia Commissione per i rapporti religiosi con l'Ebraismo* fu istituita solo nel 1974 all'interno di quello che ora si chiama il *Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani*.

«A Milano, agli inizi degli anni Novanta – scrive G. Bottoni – Paolo De Benedetti, Ada Janes e io ci facemmo promotori di un piccolo gruppo che, con finalità esclusivamente pastorali, cercasse di favorire nelle comunità ecclesiali un doveroso processo di revisione della mentalità cristiana in rapporto all'ebraismo. Fin dagli inizi si fece in modo che il gruppo potesse avere una composizione interconfessionale: tra i primi vi aderirono il pastore luterano Holger Banse, il valdese Gioachino Pistone e il cattolico Renzo Fabris, che poi ci lasciò per la Gerusalemme celeste».³⁹

R. Fabris, primo presidente del SIDIC (Service International de Documentation Judéo-Chrétienne), di cui fu tra i fondatori (1971), fu definito dall'amico Paolo De Benedetti, senza timore di esagerazioni, «il nostro Jules Isaac».

Secondo Elena Bartolini, docente di Giudaismo, «gli inizi del dialogo fra cristiani ed ebrei in Italia si potrebbero simbolicamente raffigurare a partire da un *provvidenziale* – quanto casuale – incontro fra lo stesso Fabris e rav Elia Kopciowski, futuro rabbino capo a Milano, avvenuto durante un viaggio ...verso Israele nel luglio del 1958».⁴⁰

È di Fabris la prima intuizione circa l'importanza dell'istituzione di una giornata dedicata a richiamare continuamente la memoria della «realità vivificante dell'incontro tra le chiese e il popolo d'Israele» (1983, durante la Sessione di formazione ecumenica organizzata dal SAE).

Questa giornata sarà istituita dalla CEI nel settembre del 1989 e dal 1990 celebrata ogni anno il 17 gennaio come *Giornata per l'approfondimento e lo sviluppo del dialogo tra cattolici ed ebrei*. La CEI trovò sin da subito l'adesione dell'Assemblea Rabbinica Italiana, in quegli anni e per quasi tre decenni, presieduta da rav Giuseppe Laras. La data scelta, proprio alla vigilia della Settimana per l'unità dei cristiani (18-25 gennaio), non è certamente casuale perché

³⁸ A. LUZZATTO, «Attese ebraiche dal mondo cristiano», in P. STEFANI (ed.), *Ebrei e cristiani: duemila anni di storia. La sfida del dialogo* (Ecumenismo e dialogo), Paoline, Milano 2009, 283-296, qui 287.

³⁹ G. BOTTONI, «Nota introduttiva», in G. BOTTONI – L. NASON (edd.), *Secondo le Scritture*, 10-11.

⁴⁰ B. SALVARANI, *Renzo Fabris. Una vita per il dialogo cristiano – ebraico*, EMI, Bologna 2009, 69-70.

sottolinea in modo profetico che il cammino di unità tra i cristiani può nascere solo a partire da una riscoperta del loro legame intrinseco e vitale con l'ebraismo. Essi hanno, infatti, la necessità di un dialogo con Israele per riscoprire la loro stessa identità. Solo ponendosi in ascolto di Israele i cristiani possono capire il significato della sequela dell'ebreo Gesù, colui che ha confermato, insegnato con autorità e vissuto la *Tôrāh*, annunciandola alle genti, e ha interpretato e fatto comprendere il senso della sua vita alla luce delle Scritture di Israele.

L'amicizia fraterna e i rapporti con padre Bruno Hussar, fondatore, agli inizi degli anni '70, del *Villaggio della pace, Nevè Shalom – Waahat as-Salaam*, nel quale convivono ebrei, cristiani e musulmani, portò Renzo Fabris a promuovere l'associazione italiana degli Amici di Nevè Shalom – Waahat as-Salaam, sorta nel 1991, di cui divenne il primo presidente proprio negli ultimi mesi della sua vita. Successivamente l'Associazione italiana degli Amici di Nevè Shalom è stata a lungo presieduta dall'intellettuale ebreo Bruno Segre.

Altre figure meriterebbero di essere ricordate: da Paolo De Benedetti⁴¹, che nella sua singolare personalità ha dato origine ad un movimento caratterizzato da una «sapienza» a cui molti si sono ispirati e si ispirano, al pastore e teologo riformato svizzero Martin Cunz, al biblista gesuita Francesco Rossi De Gasperis e al volume che raccoglie alcuni dei suoi contributi più significativi,⁴² a padre Benedetto Calati, abate di Camaldoli, a Tommaso Federici, Paolo Sacchi, Pietro Rossano, Pier Francesco Fumagalli, Clemente Riva, Bruno Forte, Francesco Coccopalmerio, Gianantonio Borgonovo, Carmine Di Sante, Carlo Molari, Daniele Garrone, Gabriele Boccaccini, Massimo Giuliani, Elena Bartolini, Piero Stefani, Guido Bertagna e Lino Dan, entrambi promotori e organizzatori della *Lettura a due voci* del Centro Culturale S. Fedele, Matteo Ferrari, monaco di Camaldoli, Maria Cristina Bartolomei.

Si devono ricordare in modo particolare due figure il cui dialogo fraterno, a partire da Milano, ha avuto risonanze vaste e feconde in tutta l'Europa e nel mondo: rav Giuseppe Laras, rabbino capo di Milano dal 1980 al 2005, e il card. Carlo M. Martini, arcivescovo di Milano dal 1980 al 2002.

Alla figura del card. Martini, alla sua statura intellettuale, alla sua competenza biblica, ai suoi rapporti internazionali e al suo magistero si deve la crescita della diocesi di Milano come luogo particolarmente significativo del dialogo cristiano-ebraico. Lo documentano il rapporto costante e cordiale con l'allora rabbino capo di Milano rav Giuseppe Laras, la cui leale e tenace fiducia nel dialogo con il mondo cristiano deve essere certamente riconosciuta, oltre che i suoi interventi molti dei quali sono raccolti nei volumi *Israele, radice santa*⁴³ e *Verso Gerusalemme*⁴⁴. Gli anni di presidenza del card. Martini della Conferenza Episcopale Europea (CEE) hanno contribuito enormemente alla sensibilizzazione degli episcopati cattolici circa l'importanza del dialogo ebraico-cristiano. Il card. Martini si mosse d'intesa

⁴¹ P. DE BENEDETTI, *Se così si può dire...Variazioni sull'ebraismo vivente*, Prefazione del card. C.M. Martini, a cura di F. Ballabio e G. Pistone, (Cristiani ed ebrei 4), EDB, Bologna 2013.

⁴² F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997.

⁴³ C.M. MARTINI, *Israele, radice santa*, Centro Ambrosiano - Vita e Pensiero, Milano 1993.

⁴⁴ C.M. MARTINI, *Verso Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2002.

con alcune altre importanti figure del mondo cattolico, altrettanto sensibili su questo tema, quali il card. Roger Etchegaray, il card. Edward Cassidy e il card. Walter Kasper.

Rav Giuseppe Laras, miracolosamente scampato da bambino alla deportazione nazista, che gli sottrasse per sempre la madre e la nonna materna, è in Italia e in Europa una delle maggiori autorità rabbiniche oltre che un insigne intellettuale, noto e stimato sia in America che in Israele. Già durante gli anni del suo rabbinato livornese, rav Laras si spese in modo profondo e convinto per il dialogo tra ebrei e cristiani, in sinergia con l'allora vescovo di Livorno mons. Ablondi, che tanto si adoperò da parte cattolica a tal fine. L'incontro di rav Laras a Milano con il card. Martini, ha avviato e consolidato forme e prospettive di dialogo tra ebrei e cristiani che trovano, per disponibilità, spessore e serietà, realtà affini solo in alcuni qualificati ambienti nord-americani, londinesi e parigini.

