

La radice e la linfa dell'olivo

ILENYA GOSS *

"Esiste, in ultima analisi, un unico grande problema ecumenico: quello della nostra relazione con il popolo ebraico"

K. Barth

"Va' e d'ora in poi non peccare più" (Gv 8,11). È il versetto su cui torneremo nelle nostre giornate. Una donna, gli interpreti della legge di Mosé e Gesù sono soggetti di relazioni in cui vengono in luce aspetti fondamentali dell'esperienza umana: la fragilità, la colpevolezza, l'inganno e l'azione subdola che nasconde l'intenzione sotto l'apparente volontà di giustizia. Il brano è in fondo il racconto di una trappola per due, nella presunta contraddizione tra la misericordia e la giustizia, nell'accusa, e nel percorso di riconoscimento che conduce a disarmare la mano di chi condanna. E di condanne è fatta la storia delle Chiese, la storia dei popoli, di condanne e di scomuniche da togliere, se fare ecumenismo significa qualcosa, quando nel volto dell'altro finalmente riconosciamo la verità del fratello e della sorella di umanità.

Sullo sfondo di questa breve premessa svolgerò alcune riflessioni a partire dalla citazione di Karl Barth che è stata proposta come tema di questo momento di confronto. Vorrei iniziare formulando direttamente una domanda: perché il dialogo con il popolo ebraico è il cuore del problema ecu-

* ILENYA GOSS ha insegnato Storia della Medicina ed Etica presso l'Università degli Studi di Torino. Medico, laureata in Filosofia e in Teologia, si prepara al ministero pastorale nella Chiesa evangelica valdese.

menico? Non è forse l'ecumenismo, storicamente, quel movimento di dialogo interconfessionale che si sviluppa in ambito protestante dall'inizio del secolo scorso, sotto la pressione di un problema missiologico importante¹? Perché dunque questa centralità del rapporto con l'ebraismo?

Il SAE fin dalle sue origini ha posto attenzione al dialogo e all'ascolto dell'ebraismo, e per chi, come me, è posto in una prospettiva protestante la questione del rapporto ebrei-cristiani si fa presente in modo costante: nell'esegesi della Scrittura, nella ricerca sul Gesù storico, solo per citare alcuni ambiti della teologia che si affrontano quotidianamente.

Tuttavia forse non è sempre così ovvio e spesso, parlando di ecumenismo, si pensa in effetti più alla storia del dialogo interconfessionale, senza considerare che il confronto con l'ebraismo non è una opzione facoltativa, ma una questione basilare che ha a che fare con l'identità cristiana e con l'autopercezione delle Chiese.

La relazione con l'ebraismo fa parte dell'identità cristiana, ma non è vero l'inverso: il dialogo ebraico-cristiano è un dialogo asimmetrico, dove gli uni hanno un necessario riferimento agli altri e non viceversa²: riprendo in questo senso l'espressione utilizzata da Renzo Fabris che rispecchia felicemente la condizione del rapporto.

Se dovessimo presentare una storia del confronto

¹ Cfr. il secondo capitolo del testo di G. GOOSEN, *Introduzione all'ecumenismo*, Claudiana, Torino, 2007, p. 25-55.

² Se mi è concesso un riferimento personale, a Camaldoli negli ultimi due anni ho avuto occasione, proprio durante i dialoghi ebraico-cristiani, di conoscere giovani delle comunità ebraiche di Roma e di Milano: è sempre evidente in questi incontri che la prospettiva cristiana è orientata dal bisogno di trovare tracce che ci aiutino a comprendere noi stessi, oltre che dal desiderio del dialogo. In altre parole per noi è davvero questione di comprendere la radice del nostro essere, mentre per gli ebrei si tratta di conoscere qualcosa che in qualche modo ha a che fare con la loro storia, ma non ne custodisce l'origine. È qualcosa di più profondo che non una considerazione di carattere storico o semplicemente cronologico.

ebraico-cristiano potremmo risalire fino all'epoca della prima generazione di cristiani: in fondo le questioni che travagliano la vita dell'apostolo Paolo hanno a che fare precisamente con il rapporto tra l'appartenenza al popolo di Dio e la fede in Cristo³.

Il teologo svedese-americano Krister Stendhal in una tavola rotonda ad Harvard nel 1967 ha affermato: "All'inizio qualcosa andò storto. Dico 'andò storto' perché sono persuaso che ciò che accadde alla rottura dei rapporti tra ebraismo e cristianesimo non fosse davvero il volere di Dio". Qualcosa andò storto, infatti, e provocò una storia di duemila anni di conflitto, di tentata cancellazione di Israele, di faticosa ripresa di un dialogo in cui occorre "rad-drizzare" qualcosa.

