

SIG
Schweizerischer
Israelitischer
Gemeindebund



FSCI
Fédération suisse
des communautés
israélites



Giornata del giudaismo

Commissione di dialogo Ebrei/Cattolici della Svizzera

Giornata del giudaismo

Linee Guida

EDITO A CURA DELLA
COMMISSIONE DI DIALOGO EBREI/
CATTOLICI DELLA SVIZZERA

Indice

Linee guida per la giornata dell'ebraismo in Svizzera	9
Saluto di mons. Charles Morerod per il Dies Iudaicus (CVS)	13
Saluto della FSCI per il Dies Iudaicus	15

I. COMMENTI ALLE LETTURE DELLA SECONDA DOMENICA DI QUARESIMA

LETTURE VETEROTESTAMENTARIE: LA STORIA DI ABRAMO

Günter Stemberger	
Esegesi giudaica: Che cos'è un midrash?	19

Hanspeter Ernst	
Il senso di un ciclo di letture	25

Verena Lenzen	
A: Genesi 12,1–4: La vocazione di Abramo	29

Verena Lenzen	
B: Genesi 22,1–18: Il sacrificio di Abramo	35

Adrian Schenker	
C: Genesi 15 – L'alleanza di Dio con Abramo	43

LETTURE NEOTESTAMENTARIE

Adrian Schenker	
A: 2 Timoteo 1,8–10	55

Adrian Schenker	
B: Romani 8,31–34	57

Adrian Schenker	
C: Filippesi 3,17–4,1	59

VANGELI

Christian M. Rutishauser La trasfigurazione di Gesù nei vangeli sinottici	63
--	----

2. L'ORGANIZZAZIONE LITURGICA

Christian M. Rutishauser Azione penitenziale, salmi, intercessione, preghiera eucaristica	73
--	----

David Bollag I Salmi nella tradizione ebraica	81
--	----

Michel Bollag Preghiera comune di cristiani ed ebrei?	85
--	----

3. IL DIALOGO EBRAICO-CRISTIANO

Christian M. Rutishauser La storia del dialogo ebraico-cristiano in poche parole	91
---	----

Walter Weibel Imparare dall'incontro: la trasmissione del sapere ebraico nel cristianesimo	97
--	----

TESTI BASE PER IL DIALOGO EBRAICO-CRISTIANO

Conferenza d'emergenza di Seelisberg contro l'antisemitismo Le tesi di Seelisberg (1947)	105
---	-----

Federazione svizzera delle Comunità israelite Conferenza dei vescovi svizzeri Federazione delle Chiese protestanti della Svizzera Dichiarazione congiunta sull'importanza della collaborazione tra cristiani ed ebrei oggi (2007)	107
---	-----

Concilio Vaticano II° Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane «Nostra aetate» (1965)	109
--	-----

Sinodo della Chiesa evangelica in Germania Decisione sinodale «Sul rinnovo delle relazioni di Cristiani ed Ebrei» (1980)	113
Giovanni Paolo II Confessione delle colpe e richiesta di perdono (2000)	117
Progetto nazionale di eruditi ebrei «Dabru Emet». Una dichiarazione ebraica su cristiani e cristianesimo (2000)	119
Gruppo cristiano di accademici per i rapporti con il giudaismo Un sacro dovere: Riflettere in modo rinnovato la fede cristiana nel suo rapporto con l'ebraismo (2002)	123
Commissione di dialogo ebrei/cattolici della Svizzera L'antisemitismo: un peccato contro Dio e l'umanità (1992)	129
Membri della Commissione di dialogo ed autori	137