Non è certamente casuale che a Milano, oltre che a Roma, si siano svolti i due sinodi che hanno preso in seria considerazione e tracciato un percorso al dialogo cristiano-ebraico. Se a Roma si è fatto sentire l'influsso delle personalità di mons. Riva e di mons. Rossano, a Milano è stata certamente decisiva la presenza del card. Martini perché nel testo del 47° Sinodo entrasse, nel capitolo concernente l'ecumenismo e il dialogo, una parte su «la coscienza cristiana della relazione con il popolo ebraico»:

Non si possono poi dimenticare i gesti e i discorsi di Giovanni Paolo II: la sua visita a Oswiecim-Brzezinka, al campo di sterminio di Auschwitz e Birkenau (1979), il suo incontro a Mainz con i rappresentanti dell'ebraismo tedesco (1980), la sua visita e il suo discorso nel Tempio Maggiore di Roma (1986), il suo incontro in Polonia con i pochi ebrei superstiti della comunità sterminata dai nazisti (1987), il suo ingresso nel recinto dell'*Umschlagplatz* a Varsavia, da dove partirono i vagoni piombati (1999), la richiesta di perdono (Roma, S. Pietro-2000) e il gesto al Muro occidentale (2000) già ricordato.

*Il difficile e coraggioso cammino degli ebrei verso il dialogo con i cristiani*⁴⁵

Era molto difficile per gli ebrei, dopo secoli di storia pesantemente e drammaticamente segnati dall'atteggiamento antiggiudaico dei cristiani, un atteggiamento che è certamente tra le cause dell'antisemitismo che è sfociato nella *Shoah*, dare origine ad una nuova comprensione del cristianesimo e muovere i loro passi verso un rapporto nuovo con i cristiani.⁴⁶

«È difficile non riconoscere che le radici dell'antigiudaismo, che ha caratterizzato profondamente la tradizione cristiana, si trovano in alcuni testi del Nuovo Testamento⁴⁷. Si tratta, in concreto, di precisare in quali casi l'antigiudaismo è un dato interno al testo e in quali casi invece esso è “un effetto perverso della sua lettura”».⁴⁸

⁴⁵ Ringrazio l'amico dott. Vittorio Robiati Bendaud che mi ha aiutato nella stesura di questa parte.

⁴⁶ Cf P. STEFANI, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, (Storia e Società), Editori Laterza, Roma – Bari 2004.

⁴⁷ Sulla distinzione tra Nuovo Testamento e scritti neotestamentari e sulla differenza tra gli scritti neotestamentari, considerati ciascuno per sé, e la tradizione teologica cristiana successiva si trovano importanti riflessioni metodologiche in M. PESCE, «Antigiudaismo nel Nuovo Testamento e nella sua utilizzazione. Riflessioni metodologiche», in *Annali di Storia dell'esegesi* 14/1 (1997) 11-38.

⁴⁸ D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres*, Paris – Genève 1999, 205.

«È indiscutibile, e oggi non viene più contestato da nessuno, che nel Nuovo Testamento vi siano affermazioni anti giudaiche». ⁴⁹ Una corretta interpretazione di queste affermazioni deve però necessariamente tenere presente la complessa situazione storica in cui sono nati gli scritti del Nuovo Testamento. ⁵⁰

È difficile negare la terribile storia degli effetti di questi e di altri testi del Nuovo Testamento. L'antigiudaismo cristiano trova in essi le sue radici che hanno iniziato a svilupparsi nel II secolo e che, dopo che il cristianesimo contrasse un forte legame con il potere politico agli inizi del IV secolo, sono andate crescendo fino all'epoca moderna.

Anche l'ultimo documento della Pontificia Commissione Biblica, con prefazione dell'allora card. J. Ratzinger, dopo aver affermato, a conclusione del capitolo su «Gli ebrei nel Nuovo Testamento», che «un vero anti giudaismo...non esiste in alcun testo del Nuovo Testamento ed è incompatibile con l'insegnamento che esso contiene», non può fare a meno di riconoscere che «molti di questi passi si prestano a servire da pretesto all'antigiudaismo» e che «sono stati effettivamente utilizzati in questo senso». ⁵¹

E. Wiesel ha scritto: «Il cristiano che riflette sa che ad Auschwitz non è morto il popolo ebraico, ma il cristianesimo». ⁵² Si chiede Rolf Rendtorff, che è stato uno dei grandi studiosi cristiani delle Scritture ebraiche: «Che cosa ha a che fare il cristianesimo con Auschwitz? Sono convinto che una delle più importanti prese di coscienza di molti cristiani negli scorsi decenni, forse in assoluto la più importante, sia stata riconoscere che il cristianesimo è tra i corresponsabili e complici di Auschwitz». ⁵³

È certamente un'espressione che vuole essere sanamente provocatoria. Con non minore forza si esprime un altro grande biblista, Erich Zenger: «Se c'è un caso in cui la riflessione teologica è autorizzata a parlare di peccati strutturali, di coinvolgimento nella colpa, di "peccato originale", è senz'altro quello che riguarda la cecità che purtroppo hanno dimostrato una teologia ed una chiesa che per secoli hanno ignorato, disprezzato e violato la dignità del popolo ebraico». ⁵⁴

Con una percezione profonda e con una lucida immediatezza che fa riflettere chi è disponibile all'ascolto, anche quando può suscitare positive crisi di coscienza, E. Fackenheim, filosofo e rabbino riformato, ha scritto:

«[...] le leggi di Norimberga tolsero agli ebrei ogni scelta. Al contrario, agli "ariani", esse diedero una scelta, una scelta che prima di allora non era mai esistita: essi potevano accettare o rifiutare la designazione di "ariano". Se le Chiese della Germania – o anche

⁴⁹ R. RENDTORFF, *Cristiani ed Ebrei oggi. Nuove consapevolezza e nuovi compiti*, (Piccola biblioteca teologica 49), Claudiana, Torino 1999, 108 (titolo originale: *Christen und Juden heute. Neue Einsichten und neue Aufgaben*, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1998).

⁵⁰ Cf L. NASON, «Punti fermi (o quasi)», 279-284. È ciò che cerca di fare l'ultimo documento della Pontificia Commissione Biblica *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture...*, soffermandosi sui singoli scritti del Nuovo Testamento, cf nn.66-83.

⁵¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture...*, n.87.

⁵² R. MCAFEE BROWN, *Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit* (ed. originale americana 1983), 1990, 184.

⁵³ R. RENDTORFF, *Cristiani ed Ebrei oggi. Nuove consapevolezza e nuovi compiti*, 105.

⁵⁴ E. ZENGER, *Il Primo Testamento. La Bibbia ebraica e i Cristiani*, Queriniana, Brescia 1997, 59 (titolo originale: *Das Ernste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1991, 1992²).

del mondo – avessero accolto le leggi di Norimberga con il più radicale grido di battaglia dei “soldati di Cristo”: “Ora noi tutti siamo ebrei” – cioè con il più radicale dei rifiuti possibili – il Terzo Reich sarebbe crollato e la fede cristiana ora sarebbe molto più solida, rispettata e più universale che mai. Ma le Chiese cristiane non riconobbero il tempo della loro chiamata, un *kairós* unico nella loro storia. E accettando, se non addirittura tollerando tacitamente, la loro designazione di “ariani”, i cristiani, pur non intenzionalmente, finirono con l’abbandonare i “non ariani” alla loro sorte. Si resta profondamente turbati dall’insidiosità dell’attacco nazista al cristianesimo, forse il più profondo dei molti, e non resta che rimpiangere quel *kairós* che fu mancato. Come possono i cristiani del dopo Olocausto affrontare questo tema?».⁵⁵

La risposta offerta con forza da Fackenheim coinvolge, in relazione al *tiqqùn* cristiano, anche l’ebraismo. Scrive Fackenheim:

«Per i cristiani, la prima priorità può essere un’autocoscienza teologica. Per gli ebrei è, e dopo Auschwitz deve essere, semplicemente la sicurezza per i loro figli. Nel conseguimento di questo obiettivo, gli ebrei cercano – sono *moralmente obbligati* a cercare – l’indipendenza dalla carità di altri popoli. [...] A meno di non incorrere in un pervertimento teologico o antropologico, il Sionismo – l’impegno nella sicurezza e nella genuina sovranità dello Stato di Israele – non è negoziabile.