1. Storia e documenti

Anche se personalità eccezionali nel corso dei secoli hanno vissuto la realtà del dialogo e del confronto⁴, resta vero che l'identità cristiana si è costituita attraverso la percezione di sé come erede della promessa a Israele, non *con* Israele, ma *al suo posto*; per giungere all'affermazione di Barth che fa del rapporto con l'ebraismo la vera questione ecumenica occorre arrivare agli anni '60 del secolo scorso.

³ Cfr. G. FILORAMO - S. RODA, *Cristianesimo e società antica*, Laterza, Roma-Bari, 1992. Inoltre da un punto di vista strettamente storico occorre tenere presente che nella costituzione originaria di una identità cristiana entra la questione del giudeo-cristianesimo (che tra l'altro utilizza un termine recente connesso alla campagna antisemita degli anni Trenta in Germania). Tra i testi più celebri cito soltanto come esempio l'Epistola dello Pseudo-Barnaba, il Dialogo con Trifone di Giustino, e l'Omelia sulla Pasqua di Melitone, tutti dell'inizio del II secolo. È significativo che la letteratura polemica cristiana contro gli ebrei nei primi secoli e.v. non abbia un corrispettivo ebraico.

⁴ Per citare i più celebri diremo del dialogo tra il filosofo Moses Mendelssohn e il pastore evangelico Lavater nel 1769, o alla dialettica tra Eugen Rosenstock e Franz Rosenzweig, o ancora nel 1933 il colloquio tra Martin Buber e Karl Ludwig Schmidt. Cfr. M. WEINRICH, *Dialogo ebraico cristiano*, in *I concetti fondamentali della Teologia*, a cura di P. EICHER, vol. I, Queriniana, Brescia, 2008, p. 402-404.

La svolta epocale che ha posto il dialogo ebraico-cristiano al centro di un interesse crescente da parte delle Chiese è determinata dalla tragedia della *Shoah*: la persecuzione e lo sterminio degli ebrei pongono, senza possibilità di evitarla, la questione dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo, portando in primo piano l'esigenza di ripensare l'identità cristiana in relazione a quegli eventi.

Come affermava Jules Isaac, l'"insegnamento del disprezzo"⁵ non è estraneo agli eventi, alla tiepidezza o alla completa mancanza di una reazione delle Chiese di fronte a ciò che stava accadendo: è stato giustamente affermato che su questo punto anche la Chiesa confessante, quella parte della Chiesa evangelica tedesca che si oppose al nazionalsocialismo e contrastò i *Deutsche Christen* contestando il paragrafo ariano ed esprimendosi nella Confessione di Barmen, giunse ad affermare l'iniquità dell'antisemitismo sulla base della preoccupazione per la libertà della Chiesa e non per una chiara coscienza del legame tra Chiesa e Israele⁶.

Si può dunque affermare che dopo Auschwitz l'auto-comprensione delle Chiese cristiane necessita di una profonda riflessione proprio in relazione al legame con Israele e a tutta una storia in cui la nozione di "popolo di Dio", l'idea di elezione e di salvezza erano state il terreno di un conflitto dalle radici teologiche profonde.

Per quanto riguarda il cattolicesimo il punto del cam-

⁵ Il Documento della Chiesa presbiteriana riprende questa espressione. Cfr. ASSEMBLEA GENERALE DELLA CHIESA PRESBITERIANA DEGLI STATI UNITI, 1987, *Sulla comprensione teologica dei rapporti fra cristiani ed ebrei*, commentata da: R. RENDTORFF, *Hat denn Gott sein Volk verstossen? Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar*, Chr. Kaiser, München, 1989, p. 105-107; il testo in inglese si trova in: *The Theology of the Churches and the Jewish People. Statements by the World Council of Churches and its member churches*, WCC, Geneva, 1988, p. 108; le sette tesi in italiano: <http://www.saenotizie.it/sae/attachments/article/935/Comprensione%20teologica.pdf>.

⁶ Cfr. D. GARRONE, *Protestanti ed ebrei: alcuni nodi del confronto attuale*, in *Protestantesimo*, 44 (1989) 2, p. 84.

biamento avviene nel Concilio Vaticano II con la dichiarazione *Nostra Aetate*⁷, con tutto un seguito di iniziative (tra cui i dialoghi ebraico-cristiani di Camaldoli, le diverse Amicizie ebraico-cristiane) e si può affermare che dopo il 1965 la svolta è chiara.