Linee guida per la giornata dell'ebraismo in Svizzera

Ogni anno la Chiesa cattolica svizzera celebra la giornata dell'ebraismo la seconda domenica di quaresima. Accogliendo una raccomandazione della Pontificia Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo, la Conferenza dei vescovi svizzeri ha deciso di istituire questa giornata dal 2011. La Commissione di dialogo ebrei/cattolici della Svizzera (Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission; d'ora in poi JRKG), composta fin dal 1990 da membri ebrei e cattolici, si adopera per favorire l'intesa tra ebrei e cristiani in Svizzera e ha deciso di promuovere questa iniziativa mediante queste linee guida e offrire spunti di riflessione e proposte per l'organizzazione del Dies Iudaicus. In tal modo dovrebbero trovare espressione i profondi legami che uniscono cristianesimo e giudaismo. In questo giorno speciale desideriamo approfondire la consapevolezza di quanto, per il passato e per il presente, il giudaismo rappresenta per la fede cristiana. I cristiani vi sono radicati (cf. Romani 9–11). Gli ebrei sono i fratelli maggiori nella fede. Dio ha eletto il popolo di Israele nell'amore e ha stretto con lui un patto irrevocabile. Per questo motivo il giudaismo ha un rapporto particolare con il cristianesimo. Ebrei e cristiani si incontrano nella fede in un Dio unico, il quale si è rivelato anzitutto al popolo di Israele. Gesù e sua madre Maria, gli apostoli e i primi fedeli cristiani sono stati ebrei. Ben presto anche pagani (vale a dire non ebrei) sono giunti alla fede in Cristo, formando, assieme agli ebrei che credevano che Cristo fosse Figlio di Dio, l'unica Chiesa composta da ebrei e pagani.

Tutto ciò è stato affermato dal Concilio Vaticano II nella epocale dichiarazione *Nostra aetate* (1965). Quando il Concilio Vaticano II nel 1965 ha richiamato le radici ebraiche e giudaiche della fede cristiana e ha mostrato in che misura sono degne di venerazione, si è prodotta una rivoluzione spirituale. Da allora numerosi documenti cattolici, evangelici ed ebraici hanno sottolineato i legami spirituali dei figli di Abramo e hanno promosso il dialogo fraterno. La Chiesa vuole promuovere la conoscenza e il rispetto reciproci tra le religioni. Lungo la storia si sono avuti molti episodi di rifiuto, di disprezzo e di odio nei confronti degli ebrei. Tutto ciò è in contrasto con la fede cristia-

na e deve essere superato lottando contro ogni espressione di anti giudaismo e di antisemitismo.

Per il cinquantesimo anniversario di *Nostra aetate* nel 2015, la Commissione di dialogo ebrei/cattolici della Svizzera, fondata 25 anni fa dietro iniziativa della Conferenza episcopale svizzera e della Federazione svizzera delle comunità israelite, pubblica queste linee guida per la giornata dell'ebraismo.

La prima parte contiene commenti esegetici alle letture tratte dall'Antico e dal Nuovo Testamento e dai vangeli del ciclo triennale, spiegate nella prospettiva dei rapporti ebraico-cristiani. Un ruolo centrale spetta in primo luogo alla storia di Abramo: la chiamata di Dio gli promette un popolo, una terra e una grande posterità; con lui Dio stringe il suo patto eterno e mediante la sua disponibilità al sacrificio sul monte Moria il patriarca manifesta la sua fede e la sua fiducia in Dio.

La seconda parte offre suggerimenti liturgici per i vari momenti della celebrazione del servizio divino: l'azione penitenziale, i salmi, le intercessioni e la preghiera eucaristica. L'importanza particolare dei salmi viene illuminata nella prospettiva della tradizione ebraica. Viene anche discussa la controversa questione se ebrei e cristiani possono pregare insieme.

La terza parte presenta una carrellata storica sul dialogo ebraico-cristiano nel XX-XXI secolo assieme a una scelta di passi importanti per il rapporto tra giudaismo e cristianesimo, presi da fonti cattoliche, evangeliche ed ebraiche. Ci sembra molto importante che questi documenti fondamentali raggiungano l'opinione ecclesiale e la società e possano contribuire al dialogo fraterno. Qui si innesta anche la questione del modo in cui è possibile trasmettere ai cristiani le conoscenze necessarie sull'ebraismo per promuovere ulteriormente il processo di una conoscenza rispettosa.

Lo scopo di queste linee guida è l'auspicio che la giornata dell'ebraismo si possa trasformare in una giornata di dialogo autentico con il giudaismo.

Esprimiamo la nostra gratitudine alla Conferenza dei vescovi svizzeri e alla Federazione svizzera delle comunità israelite, in particolare agli autori dei contributi, ai traduttori dei testi; inoltre anche a tutti i membri della JRKG per il vivace scambio di idee, a Stefan Heinzmann e a Denis Maier, assistenti

presso l'Istituto per le ricerche ebraico-cristiane dell'Università di Lucerna per la redazione finale e per la formattazione delle linee guida per la giornata dell'ebraismo.