[...] Ma il Sionismo, così come appena definito, deve esser un impegno anche cristiano dopo Auschwitz. Non meno che gli ebrei stessi, anche i cristiani devono desiderare l’esistenza ebraica indipendente. A difesa dei loro interlocutori, essi devono desiderare l’indipendenza dalla carità-in-generale. A difesa della loro stessa cristianità, essi devono desiderarla a partire dalla carità cristiana in particolare. Il cristiano post-Olocausto deve pentirsi del peccato cristiano di sostituzionismo. Chiediamoci: come può *essere certo* che il proprio pentimento sia genuino e completo? C’è solo una risposta: ne è certo solo se appoggia fermamente e inequivocabilmente la ricerca ebraica dell’indipendenza, non solo dal potere dei suoi nemici, ma anche da quello degli amici cristiani. Senza Sionismo, cristiano o ebraico che sia, lo Spirito Santo non può abitare nel dialogo tra ebrei e cristiani».⁵⁶

Sulla comprensione, in particolare, di quest’ultima frase, così riflette rav Giuseppe Laras:

«In tale prospettiva, credo sia utile ancora una volta valutare con molta attenzione (e grande gratitudine), ad esempio, l’operato pionieristico del cardinale Carlo Maria Martini che, di intesa con l’amico prof. Shemaryahu Talmon –all’epoca tra i direttori dell’Università Ebraica di Gerusalemme-, volle e ottenne in quanto rettore del *Pontificio Istituto Biblico*, una collaborazione tra il prestigioso ateneo gesuitico e l’Università

⁵⁵ E. FACKENHEIM, *Tiqqun. Riparare il mondo. I fondamenti del pensiero ebraico dopo la Shoah*, a cura di M. Giuliani e M. Doni, Medusa Edizioni, Milano 2010, 297. Questi testi sono citati da G. LARAS, «Ricordati dei giorni del mondo». Vol.2. *Storia del pensiero ebraico dall’Illuminismo all’età contemporanea*, EDB. Bologna 2014, 291-293.

⁵⁶ ID., *Tiqqun. Riparare il mondo*, 241.

Ebraica, istituzione voluta e fondata dal Sionismo. Anche questo insegnamento di Martini dà a pensare e sarebbe da raccogliersi e approfondirsi da parte cristiana».⁵⁷

Il dialogo ha assunto tra ebrei e cristiani durante i decenni trascorsi forme molto varie. Esempi di impegno nel dialogo ebraico-cristiano sono stati quelli offerti da alcuni rabbini americani come Leon Klenicki, Michael Signer e Samuel Sandmel, a cui si deve l'originale già citata *Proposta di dichiarazione: «La Sinagoga e il popolo cristiano»*.⁵⁸

Più recentemente (2000), un gruppo di intellettuali ebrei americani, tra cui il rabbino Michael Signer, ha formulato nel documento *Dabru Emet* [«Parlate con sincerità» cf Zc 8,16 ed Ef 4,25], sottoscritto a titolo personale, alcune significative considerazioni riguardo ai cristiani.⁵⁹ Riconoscendo che il cristianesimo negli ultimi decenni ha radicalmente abbandonato i suoi pregiudizi antiebraici, *Dabru Emet* ha riassunto in otto brevi tesi un punto di vista ebraico sui cristiani e sulle relazioni con loro:

«Negli anni recenti v'è stato un cambiamento drammatico e senza precedenti nelle relazioni ebraico-cristiane. Durante l'esilio del popolo ebraico, lungo quasi due millenni, il giudaismo è stato caratterizzato da parte cristiana prevalentemente come una religione decaduta o, nel migliore dei casi, come una religione che doveva preparare la via al cristianesimo ed essere da esso completata. Tuttavia, nei decenni che hanno seguito l'Olocausto, l'atteggiamento cristiano è cambiato drasticamente. Un numero sempre crescente di istituzioni e organismi ecclesiali, sia cattolici che protestanti, hanno pubblicamente manifestato il loro rimorso per l'insegnamento e la prassi anti-ebraica del cristianesimo. Inoltre, in tali pronunciamenti si trova chiaramente detto che l'insegnamento e la predicazione cristiana possono e devono essere riformate in modo da riconoscere la permanente alleanza di Dio con il popolo ebraico e celebrare il contributo del giudaismo alla civilizzazione mondiale e alla stessa fede cristiana.

Noi crediamo che questi cambiamenti meritino una risposta meditata da parte ebraica. Parlando solo per noi stessi - siamo un gruppo di studiosi ebrei appartenenti a diverse denominazioni - crediamo sia tempo per gli ebrei di meglio conoscere gli sforzi fatti dai cristiani per onorare il giudaismo. E crediamo sia tempo per gli ebrei di riflettere su cosa il giudaismo possa dire ora a riguardo del cristianesimo. Come primo passo,

⁵⁷ G. LARAS, «Introduzione» in E. KORN, *Ripensare il cristianesimo. Punti di vista rabbinici e prospettive possibili*, con *Introduzione* di G. LARAS, traduzione dall'inglese di L. Nason e Vittorio Robiati Bendaud, (Cristiani ed ebrei 7), EDB, Bologna 2014 (originale inglese: 2012), 20.

⁵⁸ Cf. S.M. KATUNARICH, *Lo spirito del dialogo ebraico-cristiano in Samuel Sandmel*, Marzorati, Milano 1982. Il testo originale si trova in S. SANDMEL, *We Jews and You Christians: an inquiry into attitudes*, Lippincott, Philadelphia - New York 1967, 144-146.

⁵⁹ Il testo del documento si può trovare in G. BOTTONI - L. NASON (edd.), *Secondo le Scritture*, 321-327 e sul sito www.nostreradici.it. La traduzione citata sopra è di Massimo Giuliani. Gli estensori del documento sono Tikva Frymer-Kensky (University of Chicago), Peter W. Ochs (University of Virginia), David Novak (University of Toronto), Michael A. Singer (University of Notre Dame). Hanno firmato il documento docenti e rabbini, in prevalenza americani, appartenenti al giudaismo riformato, conservativo, ricostruzionista e ortodosso. Tra le altre, vi sono le firme di David Blumenthal (Emory University), Eugene B. Borowitz e Norman Cohen (Hebrew Union College, NY), Elliot Dorff (University of Judaism in Los Angeles), Albert H. Friedlander (Leo Baeck College of London), Neil Gilman (Jewish Theological Seminary), Irving Greenberg (US Holocaust Memorial Museum), Susannah Heschel (Dartmouth College), Leon Klenicki (Anti-Defamation League), Ronald Kronish (Interreligious Coordinating Council in Israel), Paul Mendes-Flohr (Hebrew University of Jerusalem), Hilary Putnam (Harvard University), Norbert Samuelson (Arizona State University), David Sandmel (Institute for Christian and Jewish Studies), Marc Saperstein (George Washington University), Elliot Wolfson (New York University).

intendiamo offrire otto brevi dichiarazioni su come ebrei e cristiani possano relazionarsi gli uni con gli altri.

1. *Ebrei e cristiani rendono culto allo stesso Dio.* Prima dell'avvento del cristianesimo, gli ebrei erano i soli adoratori del Dio di Israele. Ma anche i cristiani adorano il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Creatore del cielo e della terra. Il culto cristiano non è una scelta religiosa praticabile per gli ebrei, e tuttavia, in quanto teologi ebrei, ci rallegriamo che, attraverso il cristianesimo, centinaia di milioni di persone siano entrate in relazione con il Dio di Israele.