Per quanto riguarda il protestantesimo, anche prima degli anni '60 vi sono da segnalare alcuni documenti e dichiarazioni che preparano il cambiamento, anche se ancora non avviano un vero dialogo: esempi ne siano la Dichiarazione di colpa di Stoccarda del 1945 e gli articoli di Darmstadt del 1947.

La conferenza di fondazione del Consiglio Ecumenico delle Chiese (Amsterdam, 1948) estende una dichiarazione dal titolo *Il comportamento cristiano nei confronti degli ebrei*⁸, e il Sinodo delle Chiese evangeliche tedesche di due anni successivo (Weissensee, 1950) promulga il documento *Parola sulla questione ebraica*⁹.

È molto interessante ripercorrere le dichiarazioni del Sinodo della Chiesa luterana della Sassonia del 1948, l'unica che così precocemente giunge ad una posizione di chiaro riconoscimento della specificità della responsabilità dei cristiani rispetto alla *Shoah* e del debito cristiano di *giustizia, misericordia e lieto annuncio* (in cui risuona significativamente un richiamo all'ebraicità di Gesù) rispetto agli ebrei¹⁰.

Gruppi di lavoro "ebrei e cristiani" sorgono un po' ovunque dalla fine degli anni '60, ma è con il Bristol Report

⁷ Nel cinquantesimo anniversario della Dichiarazione conciliare l'annuale congresso dell'*International Council of Christians and Jews* (che raccoglie le diverse associazioni di Amicizia ebraico-cristiana in tutto il mondo) si è svolto quest'anno a Roma.

⁸ L. SESTIERI - G. CERETI, *Le Chiese cristiane e l'ebraismo 1947-1982*, Marietti, Casale Monferrato (AL), 1983, p. 4-8.

⁹ L. SESTIERI - G. CERETI, *Le Chiese cristiane e l'ebraismo*, p. 11s.

¹⁰ Per i documenti tedeschi citati di cui non è indicata una traduzione italiana, cfr. R. RENTORFF, *Cristiani ed ebrei oggi*, Claudiana, Torino, 1999, p. 9-24 dove ci sono le indicazioni della raccolta dei testi in lingua originale.

(1967)¹¹ della Commissione Fede e Costituzione che la teologia della sostituzione viene messa seriamente in discussione: da questo momento, toccando questo tema fondamentale, tutti i documenti acquistano una nuova valenza.

Nel 1980 il Sinodo della Chiesa evangelica della Renania emana la *Deliberazione sinodale sul rinnovamento dei rapporti fra cristiani ed ebrei*, due anni dopo in Italia il Sinodo dell'Unione delle Chiese valdesi e metodiste approva un documento relativo all'ecumenismo in cui si trova un paragrafo dedicato al rapporto con l'ebraismo.

La Chiesa della Renania torna a pronunciarsi sul tema nel 1996, seguita nel 1998 dalla Chiesa valdese¹²; infine il documento *Chiesa e Israele* (Belfast 2001)¹³ della Comunione di Chiese protestanti in Europa, nata nel 1973 come Concordia di Leuenberg, si pronuncia rispetto a quattro possibili modelli di rapporto tra ebrei e cristiani che superano il paradigma teologico sostituzionista e raccoglie i primi frutti teologici del cammino compiuto.

È doveroso in questa sede citare anche il documento *Dabru Emet* (Dite la verità)¹⁴ pubblicato negli USA nel 2000 da parte ebraica in cui viene dato riconoscimento all'impegno profuso dalle Chiese cristiane rispetto al dialogo con l'ebraismo; uno degli estensori, David Novak, enuncia gli elementi irrinunciabili perché un dialogo ebraico-cristiano sia effettivamente possibile¹⁵.

¹¹ L. SESTIERI - G. CERETI, *Le Chiese cristiane e l'ebraismo*, p. 102-118.

¹² <http://www.saenotizie.it/sae/attachments/article/935/L%27ecumenismo%20e%20il%20dialogo.pdf> (30.10.2015)

¹³ Il testo integrale del documento in tedesco ed inglese è consultabile: <http://www.leuenberg.eu/sites/default/files/publications/lt6.pdf> (30.10.2015)

¹⁴ Testo italiano in a cura di G. BOTTONI - L. NASON, *Secondo le Scritture. Chiese Cristiane e popolo di Dio*, EDB, Bologna, 2002, p. 321-327.