2. *Ebrei e cristiani considerano autorevole lo stesso libro: la Bibbia (che gli ebrei chiamano Tanakh e i cristiani Antico Testamento).* Volgendosi ad esso per ispirazione religiosa, arricchimento spirituale e formazione comunitaria, le due fedi apprendono insegnamenti simili: è Dio che ha creato e sostiene l'universo; Dio ha stabilito un'alleanza con il popolo d'Israele; la parola rivelata da Dio guida Israele a una vita di giustizia; alla fine Dio redimerà Israele e il mondo intero. Tuttavia, ebrei e cristiani interpretano la Bibbia in modo diverso su molti punti. Tali differenze devono sempre essere rispettate.

3. *I cristiani possono rispettare la legittima rivendicazione del popolo ebraico a vivere nella terra d'Israele.* Per gli ebrei, il più importante evento dopo l'Olocausto è stata la rifondazione di uno stato ebraico nella terra promessa. Come membri di una religione radicata nella Bibbia, i cristiani apprezzano che la terra d'Israele sia stata promessa - e data - agli ebrei come il centro fisico dell'alleanza tra questi e Dio. Molti cristiani sostengono lo stato d'Israele per ragioni molto più profonde della mera politica. In quanto ebrei, accogliamo con gioia questo sostegno. E al contempo riconosciamo che la tradizione ebraica fa obbligo di praticare la giustizia per tutti i non ebrei che risiedono in uno stato ebraico.

4. *Ebrei e cristiani accettano i principi morali della Torà.* Al centro dei principi morali della Torà stanno la santità e la dignità inalienabili di ogni essere umano. Tutti noi siamo stati creati ad immagine di Dio. L'enfasi su tale valore morale comune può essere la base per una migliore relazione tra le nostre due comunità. E può costituire anche la base di un'efficace testimonianza per il resto dell'umanità....

5. *Il nazismo non fu un fenomeno cristiano.* Senza la lunga storia dell'antigiudaismo cristiano e della violenza cristiana contro gli ebrei, l'ideologia nazista non avrebbe potuto attecchire né essere portata alle sue conseguenze. Troppi cristiani hanno partecipato alle atrocità naziste contro gli ebrei, o vi hanno simpatizzato. Altri cristiani non hanno protestato a sufficienza contro tali atrocità. Tuttavia, in se stesso, il nazismo non fu un prodotto inevitabile del cristianesimo.... È con gratitudine che riconosciamo quei cristiani che hanno messo a rischio o hanno sacrificato la loro vita per salvare ebrei durante il regime nazista...Plaudiamo a quei cristiani che rifiutano l'insegnamento del disprezzo e non li riteniamo colpevoli per i peccati commessi dai loro padri.

6. *La differenza umanamente irrinconciliabile tra ebrei e cristiani non sarà superata fino al giorno in cui Dio vorrà redimere il mondo intero, come promesso nella Scrittura.* I cristiani conoscono e servono Dio attraverso Gesù Cristo e la tradizione cristiana. Gli ebrei conoscono e servono Dio attraverso la Torà e la tradizione ebraica. Tale differenza non sarà superata da una comunità insistendo che essa ha interpretato la Scrittura in modo più accurato dell'altra, né esercitando un potere politico sull'altra. Gli ebrei possono rispettare la fedeltà dei cristiani alla loro rivelazione esattamente come

noi ci aspettiamo che i cristiani rispettino la nostra fedeltà alla nostra rivelazione. Né un ebreo né un cristiano dovrebbe subire pressione alcuna per accettare l'insegnamento della comunità cui non appartiene.

7. *Una nuova relazione tra ebrei e cristiani non indebolirà la pratica ebraica.* Una migliore relazione non accelererà l'assimilazione culturale e religiosa che, a ragione, molti ebrei temono...

8. *Ebrei e cristiani devono lavorare insieme per la giustizia e la pace.* Ciascuno a suo proprio modo, ebrei e cristiani riconoscono la condizione irredenta del mondo, condizione che si riflette nella persistenza di persecuzioni, povertà, miseria e degradazione umana. Sebbene giustizia e pace siano da ultimo nelle mani di Dio, i nostri sforzi congiunti, insieme a quelli delle altre comunità religiose, contribuiranno a realizzare il regno di Dio al quale tutti noi aneliamo con speranza. Separatamente e insieme dobbiamo lavorare per portare giustizia e pace nel nostro mondo. In quest'impegno siamo guidati dalla visione dei profeti di Israele....».

È di facile comprensione che i rabbini favorevoli al dialogo con i cristiani abbiano spesso incontrato - e incontrino - critiche e opposizioni da parte di alcuni loro colleghi o di gruppi in seno alle loro comunità. Questo è più evidente all'interno del mondo ebraico ortodosso, che è quello maggioritario in Europa e in Israele e che tuttavia ha relazioni diplomatiche con la Santa Sede da parte di rappresentanti del Grande Rabbinate israeliano. In Italia lo stesso rav Laras ha ricevuto critiche interne a tale proposito; in America non pochi rabbini ortodossi disponibili al dialogo hanno avuto problemi analoghi. Tuttavia, in Europa i rabbini ortodossi René Shemuel Sirat (emerito rabbino capo di Francia), sir Jonathan Sachs (emerito rabbino capo di Inghilterra e del Commonwealth), Pinchas Toledano (rabbino di Amsterdam e decisore rituale dei Sefarditi d'Inghilterra), Ephraim Mirvis (rabbino capo di Inghilterra e del Commonwealth), Elio Toaff (emerito rabbino capo di Roma), Giuseppe Laras (emerito presidente dei rabbini italiani) e altri si sono sempre dichiaratamente adoperati per il dialogo. In America, il pensatore ebreo, che più si spese per il dialogo durante gli anni del Concilio, fu Avraham Joshua Heschel. Successivamente, sino ai giorni nostri, il rabbino ortodosso e filosofo Yitz Irving Greenberg, allievo di rav Joseph Dov Soloveitchick, è colui che maggiormente ha riflettuto sulle ragioni, sui fondamenti teologici e sulle prospettive del dialogo ebraico-cristiano. Con lui ricordiamo rav Eugene Korn e il rabbino capo di Efrat (Israele) e presidente di numerose Accademie rabbiniche, rav Shelomoh Riskin. In Israele, vanno ricordati il rabbino capo di Haifa, rav Shear Yashuv ha-Cohen, come pure, seppur con prospettive ed entusiasmo differenti, il rabbino capo di Tel Aviv, già rabbino capo ashkenazita di Israele, rav Israel Meir Lau. Una menzione è da riservarsi all'insigne rabbino ortodosso americano, successivamente emigrato in Israele, anch'egli allievo di rav J. Soloveitchick, rav David Hartmann, recentemente scomparso. Fondamentale, infine, è stata l'opera alacre e sapiente del rabbino David Rosen che ha coordinato e coordina i rapporti tra il Rabbinate israeliano e il Vaticano.

Da parte ebraica, ritengo importante segnalare due realtà significative, di alto livello, volte a promuovere e ad approfondire il dialogo con i cristiani e i suoi contenuti. In primo luogo ricordo lo *Herbert D. Katz Center for Advanced Judaic Studies* di Philadelphia, espressione della *Pennsylvania University*, diretto dal prof. Steven Weitzman e coordinato dal prof.

Arthur Kiron, aperto a studiosi ebrei, cristiani e musulmani. È significativo che tra gli accademici, ad esempio, figurino un diacono della Chiesa greco ortodossa. Ricordo poi le attività importanti e decisamente all'avanguardia dell'israelo-americano *Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation*, fondato e presieduto da Rav Shelomoh Riskin e diretto da Rav Eugene Korn, con sede in Israele.