¹⁵ I punti irrinunciabili sono: 1. non verranno prese decisioni in merito alla verità; 2. non è ammesso il proselitismo; 3. non si tratta di sincretismo; 4. non si tratta di relativismo; 5. ogni trionfalismo va evitato perché il dialogo sia autentica ricerca e cammino comune.

2. Temi teologici

Vorrei dunque presentare brevemente tre temi teologici che hanno profonde implicazioni nell'autopercezione e nell'identità dei cristiani: Israele come popolo del patto mai revocato, l'esegesi cristiana della Bibbia ebraica, il rapporto tra ebraicità di Gesù e cristologia.

2.1. Alleanza mai revocata e identità del "popolo di Dio"

Ripercorrendo i documenti delle Chiese protestanti negli anni del secondo dopoguerra rispetto al tema della teologia sostituzionista possiamo confrontare alcune dichiarazioni che danno ragione del cambiamento di prospettiva che avviene:

- a Darmstadt (1948): II/3: L'elezione di Israele, tramite e a partire da Cristo, è passata alla Chiesa (nata) da tutti i popoli, da ebrei e pagani.

- al Sinodo di Berlino-Weissensee (1950): Noi crediamo che la promessa di Dio al popolo di Israele che egli ha eletto è ancora valida, anche dopo la crocifissione di Gesù Cristo.

- il Bristol Report (1967): III: Altri tra noi sono dell'opinione che ... dopo Cristo il popolo di Dio è spezzato, una parte appartiene alla Chiesa, accettando Cristo, l'altra parte di Israele fuori dalla Chiesa, che lo rifiuta, nonostante questo rifiuto rimane in un particolare amore di Dio. Vediamo questa elezione manifestarsi in particolare nel fatto che l'esistenza del popolo ebraico nel mondo rivela che la promessa di Dio è irrevocabile, che egli porta avanti il patto di amore stretto con Israele.

La novità riportata dal documento della Chiesa della Renania¹⁶ del 1980 si riassume nelle affermazioni ai punti

1.2.: “Nuove prospettive bibliche sul durevole significato di Israele dal punto di vista della storia della salvezza (Rm 9-11) acquisite in connessione con il *Kirchenkampf*”,

e soprattutto il punto

4.4.: “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”¹⁷.

Il modello di relazione tra Chiesa e Israele è radicalmente modificato se la Chiesa cristiana non può considerare se stessa come nuovo popolo di Dio, ma riconosce invece di essere entrata in un patto che inizialmente ha riguardato Israele.

L’intreccio delle cause che portano a questa presa di coscienza, e le conseguenze che tale nuova percezione del rapporto comporta, sono il nostro tema di oggi: è soprattutto l’identità e l’autopercezione della Chiesa cristiana ad essere in questione nel dialogo tra ebrei e cristiani.

Tra le conseguenze di tale posizione di rapporto vi è senza dubbio l’esclusione di qualsiasi forma di missione della Chiesa verso gli ebrei (mentre storicamente la missione agli ebrei è stata fortemente presente come modalità di relazione); tra le cause (ma anche, circolarmente, effetti)

¹⁶ Ciò che può sembrare una posizione acquisita in realtà ha sollevato obiezioni teologiche forti che hanno trovato eco ad esempio nel documento dei professori dell’Università di Bonn, *Christen und Juden. Eine Schwerpunkt-Tagung der Landessynode der Evangelischen Landeskirche in Baden*, 10-11 November 1980 in Bad-Herrenalb, p. 182-183. La traduzione italiana a cura di Daniele Garrone si trova in *Protestantesimo*, 44 (1989) 2, p. 96-100.

¹⁷ *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, in *Handreichung (Nr.39) für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterianer in der Evangelische Kirche in Rheinland*, 2^a ed., Düsseldorf, 1985, p. 9-11. Molti dei documenti citati si possono trovare anche online, ad esempio su: www.voceevangelica.ch (31.10.2015).

una nuova percezione della Bibbia ebraica, l'Antico Testamento della Bibbia cristiana.

Il tema dell'Alleanza è particolarmente significativo perché in esso si evidenzia come l'autopercezione della Chiesa come "popolo di Dio" ed erede della promessa sia stata storicamente concepita non in continuità, in fraternità o in sequela di Israele, unico popolo eletto di *Adonai*, ma in contrapposizione e in sostituzione. È precisamente sotto questo aspetto che l'affermazione di Barth che ha dato inizio alla riflessione si può comprendere: il rapporto con Israele diventa il vero problema ecumenico perché non può essere esaurito come tema della teologia delle religioni, in quanto investe direttamente l'ecclesiologia cristiana.