Non posso non citare almeno un brano tratto dal volume di Irving Greenberg, *For the Sake of Heaven and Earth*, la cui lettura mi ha affascinato:

«[Il mio saggio] “Alleanze di Redenzione” ha utilizzato la grammatica dell'alleanza biblica per dimostrare la logica della coesistenza di giudaismo e cristianesimo come “partner religions”. La fondamentale e universale affermazione biblica è che Dio vuole che la creazione (il mondo come è ora) sia redenta. Nel suo amore per l'umanità, Dio si auto-limita e chiama gli uomini ad essere suoi partners nel processo del *tikun olam*. [...] Questa è l'alleanza universale con tutta l'umanità, chiamata biblicamente l'alleanza di Noè. Questa alleanza non è mai stata soppiantata. Ogni religione che accetta i valori [espressi dai precetti noachici] e il loro scopo [la difesa della vita, specialmente della vita umana con la sua fondamentale dignità] deriva la sua legittimità, il suo accesso diretto a Dio e la sua relazione di collaborazione con la Divinità da questa alleanza aperta a ogni persona, per sempre. L'alleanza abramitica/sinaitica di Israele è un'altra particolare alleanza che la sapienza e l'amore di Dio aggiunge per eliminare il rischio di un potere politico e spirituale completamente centralizzato. [...] Sebbene le alleanze particolari siano destinate a servire come modelli e come sorgenti di benedizione per tutta l'umanità, tali alleanze provocano altri rischi...e la perdita di solidarietà e di responsabilità nei confronti di tutta l'umanità. Perciò, le alleanze particolari hanno la necessità di essere corrette e interiormente rinnovate dall'incontro con altre alleanze particolari e da un contatto continuo con l'umanità aperto quanto l'alleanza universale. Secondo me, il cristianesimo stesso è una delle particolari alleanze che Dio ha voluto allo scopo di impegnare sempre più gli uomini nel processo del *tikun olam*. [...] Il cristianesimo è stato voluto come parte del progetto di Dio di portare la visione della redenzione e la via dell'alleanza in modo più esteso all'attenzione dell'umanità. [...] Perciò, ebrei e cristiani devono giungere a riconoscere che ciascuno di essi ha bisogno dell'impegno dell'altro e quello degli altri per realizzare le loro più profonde speranze».⁶⁰

La teologa cattolica Mary Boys, che ha scritto una riflessione tra quelle che si trovano come postfazione a più voci a questo volume, così si esprime:

«La coraggiosa e raffinata visione di Irving Greenberg...[è] un grandioso contributo per re-immaginare il rapporto tra giudaismo e cristianesimo...La mia reazione al suo lavoro è

⁶⁰ I. GREENBERG, *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, PA 5764 – 2004, 43-45.

di ammirazione e di gratitudine: ammirazione per la larghezza di vedute e la profondità del suo pensiero e gratitudine per la sua ampia comprensione del cristianesimo». ⁶¹

Una linea di pensiero certamente convergente con quella di rav Greenberg emerge dalle seguenti parole di rav Giuseppe Laras:

«Il riportare la Bibbia a fondamento della cultura e della vita pratica è un possibile impegno religioso, dalla fecondità straordinaria, condivisibile tra ebrei e cristiani: un impegno di cui si avverte l'urgenza impellente e drammatica in questi anni di crisi, di confusione e di mediocrità. Tale contributo religioso congiunto di ebrei e cristiani per secoli è stato negato al mondo, risultando sinora ampiamente inedito: il fatto soltanto che oggi sia pensabile e forse progressivamente, pur tra mille difficoltà e disincanti, realizzabile è una speranza carica di frutti buoni. In tale senso il *Dialogo* è un dovere religioso dovuto a noi stessi e ancor più dovuto alle prossime generazioni, che, pur gravate dalle sfide che occorreranno loro, potranno forse ereditare un passato meno oscuro di quello da noi ereditato. E, forse, tale Dialogo, nella storia sacra di ebraismo e cristianesimo avrà lo scopo religioso, oltreché di sanare molte ferite, anche di contribuire a redimere il passato. [...] Per tutti questi motivi, il *Dialogo* ebraico-cristiano è anzitutto un impegno religioso, e, proprio perché genuinamente tale, anche culturale e etico. Il *Dialogo* è dunque un'impresa religiosa da compiersi *le-shem Shamàym*, in nome del Cielo. Come tale, il suo premio è eterno e il suo impegno è destinato provvidenzialmente a perdurare, nella convinzione che, pur esposto a erosione e consunzione, permarrà in essere. Circa il *Dialogo* ebraico-cristiano valga allora l'affermazione del *Tratto di Avòth* per cui un amore che ha per destinatario un oggetto eterno resisterà alle avversità e al tempo, mentre l'amore che ha per destinatario un oggetto transeunte verrà meno con lo scomparsa di tale oggetto:

“Qualunque amore che sia dipendente da una cosa materiale cessa con il venir meno della cosa; mentre se non è legato a una cosa materiale non viene meno mai. Quale sarebbe un esempio del primo genere di amore? Quello di ‘Amnòn per Tamàr. Quale del secondo genere? Quello di David per Yonathàn”». ⁶²

Se è certamente vero che il «dialogo lo fanno gli uomini», è altrettanto vero che alcune figure, con le loro intuizioni originali e con la loro passione per il dialogo, hanno dato vita a esperienze, a incontri e, soprattutto, ad una ricerca condivisa che ha trovato diverse forme di espressione. Perciò accanto alle figure è importante ricordare i «luoghi» in cui il dialogo cristiano-ebraico ha potuto trovare uno spazio per essere concretamente vissuto e per crescere. Si deve peraltro riconoscere che questi ambienti, in cui la riflessione si è sviluppata

⁶¹ M.C. BOYS, «The Bold and Gracious Vision of Irving Greenberg», in I. GREENBERG, *For the Sake of Heaven and Earth*, 259-262. La teologa, docente presso lo Union Theological Seminary in New York, ha pubblicato un volume che, come quello di Irving Greenberg, merita di essere tradotto in italiano: M.C. BOYS, *Has God Only One Blessing? Judaism as a Source of Christian Self-Understanding* (Stimulus Foundation), Paulist Press, New York NY – Mahwah NJ 2000.

⁶² *Avòth* V,17. G. LARAS, «Introduzione» in E. KORN, *Ripensare il cristianesimo. Punti di vista rabbinici e prospettive possibili*, 25-27.

e approfondita, hanno avuto e per tanti aspetti continuano ad avere un carattere *borderline* perché il dialogo cristiano-ebraico, con la novità di approccio e di linguaggio che esso comporta, fa tuttora fatica ad essere recepito nella base delle chiese e negli stessi pastori.

Le *Amicizie ebraico-cristiane* sono sorte come libere associazioni di persone che intendono promuovere e approfondire la conoscenza e l'amicizia tra ebrei e cristiani, nel riconoscimento e nel rispetto della loro diversa identità e nella rinuncia a qualsiasi forma di proselitismo. La prima associazione fondata in Italia è quella di Firenze, che è anche una delle prime nate in Europa (1950): essa nasce in seguito a un incontro di Giorgio La Pira con Jules Isaac. Il primo gruppo di *Amitié judéo-chrétienne* [Amicizia ebraico-cristiana] si era costituito a Lione nei primi mesi del 1947 e nel 1948 era uscita la pubblicazione di *Jésus et Israël* da parte di J. Isaac.⁶³ L'Amicizia ebraico-cristiana francese, certamente tra le più creative e qualificate d'Europa, edita l'importante rivista *Sens* con contributi interessanti e con un'attenta documentazione⁶⁴.

L'Amicizia ebraico-cristiana di Firenze è rimasta l'unica fino agli anni ottanta, poi ne è sorta una seconda a Roma (1982) seguita da una terza ad Ancona. In seguito questa associazione è nata a Torino (1986), poi a Ferrara e a Napoli (1987), e, più recentemente, a Cuneo, a Mondovì e nell'alto Garda. Dal 1988 le Amicizie si sono riunite nella Federazione che è affiliata all'ICCJ (International Council of Christians and Jews) che comprende trentotto associazioni di trentadue nazioni diverse (in genere, un'associazione per nazione, tranne l'Australia che ne ha cinque e la Gran Bretagna con due)⁶⁵.

Il *SIDIC* (Service International de Documentation Judéo-Chrétienne) è un'associazione e, nello stesso tempo, un centro di studi e di documentazione, affidato in modo particolare alle cure della *Congregazione di Nostra Signora di Sion*.