Penso che l'identità cristiana debba essere ricompresa nel rapporto con la propria radice, che in questo ritorno (*tesuvah*) e nel ritrovato rapporto con Israele ci sia un potenziale curativo e risanante anche per le nostre relazioni intracristiane.

Il Sinodo valdese del 1982, nel documento già citato, parla precisamente di una dimensione perduta del rapporto con l'ebraismo; perduta nonostante i testi paolini che affrontano il tema, in particolar modo la lettera ai Romani, siano molto significativi su questo punto.

Rolf Rendtorff, scrivendo un commento ai documenti delle Chiese evangeliche sul rapporto tra cristiani ed ebrei, lo ha intitolato significativamente "*Hat denn Gott sein Volk verstossen?*" "*Ha dunque Dio ripudiato il suo popolo?*", citando un versetto della lettera di Paolo ai Romani a cui segue la nota esclamazione "No di certo!".

Nei capitoli 9-11 della lettera ai Romani¹⁸ Paolo tratta del rapporto tra ebrei e credenti in Gesù Cristo, e utilizza la forte immagine dell'olivo nel quale viene innestato un

¹⁸ Cfr. P.J. ACHTEMEIER, *Romani*, Claudiana, Torino, 2014, p. 192-195.

ramo di olivo selvatico. Non si tratta di due realtà sorte sullo stesso ceppo, ma di una pianta nella quale un nuovo ramo viene innestato e nutrito dalla medesima linfa. La radice è unica ed è quella della pianta primaria: se usciamo dalla metafora, Paolo sta dicendo che Israele è e rimane il popolo di Dio, l'unico olivo che Dio coltiva, ma nel quale è stato innestato un ramo estraneo.

Seguire questa immagine è di grande fecondità per provare a ripensare al rapporto tra ebraismo e cristianesimo: si tratta di qualcosa *di più* e *di meno* rispetto ad una semplice parentela. Qualcosa di meno perché in effetti l'estraneità di un ramo nuovo innestato su una pianta è sempre qualcosa che rende il processo delicato e anche traumatico; qualcosa di più, perché il nuovo ramo, quando l'innesto funziona, diventa parte integrante della pianta e porta un frutto nuovo, prima impensabile, grazie alla linfa della pianta iniziale.

Nel commento all'epistola ai Romani Karl Barth¹⁹ dà una interpretazione dell'immagine completamente inserita nella teologia dell'elezione; essa diventa il simbolo della realtà della doppia predestinazione, cioè del disegno di Dio che destina ad essere salvata quella stessa umanità che con le sue sole forze non può che essere giudicata e perduta. Così il ramo estraneo, l'oleastro innestato sulla radice, diventa simbolo di colui che, reietto e colpevole, eredita la promessa e la salvezza per sola grazia, al di là di qualsiasi possibile rivendicazione di diritto di nascita o di appartenenza, che si tratti di Israele o della Chiesa.

È interessante vedere come questa lettura fortemente teologica conduca ad una assimilazione dell'israelita e del cristiano: entrambi potenzialmente vivono la reiezione, la condanna, il "no" di Dio a qualsiasi pretesa umana di sal-

¹⁹ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 390-406.

varsi in base a caratteristiche o pratiche e appartenenze che garantirebbero dal giudizio. Parimenti chi è fuori, fuori da Israele e fuori dalla Chiesa, è il simbolo di colui che senza merito alcuno, senza poter vantare né rivendicare nulla, viene gratuitamente salvato e innestato sul tronco della promessa²⁰.

Ancora più stringente il ragionamento esegeticamente argomentato di James D.G. Dunn²¹ nel suo *La nuova prospettiva su Paolo*; l'autore si domanda se Paolo abbia o meno una teologia del patto e verifica la sua ipotesi negli scritti paolini. Dunn fa notare che i termini che traduciamo con "patto" e "elezione" sono concentrati da Paolo proprio in Rm 9-11; questo ci avverte che quando Paolo parla di patto e di elezione intende riferirsi esplicitamente a Israele.

Il riferimento al patto inoltre appare in una lista di benedizioni concesse a Israele; esse non vengono trasferite da Israele ad un altro gruppo, le genti sono benedette non al posto, ma *con* Israele. È interessante che non si parli di un *altro* patto che riguarda altri destinatari, ma di patto come modalità con cui Dio si rapporta al suo popolo e nel quale decide, per pura grazia, di far entrare anche i pagani attraverso la fede in Cristo.