È stato fondato nel 1965 a Roma, su richiesta di un gruppo di esperti e di padri del Concilio Vaticano II, per dare seguito alla dichiarazione conciliare *Nostra aetate* sull'atteggiamento della chiesa nei confronti delle religioni non cristiane.

Le sorelle e i fratelli della *Congregazione di Nostra Signora di Sion* sono chiamati a testimoniare la fedeltà di Dio alle promesse che nel suo amore ha fatto al popolo ebraico, la cui elezione non è mai stata revocata. A questa Congregazione appartiene la prestigiosa figura di Pierre Lenhardt, uno dei pochi cristiani che, avendo studiato *Talmud* all'Università Ebraica di Gerusalemme, possiede un'ampia e profonda conoscenza delle fonti ebraiche. A Gerusalemme ha fondato il Centro Cristiano di Studi Ebraici, il *Ratisbonne*, dove ha insegnato per molti anni e dove ha svolto il ruolo di Direttore Accademico, così come è stato tra i docenti dell'École Biblique. La traumatica e improvvisa chiusura del Centro Ratisbonne, decisa dal Vaticano, resta ancora, almeno in parte, misteriosa nelle cause che l'hanno provocata e ha privato le chiese cristiane dell'unico istituto accademico, promosso da cristiani, ma in cui insegnavano anche docenti ebrei, che potesse porle in un contatto serio e prolungato con la tradizione ebraica.

⁶³ J. ISAAC, *Gesù e Israele*, Marietti, Genova 2001 (prima edizione italiana: Nardini, Firenze 1986; edizione originale: *Jésus et Israël*, Fasquelle, Paris 1948, 1959²).

⁶⁴ Per una conoscenza di questa rivista si veda il sito www.ajcf.fr

⁶⁵ Cf il sito www.iccj.org

Scrivono Raniero Fontana nella presentazione assai felice alle pagine in cui Pierre Lenhardt racconta il suo percorso esistenziale:

«L'ebraismo, che Pierre Lenhardt conosce a fondo, è indispensabile alla sua vita cristiana. Gli ebrei che lo conoscono, e sono tanti, riconoscono spesso e volentieri il suo essere assolutamente pulito (*naqi*) da intenzioni nascoste o da interessi estranei a una personale ricerca della verità. Non è casuale la sua insistenza in questi ultimi anni sulla ricerca della verità come dovere religioso (*baqqashat ha-'emet ke-chovah datit*), di cui ha scritto uno dei suoi grandi maestri, Ephraim E. Urbach. Grande è la venerazione di Pierre Lenhardt nei confronti dei maestri ebrei che ha avuto in Francia e in Israele. A loro ha chiesto e da loro ha ricevuto l'autorizzazione – quasi una *smikhah* di cui va giustamente fiero – di insegnare l'ebraismo, da cristiano, ai cristiani. Non era ancora il tempo, evidentemente, dei timori identitari e delle deleghe escogitate per impedire a un cristiano di assumere in prima persona il suo proprio insegnamento. Tempo mediocre per dente che non osa».⁶⁶

Il gruppo redazionale della rivista *SeFeR* – dal termine ebraico che significa *libro* e, in particolare, il rotolo della *Tôrâh* – si propone lo scopo di approfondire e diffondere la conoscenza dell'ebraismo, di promuovere un approccio alle Scritture fatto in ascolto della tradizione ebraica e di migliorare le relazioni fra cristiani ed ebrei. «La casa di Maria a Milano aveva sempre una porta spalancata verso via Boccaccio, e il cuore rivolto a Gerusalemme»⁶⁷. Si tratta di Maria Baxiu, «erede spirituale di Edmond Fleg e Aimé Pallière», che Fumagalli conobbe dopo la guerra del Kippur. Essa deve essere ricordata come «un punto di riferimento luminoso per molti giovani desiderosi di cominciare la salita a Sion» e come fondatrice della rivista *SeFeR*, che inizialmente aveva come titolo «Documenti e fatti». Attività principale del gruppo è la pubblicazione del periodico trimestrale *Studi Fatti Ricerche* abbreviato in *SeFeR*. La redazione (con sede a Milano) è formata da cristiani ed ebrei, i collaboratori sono cristiani ed ebrei e a cristiani ed ebrei è indirizzato il suo discorso.

L'Associazione culturale *QOL*, che ha sede a Novellara (RE), costituisce ormai da ventidue anni, sia attraverso la rivista che ha lo stesso nome che attraverso le attività che promuove, una voce significativa nel dialogo cristiano-ebraico: *qôl*, infatti, è un termine ebraico che significa appunto *voce*. Essa intende essere uno spazio di dialogo interreligioso ebraico-cristiano-musulmano, nel quale tutte le voci possano esprimersi in totale libertà affinché il dialogo interreligioso non sia messo a tacere dalla violenza che scuote il nostro tempo, finendo per arrendersi alla perversa logica dello «scontro di civiltà».

La *Libreria Claudiana* di Milano è una libreria valdese che ha sviluppato da oltre un decennio un ampio settore di pubblicazioni riguardanti il mondo ebraico: dai testi della tradizione di Israele ai saggi storici, dalle grammatiche alla narrativa, fino alle problematiche

⁶⁶ R. FONTANA, «Presentazione», in P. LENHARDT, *Una vita cristiana all'ascolto di Israele*, Traduzione dall'originale francese di R. Fontana, (Studi giudaici), Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2013, 13-19. Altri scritti di P. Lenhardt si trovano nella bibliografia alla fine di questo contributo.

⁶⁷ P.F. FUMAGALLI, *Roma e Gerusalemme*, 160.

del dialogo cristiano-ebraico. Essa intende essere un luogo di informazione per persone di diverse fedi e culture, nel rispetto dell'identità di ciascuno, per una maggiore conoscenza reciproca. Si pone come punto di incontro e di dialogo per e nella città, nella convinzione che una maggiore coscienza delle radici ebraiche sia fondamentale per la stessa identità cristiana oggi e promuove un'attività di conferenze e presentazione di libri, anche in collaborazione con il *Centro Culturale Protestante*. Dall'autunno 1995 ha attivato un corso di ebraico biblico, diretto da Elena Bartolini.

Il *Centro culturale S. Fedele* e la *Fondazione Carlo Maria Martini*, animati dalla comunità dei gesuiti di Milano, che risiede presso l'omonima chiesa parrocchiale, da alcuni anni, in collaborazione con il centro culturale ebraico *Fondazione Maimonide*, hanno inserito tra le loro molteplici attività una *lettura biblica a due voci*, cristiana ed ebraica, tenuta da diversi rabbini e cristiani, sia cattolici sia riformati. Questa esperienza, unica e di grande levatura, fu voluta e sostenuta congiuntamente dal card. Carlo Maria Martini e da rav Giuseppe Laras.

Gli *incontri ebraico-cristiani* di Ferrara si configurano come lo sviluppo coerente e concreto dell'esperienza cristiana delle Acli (Associazioni cristiane lavoratori italiani). La collaborazione con *Casa Cini* e con la *Comunità ebraica ferrarese*, tra le più antiche d'Italia, ha come obiettivi la conoscenza della tradizione ebraica vivente e la riscoperta delle radici ebraiche del cristianesimo. La documentazione dell'itinerario svolto è raccolta in alcuni testi pubblicati dall'editrice Morcelliana di Brescia.

Il *Gruppo interconfessionale Teshuvà*, nato Milano agli inizi degli anni novanta, è composto da un piccolo gruppo di credenti di diverse confessioni cristiane. Il gruppo si è presentato alla seconda *Assemblea ecumenica europea* di Graz (23-29 giugno 1997) con una lettera intitolata «Domande per una *Teshuvà* [conversione] dei cristiani nei confronti dell'ebraismo» che esordisce così:

«Siamo cattolici e protestanti impegnati all'interno delle rispettive comunità per un processo di riconciliazione e di ravvedimento delle chiese cristiane nei confronti dell'ebraismo. Da alcuni anni lavoriamo assieme, convinti che tale processo possa (o forse debba) essere il banco di prova e di verifica del dialogo ecumenico intra-cristiano.