Del patto parla Isaia (59,21), della sua attuazione scrivono Geremia (31,31-34) ed Ezechiele (36,27): vi sono realizzazioni sempre più intense di un patto che Dio dispone con l'umanità, passando per una Alleanza particolare con i nvocati dalla Parola²².

²⁰ Cfr. A. GALLAS, *Universalismo ed elezione nel pensiero di Karl Barth*, in *Barth contemporaneo*, a cura di S. ROSTAGNO, Claudiana, Torino, 1990, p. 119-141.

²¹ J.D.G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo*, Paideia, Brescia, 2014, p. 493ss.

²² Il richiamo è anche alla ricca relazione di Alexander Rofé nel contesto dei dialoghi ebraico-cristiani a Camaldoli (dicembre 2014), "L'aspettativa messianica di Israele nel periodo post-esilico" in cui si sottolineava come l'idea del patto torni ripetutamente nei

Non solo la Chiesa non sostituisce Israele nel ricevere la promessa, ma neppure diventa *popolo di Dio* al posto di Israele: semplicemente, come afferma chiaramente il Sinodo della Chiesa renana (1980), la Chiesa viene inserita in un patto che esiste già, gode e vive di questo patto mai revocato e in cui Israele vive e si trova prima dell'innesto e anche dopo.

L'idea del patto mai revocato è in effetti quella sostenuta da Barth, e da parte ebraica da Martin Buber che approfondisce la riflessione sul tema.

Un patto che si presenta fin dai primi capitoli della Scrittura, come nel testo di Gen 12,1-3:

Il Signore disse ad Abramo: "Va' via dal tuo paese, dai tuoi parenti e dalla casa di tuo padre, e va' nel paese che io ti mostrerò; io farò di te una grande nazione, ti benedirò e farò grande il tuo nome e tu sarai fonte di benedizione. Benedirò quelli che ti benediranno e maledirò chi ti maledirà, e in te saranno benedette tutte le famiglie della terra".

Solo due osservazioni: quanto troviamo a volte tradotto con "nazioni o popoli" è scritto in ebraico *kol mišp'eḥot ha-ʾadamah* "tutte le famiglie della terra"; e il verbo tradotto con "saranno benedette", *nivreku*, al Nifal, potrebbe essere reso con "si benediranno" come per dire (riflessivo) entreranno nella benedizione grazie a te.

Dio fin dal principio rivolge agli uomini una parola e un atto che è *benedizione*: benedizione che è già prima che Israele diventi popolo, in Egitto. Benedizione che Dio ri-

testi biblici e come nel P vi sia descrizione di patti concentrici sempre più stretti, mentre nel Terzo Isaia vi sarebbe un ulteriore patto con colui che studia la *Torah*. Vi sono comunque letture differenti su questo aspetto dell'unicità o della pluralità di "patti", ho seguito la linea che legge un unico patto che nella storia assume aspetti, estensione, modalità non identiche proprio per la fedeltà di Dio al cammino e al dinamismo della vita e della storia umana. Dunn afferma che se si vuole leggere un plurale "patti" occorre precisare che comunque i patti sono riferiti a Israele, e che i diversi "patti" non implicano una revoca di quelli precedenti, ma piuttosto il loro ripristino, compimento e realizzazione piena.

volge all'umanità creata con una parola performativa che invita e benedice perché la vita abbia seguito e le generazioni comincino ad avvicinarsi sulla terra; benedizione che si rivolge ad Abramo per farne il padre di molti popoli. In questo atto benedicente *Adonai* coinvolge Israele: missione del popolo sarà di essere luce tra le genti, portatore di una testimonianza, benedizione tra i popoli.

La ricchezza della Scrittura comprende, occorre dirlo, anche pagine in cui la benedizione di cui Israele è portatore diventa esclusiva e il rapporto con i *goim* viene letto soltanto come conflitto: rimane tuttavia che la storia, lo si vede nella letteratura apocalittica e nei profeti dell'esilio e del post-esilio, letta escatologicamente conduce all'accoglienza delle nazioni a Gerusalemme e alla realizzazione della vocazione di Israele come luce per le genti (tra i molti passi Mi 4,1-5; Ml 1,11, Is 2,2-5 ...).