In questi momenti non abbiamo potuto non chiederci perché le nostre chiese non abbiano ancora fatto una confessione di peccato chiara e aperta per le calunnie, l'odio, le persecuzioni di cui esse si sono rese protagoniste nei confronti del popolo d'Israele nel corso dei due millenni della loro storia e per i silenzi, le connivenze e le responsabilità che hanno accumulato durante gli anni orribili della *Shoah*».

I *Colloqui ebraico-cristiani di Camaldoli* sono nati dall'attenzione alla tradizione viva d'Israele presente nell'ecumenismo camaldolese. Questa sensibilità si è intensificata negli anni post-conciliari sfociando, a partire dal 1980, nell'organizzazione annuale dei *Colloqui*, animati per molti anni da padre Innocenzo Gargano e, in epoca più recente, da padre Matteo Ferrari. L'idea, nata nel contesto di una sessione nazionale del SAE, era stata seguita da incontri di padre Innocenzo con il segretario del SIDIC, don Mario Colombo, e con Jaqueline des Rochettes della Congregazione di Nostra Signora di Sion. Il rabbino Riccardo Di Segni dava il suo appoggio e il suo incoraggiamento all'iniziativa. Gli Atti dei

Colloqui sono una documentazione interessante della vastità dei temi affrontati e discussi e della presenza di relatori ebrei e cristiani competenti e appassionati a ricercare nuove vie nel dialogo ebraico-cristiano. Nel 2009 il monaco Matteo Ferrari, che da due anni aveva ricevuto l'eredità di padre Innocenzo, è riuscito a coinvolgere nella preparazione dei Colloqui - giunti nel 2014 alla XXXV edizione - i rappresentanti di tutti i gruppi che hanno reso e rendono il dialogo ebraico-cristiano possibile in Italia, nonostante le difficoltà di questi ultimi anni. L'incontro è stato così una riuscita occasione per fare il punto della situazione del dialogo in Italia nello sguardo al passato e nell'apertura al futuro.

Il carattere asimmetrico di un rapporto

Recentemente la Chiesa cattolica, affrontando il problema della Costituzione europea, ha sottolineato con insistenza l'importanza di inserirvi un richiamo alle radici ebraico-cristiane dell'Europa. Ancora una volta «il trattino», che sembra unire ebrei e cristiani, si presenta intrigante e può diventare addirittura ambiguo. Su questo tema rav Riccardo Di Segni, rabbino capo di Roma, si è espresso così:⁶⁸

«Non abbiamo ad esempio condiviso l'insistente richiesta cattolica di un richiamo alle radici giudaico-cristiane nella Costituzione europea, perché non è con un trattino tra giudaico e cristiano che si risolve il problema di ciò che abbiamo in comune e di ciò che possiamo dare agli altri; e anche perché, memori della nostra storia, non potevamo dimenticare che di quelle radici cristiane gli ebrei avevano spesso conosciuto i frutti amari. Sarebbe stato molto più utile un confronto preliminare tra i due mondi su questo tema. Credo che se combattiamo insieme per qualche cosa convinti di avere ciascuno un suo ruolo, e senza essere soltanto trascinati dall'altro, la nostra forza verso il mondo diventa enorme».

Il «trattino» non deve inoltre far dimenticare il carattere asimmetrico del rapporto ebraico cristiano. A questo proposito ancora rav Riccardo Di Segni afferma:

«[Il rapporto ebraico-cristiano] non è un rapporto tra uguali, non è un rapporto simmetrico... [...] Ma soprattutto l'asimmetria è legata all'essenza delle due fedi: per il cristiano è impossibile una fede che non sia radicata in quella originaria di Israele, ma nella quale si manifesta l'incarnazione; per l'ebreo proprio quell'incarnazione è negazione della fede originaria. Per il cristiano l'incontro con l'Ebraismo è la riscoperta delle radici della sua fede; per l'ebreo l'incontro con il Cristianesimo è la scoperta di una diversità inserita nelle sue radici. Teologicamente, il cristiano non può fare a meno di Israele; l'ebreo, se non vuole negare la propria fede, deve fare a meno del Cristianesimo».

Questo discorso sull'asimmetria strutturale e oggettiva esiste, ma può essere ridimensionato a partire da una prospettiva storica. Su questo tema si è espresso con originalità e chiarezza Massimo Giuliani nella relazione tenuta al Colloquio di Camaldoli del 2009 che sarà pubblicata negli Atti. Egli tende a rivalutare quell'asimmetria «percepita e

⁶⁸ R. DI SEGNI, «Progressi e difficoltà del dialogo dal punto di vista ebraico», in N.J. HOFMANN - J. SIEVERS - M. MOTTOLESE (edd.), *Chiesa ed ebraismo oggi. percorsi fatti, questioni aperte*, Centro Cardinal Bea per gli Studi Giudaici, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 19-29, qui 26 e 20.

soggettiva, che proprio dal punto di vista storico ha visto il giudaismo in profonda dipendenza psicologica e politica dalla cristianità, per i ben noti rapporti di forza tipici delle relazioni tra minoranze e maggioranza». Massimo Giuliani aveva iniziato la sua relazione – che aveva come titolo «I temi del dialogo ebraico-cristiano» – affermando che in realtà esiste un unico tema, ossia il dialogo stesso. Egli esprime una convinzione con cui mi trovo in piena sintonia: «Personalmente sono convinto che il dialogo non sia solo un metodo ma già un valore; non un semplice “mezzo per” ma già un fine in se stesso; non una “via a” ma il luogo stesso in cui trovare l’altro da noi e trovare noi stessi grazie al confronto, all’ascolto e alla dialettica con questa alterità. [...] La grande novità del dialogo ebraico-cristiano – post-Shoah e post-*Nostra ætate* – è di avere rimesso in movimento, in un vortice di natura ermeneutica, la questione dell’identità e dell’auto-definizione di entrambe le tradizioni religiose...».

Un cammino ancora da percorrere

In questi anni, precisamente dal 2008, i rapporti tra il mondo ebraico e la Chiesa cattolica hanno subito un raffreddamento improvviso a causa dell’introduzione di una nuova versione della preghiera per gli ebrei presente nella liturgia del venerdì santo del messale latino preconciare, ripristinato come possibilità da Benedetto XVI nel luglio del 2007. Essa contiene un’invocazione in cui si chiede per gli ebrei che «Dio e Signore nostro [riferito al Padre] illumini i loro cuori perché riconoscano Gesù Cristo salvatore di tutti gli uomini». La reazione degli ebrei ha provocato delle risposte autorevoli da parte del card. Walter Kasper, Presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell’Unità dei cristiani, e del card. Tarcisio Bertone, Segretario di Stato, che hanno precisato il senso dell’invocazione, chiarendo che essa non vuole affatto indicare un atteggiamento della Chiesa cattolica diverso da quello inaugurato da *Nostra ætate*.

Successivamente la revoca della scomunica del vescovo lefebvriano Richard Williamson, dichiaratamente antisemita, ha suscitato reazioni risentite da parte del mondo ebraico.

Infine, poche settimane prima della sua visita già da tempo programmata alla Sinagoga di Roma (17 gennaio 2010), Benedetto XVI ha firmato il decreto che riconosce le «virtù eroiche» di Giovanni Paolo II e, a sorpresa, anche di Pio XII il cui cammino verso la beatificazione si era già più volte incagliato nelle polemiche e negli interrogativi storici su un suo presunto silenzio di fronte al dramma della Shoah.

Sono note a tutti le reazioni che questa decisione ha provocato tra gli ebrei soprattutto perché essa precede l’apertura dei documenti degli Archivi vaticani relativi al pontificato di Pio XII. Solo la lettura dei numerosi documenti concernenti questo periodo storico, infatti, potrà permettere un giudizio obiettivo sui silenzi del Papa.