Naturalmente questo tipo di prospettiva che fa apparire in piena evidenza quanto "è andato storto" all'inizio dell'era cristiana, provoca uno spostamento nell'autopercezione cristiana, nell'identità e nell'ecclesiologia: le Chiese cristiane non sono diventate il popolo di Dio *senza* Israele. La radice non è realtà di ieri, ma realtà in cui oggi si vive: cosa significa questo per il cammino della Chiesa nel mondo? Cosa significa che la Chiesa ha con Israele una relazione "radicale" nel senso più letterale della parola? Si tratta non solo di origine, ma al di là di ogni schema di teologia della storia, di un rapporto non superabile, non cronologico, ma essenziale.

Questo è l'aspetto in cui spingerò la riflessione un po' oltre i dati acquisiti provando a profilare meglio l'idea che vado consolidando sul tema.

La prima conseguenza di questa impostazione del rapporto con Israele è una forte attenzione alla Scrittura comune: la Bibbia ebraica, il *Tanach*, l'Antico Testamento della Bibbia cristiana.

2.2. Esegesi della Bibbia ebraica

Non diamo per scontata sempre e per tutti l'idea dell'imprescindibilità dell'Antico Testamento per chi si professa cristiano: recentemente il teologo Notger Slenczka ha ancora ripreso tesi di tipo marcionita sull'opportunità di non dare alla prima parte della Bibbia cristiana lo stesso peso e lo stesso significato rivelativo della seconda.

Vi sono ragioni esegetiche fondate per ritenere che senza Antico Testamento la nostra comprensione degli scritti di epoca apostolica, del Nuovo Testamento, è incompleta e insufficiente, sia da un punto di vista culturale, ma soprattutto da un punto di vista teologico.

Il riferimento alla Legge e ai Profeti è necessario non solo perché è la Scrittura citata nel Nuovo Testamento, ma in quanto parte integrante della vita di Gesù e dei suoi discepoli: senza *questa* Scrittura non si capisce la fede di Gesù, non si colgono i suoi riferimenti e il suo stesso messaggio²³. Il Padre di cui Gesù parla, il Signore a cui Gesù si rivolge e insegna ai discepoli a rivolgersi, è *Adonai*, è il Signore delle Diciotto benedizioni, il liberatore di Israele, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe.

L'esegesi storico-critica, sviluppatasi e affermata inizialmente nelle Facoltà teologiche protestanti, conduce oggi a leggere i testi come frutto di elaborazioni tardive; ciò permette di scoprire che una certa interpretazione del giudaismo del Secondo Tempio era frutto di una visione ideologica che oggi viene rivisitata con strumenti filologici e storici più raffinati. Risulta oggi poco sostenibile infatti la tesi per cui il cristianesimo si sarebbe affermato come religione vitale che si sostituisce ad un giudaismo ormai al tramonto.

²³ Si tratta di una posizione condivisa, anche se a volte con esiti differenziati, da studiosi sia cristiani sia ebrei che si occupano del Gesù storico, come Theyssen, Vermes, Flusser, Lapide.

La lettura che oggi è più accreditata ci ricorda che il cristianesimo, iniziato come setta all'interno del popolo ebraico per poi espandersi molto presto nel mondo ellenistico e pagano, si sviluppa in parallelo al giudaismo rabbinico²⁴; anche dal punto di vista della Scrittura se il cristianesimo ha legato a filo doppio il proprio Nuovo Testamento alla Bibbia ebraica, anche il *Tanach* non è rimasto l'unica Scrittura di Israele; la *Mishnà* e il *Talmud* costituiscono la versione scritta della *Torah* orale, che ha altrettanto valore, e soprattutto il valore interpretativo, per la fede di Israele in continuità con l'Israele biblico.

Un confronto ebraico-cristiano sul tema della Scrittura è estremamente fecondo, e aiuta a uscire definitivamente dalla visione deformata di chi pensa al cristianesimo come vitalità e all'ebraismo come qualcosa di superabile²⁵ e da lasciare definitivamente al passato.

2.3. Cristologia ed ebraicità di Gesù

Indubbiamente il nodo problematico fondamentale del confronto ebraico-cristiano è rappresentato dalla cristologia: questo è in effetti il cuore della decisione che determina la differenza tra gli interlocutori. Se è acquisito che non si comprende Gesù di Nazareth se non come ebreo, e se dunque oggi un cristiano non può rap-

²⁴ Cfr. E. NOFFKE, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*, Claudiana, Torino, 2004, p. 9-36, con la Prefazione di Paolo Sacchi.

²⁵ Anche su questo aspetto torno a citare una voce discordante; il prof. Notger Slenczka, sistematico dell'Università di Berlino, riprende in uno studio le tesi di von Harnack giungendo ad una riproposizione di argomenti marcioniti passando tuttavia attraverso un ragionamento critico sull'esegesi canonica. Mi astengo dal commentare questa voce controcorrente che si attarda su posizioni che hanno già dato il loro triste frutto nel passato recente. Il testo in questione è *Die Kirche und das Alte Testament*, in *Das Alte Testament in die Theologie*, a cura di E. GRÄB-SCHMIDT, Leipzig, 2013, p. 83-119.

portarsi alla Scrittura senza sentire e amare questa "ebraicità", senza provare il desiderio di avvicinarsi, di conoscere e comprendere una fede che lo coinvolge direttamente, resta vero che Gesù come Cristo, come Salvatore, come Figlio di Dio sono un *proprium* cristiano, che la Riforma ha ulteriormente accentuato con il suo cristocentrismo.

Anche a questo proposito va ricordato che i titoli cristologici, e l'interpretazione che di Gesù è stata data ed elaborata dalla comunità post-pasquale, poggiano solidamente sulla tradizione ebraica almeno fino alle definizioni dogmatiche dei Concili del IV e V secolo, ma l'utilizzo di questi termini e il significato dato dai cristiani è profondamente differente.

La questione del Gesù della storia, il rapporto con il kerygma, la distinzione buberiana tra la fede *di* Gesù e la fede *in* Gesù come elementi che discriminano tra ebreo e cristiano, sono in effetti il campo aperto e problematico nel dialogo con gli ebrei.

Credo tuttavia che proprio il Gesù ebreo, il Gesù reale, quello rincorso, invano secondo Schweitzer, dagli storici e dai teologi, oggi sia imprescindibile per vivere la fede cristiana.

Lo sguardo ebraico su Gesù aiuta nella conoscenza del carattere storico che è proprio della fede cristiana, traduce, per chi proviene da una tradizione che ha "dimenticato" la radice ebraica, tutto un linguaggio e un insieme simbolico ben presente nel Nuovo Testamento che altrimenti risulta mal compreso e deprivato della sua ricchezza.

In questo senso si può ripensare la vicinanza e la lontananza tra ebrei e cristiani, come relazione della differenza che ha il suo *šibboleth* nella persona di Gesù: pur rimanendo il punto della separazione dei cammini costituisce anche il luogo in cui gli sguardi possono incontrarsi.

3. Al cuore del cammino ecumenico

Concludo la mia riflessione con una semplice considerazione: la frattura che si determina alla nascita della Chiesa cristiana e che separa il cristianesimo dall'ebraismo ha avuto la forma del conflitto violento: imparare l'ecumenismo significa invece acquistare la consapevolezza che la missione, il compito ricevuto di servire gli uomini e le donne, accomuna ebrei e cristiani.

Nella sua visita alla Chiesa valdese di Torino papa Francesco ha parlato di una comunione che si fa in cammino: camminare vuol dire muoversi e andare verso l'altro, ma anche andare insieme nella stessa direzione, ciascuno con la propria identità, il proprio carattere, il proprio passo.

Certamente, come ha ribadito il moderatore dell'Unione delle Chiese valdesi e metodiste, il tema del nuovo ecumenismo sarà dibattuto dal Sinodo 2015 a Torre Pellice, perché non possiamo lasciar cadere l'opportunità di ciò che oggi dà segni di diventare possibile: uno stare insieme nel riconoscimento reciproco, nel riconoscimento prima di tutto delle identità che non basta rispettare, ma occorre imparare a conoscere e ad amare. Apprendere il dialogo è amare la diversità e volgere le forze a costruire e a far esistere l'altro non per assimilarlo, ma per la ricchezza della sua identità.

L'impulso che la vicinanza degli ebrei può dare al cammino ecumenico ci rende più consapevoli di chi siamo chiamati ad essere.

Duemila anni di storia di conflitto stanno di fronte a circa mezzo secolo di questa coscienza e volontà rinnovata, credo che di questo dobbiamo essere riconoscenti: anche nella difficoltà di questo tempo che viviamo, alla nostra generazione è data l'opportunità di proseguire questo cammino con forze e sguardi rinnovati.

Rabbi Tarfon soleva dire: "Non spetta a te portare a ter-

mine il lavoro, ma non sei nemmeno libero di sottrartene”²⁶. Credo che questo sia un augurio e una benedizione, perché il cammino possa continuare e mettere al centro non tanto le Chiese, ma i desideri di Dio.

²⁶ *Pirké Avòt* (Massime dei Padri), II.17.