Mi sembra importante almeno una considerazione. Si può non essere d’accordo del tutto o in parte con le reazioni del mondo ebraico, ma si deve riconoscere con ferma chiarezza che un autentico dialogo comporta sempre un ascolto attento e senza pregiudizi delle ragioni dell’altro. Altri atteggiamenti tradiscono la causa del dialogo con il mondo ebraico e minano alle radici la possibilità che esso possa continuare. I valori in gioco, anche in ordine ad una

comune testimonianza di fronte al mondo su temi come la giustizia, la pace, il rispetto della creazione, sono di tale importanza da richiedere con forza che il dialogo ebraico-cristiano possa continuare, superando questo momento di crisi.

Perché ciò possa avvenire occorre che i cristiani abbiano il coraggio di lasciarsi inquietare e provocare dalle affermazioni, oggi più che mai attuali, del card. Carlo M. Martini:⁶⁹

«L'amore per Israele non è un'opzione per i cristiani, bensì un imperativo teologico che condiziona l'annuncio della salvezza. Nello stesso tempo dobbiamo rispettare l'identità di fede della comunità d'Israele, riconoscendo che il piano misterioso di salvezza, nel quale siamo stati inseriti, riguarda sempre anche il popolo dell'alleanza mosaica».

La consapevolezza storica dei drammi che hanno colpito il popolo ebraico deve suscitare in noi un senso di profonda solidarietà e condurci – afferma ancora il card. Martini - fino «alla confessione umile delle nostre complicità, ripudiando ogni forma di antisemitismo e guidandoci sul cammino della *teshuvà*».

DOCUMENTI

CONCILIO VATICANO II, *Nostra aetate. Dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane*, 28 Ottobre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, EDB, Bologna 199716, nn.861-868.

SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI (Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo), *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione "Nostra aetate" (n. 4)*, 1 dicembre 1974, in *Enchiridion Vaticanum*, vol.5, EDB, Bologna 1980, nn.772-793.

SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI (Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo), *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi. Sussidi per una corretta presentazione*, 24 giugno 1985, in *Enchiridion Vaticanum*, vol.9, EDB, Bologna 1987, nn.1615-1658.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 15 aprile 1993, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993 (testo originale francese: *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, in *Biblica* 74 [1993] 451-528).

COMMISSIONE DELLA SANTA SEDE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoà*, 16 marzo 1998.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la chiesa e le colpe del passato*, 7 marzo 2000.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Festa dell'Ascensione 2001, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001 (testo originale francese: *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001).

Questi e altri documenti della Chiesa cattolica e delle altre Chiese si possono trovare, oltre che sul sito del Vaticano www.vatican.va (anche in italiano), sui siti: www.jcrelations.net - www.iccj.org (in questi due siti in inglese, francese, tedesco, spagnolo e portoghese) e www.nostreradici.it (in italiano).

⁶⁹ C.M. MARTINI, *Verso Gerusalemme*, 170-171.

ALCUNI RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- J. BEAU – B. CHARMAT – Y. CHEVALIER (éds.), *Juifs et chrétiens, pour approfondir le dialogue*, Préface de M. Remaud, (École Cathédrale), Parole et Silence, Paris 2013.
- J. BEAU – B. CHARMAT – Y. CHEVALIER (éds.), *Juifs et chrétiens, pourquoi nous rencontrer?*, Préface de J. Dujardin, (École Cathédrale), Parole et Silence, Paris 2013.
- G. BOTTONI – L. NASON (edd.), *Secondo le Scritture. Chiese cristiane e popolo di Dio*, EDB, Bologna 2002.
- M.C. BOYS, *Has God Only One Blessing? Judaism as a Source of Christian Self-Understanding* (Stimulus Foundation), Paulist Press, New York, NY – Mahwah, NJ 2000.
- F. CAPRETTI, *La chiesa italiana e gli ebrei. La recezione di Nostra età 4 dal Vaticano II a oggi*, Prefazione di P. De Benedetti, Postfazione di P. Stefani, EMI, Bologna 2010.
- Y.M. CONGAR, *Diario del Concilio*, Volume I (1960-1963), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.
- PH.A. CUNNINGHAM - J. SIEVERS – M.C. BOYS – H.H. HENRIX – J. SVARTVIK (eds.), *Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships*, Foreword by W. Kasper, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2011 – Gregorian & Biblical Press, Rome 2011.
- R. FONTANA, *Figli e figlie di Noè. Ebraismo e universalismo*, (Studi e ricerche - Sezione storica), Presentazione di L. Nason, Cittadella Editrice, Assisi 2009.
- P.F. FUMAGALLI (ed.), *Fratelli prediletti. Chiesa e Popolo ebraico. Documenti e fatti: 1965-2005*, Prefazione di W. Kasper, Mondadori, Milano 2005.
- P.F. FUMAGALLI, *Roma e Gerusalemme. La Chiesa cattolica e il popolo d'Israele*, Mondadori, Milano 2007.
- I. GREENBERG, *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, PA 5764 – 2004 (è in corso la traduzione in lingua italiana).
- N.J. HOFMANN - J. SIEVERS - M. MOTTOLESE (edd.), *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, Edizioni Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.
- CH. KAYALES – A. FIEHLAND VAN DER VEGT (hrsg.), *Was jeder vom Judentum wissen muss*, Im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1983, ⁹2005 (völlig neu überarbeitete Auflage).
- S.M. KATUNARICH, *Lo spirito del dialogo ebraico-cristiano in Samuel Sandmel*, Marzorati, Milano 1982.
- E. KORN, *Ripensare il cristianesimo. Punti di vista rabbinici e prospettive possibili*, con *Introduzione* di G. LARAS, traduzione dall'inglese di L. Nason e Vittorio Robiati Bendaud, (Cristiani ed ebrei 7), EDB, Bologna 2014 (originale inglese: 2012).
- J. ISAAC, *Gesù e Israele*, Marietti, Genova ²2001.
- D. JAFFÉ, *Gesù l'ebreo. Gesù di Nazaret negli scritti degli storici ebrei del XX secolo*, Prefazione di D. Marguerat, traduzione dal francese di C. Dezzuto, Jaca Book, Milano 2013 (originale francese: 2009).

- P. LENHARDT, *À l'écoute d'Israël, en Église*, 2 tomes, (Essais de l'École Cathédrale 4-5), Parole et Silence, Paris 2006-2009.
- P. LENHARDT, *L'Unité de la Trinité. À l'écoute de la Tradition d'Israël*, Collège des Bernardins, Parole et Silence, Paris 2011 (è in corso la traduzione in lingua italiana).
- P. LENHARDT, *Una vita cristiana all'ascolto di Israele*, traduzione dall'originale francese di R. Fontana, (Studi giudaici), Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2013.
- A. LUZZATTO, «Attese ebraiche dal mondo cristiano», in P. Stefani (ed.), *Ebrei e cristiani: duemila anni di storia. La sfida del dialogo* (Ecumenismo e dialogo), Paoline, Milano 2009.
- L. NASON, «Oltre la *Dei verbum*. I cristiani e la lettura ebraica della Scrittura», in A. LUZZATTO – L. NASON, *In ascolto delle Scritture di Israele* (Cristiani ed ebrei 3), EDB, Bologna 2012, 75-132.
- C.M. MARTINI, *Israele, radice santa*, Centro Ambrosiano. Vita e Pensiero, Milano 1993.
- C MARTINI, *Verso Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2002.
- R. NEUDECKER, *I molteplici volti del Dio unico. Dialogo ebraico-cristiano: una sfida all'esegesi, alla teologia e alla spiritualità* (Bible in dialogue 4), edizione italiana a cura di F. Contardi, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012.
- F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, Piemme, Casale Monferrato 1997.
- B. SALVARANI, *Renzo Fabris. Una vita per il dialogo cristiano – ebraico*, EMI, Bologna 2009.
- B. SALVARANI – M. RONCONI, *La fede degli altri. Introduzione a Nostra età e Unitatis redintegratio*, Per leggere il Vaticano II, Periodici San Paolo, Milano 2010.
- L. SESTIERI – G. CERETI, *Le chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982)*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983.
- M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà. Introduzione al Midrash*, Giuntina, Firenze 2004.