Prof. Dott. theol. Verena Lenzen
Copresidente cattolica della JRGK

Rabbiner Dott. phil. David Bollag
Copresidente ebreo della JRGK

Saluto di mons. Charles Morerod per il Dies Iudaicus (CVS)

A settant'anni dalla fine della seconda guerra mondiale, dobbiamo badare a non gettare nell'oblio il mostruoso crimine allora perpetrato contro l'umanità: l'Olocausto, in parte avviato da un anti giudaismo d'impronta cristiana.

Le recenti affermazioni di papa Francesco al memoriale di Yad Vashem a Gerusalemme interpellano le coscienze. Tutti rammentiamo la questione fondamentale della presenza di Dio ad Auschwitz.

A questo interrogativo il papa ne fa seguire un altro, che Dio stesso rivolge a noi, sue creature: cosa facciamo del dono della vita? Senza dire che talvolta è solo la vergogna a trattenerci da tremende recidive:

«Ricordati di noi nella tua misericordia. Dacci la grazia di vergognarci di ciò che, come uomini, siamo stati capaci di fare, di vergognarci di questa massima idolatria, di aver disprezzato e distrutto la nostra carne, quella che tu impastasti dal fango, quella che tu vivificasti col tuo alito di vita.

Mai più, Signore, mai più!

«Adamo, dove sei?».

Eccoci, Signore, con la vergogna di ciò che l'uomo, creato a tua immagine e somiglianza, è stato capace di fare.

Ricordati di noi nella tua misericordia.»

(Papa Francesco, Discorso a Yad Vashem, Gerusalemme, 26 maggio 2014)

Nella preghiera per il Dies Iudaicus imploriamo che Dio ci ottenga la grazia di porci dinanzi a questa domanda vergognosa: cosa facciamo della nostra umanità e cosa facciamo del messaggio del Vangelo al cospetto dei nostri padri?

+ Charles Morerod OP

Saluto della FSCI per il Dies Iudaicus

I rapporti tra cristianesimo e giudaismo sono cambiati e migliorati sensibilmente negli ultimi anni. Durante 2000 anni gli ebrei sono stati vittime della persecuzione cristiana, dell'esclusione e dell'annichilazione. Dopo la II Guerra mondiale, quando è stata sterminata la maggioranza dell'ebraismo europeo, nelle Chiese si è operato un mutamento di prospettiva.

Un momento decisivo per il ripensamento si è avuto nella conferenza internazionale d'emergenza contro l'antisemitismo a Seelisberg nel 1947, dalla quale sono state approvate dieci tesi che hanno compiuto un primo passo per distruggere almeno parzialmente i pregiudizi del pensiero cristiano contro gli ebrei. Comunque, un fattore decisivo è stato il riconoscimento del radicamento cristiano nel giudaismo.

Un progresso più importante è stato compiuto successivamente con la dichiarazione *Nostra aetate*, formulata dal Concilio Vaticano II, che sancisce un distacco da parte della Chiesa Cattolica dalle sue precedenti pretese di carattere assoluto, esclusivo e antiggiudaico e al tempo stesso promuove l'avvio di un dialogo visibile tra cattolici ed ebrei. Questo dialogo si è sviluppato in maniera positiva, nonostante i conflitti, tuttora attuali, provocati dalla nuova redazione della preghiera per il Venerdì santo «Per i giudei» per il rito straordinario oppure dall'avvicinamento tra il Vaticano e la Fraternità San Pio X.

Dal canto suo, il Dies Iudaicus, che si celebra in Svizzera dal 2011, indica la via per una migliore comprensione reciproca e per un superamento dell'antisemitismo. Si tratta di un contributo teso a sviluppare ulteriormente il dialogo e a rafforzarlo anche a livello di base.

In questo senso esprimo la mia grande gratitudine alla Chiesa cattolica, alla Conferenza dei vescovi svizzeri e alla Commissione di dialogo ebrei/cattolici della Svizzera.

A nome della Federazione svizzera delle comunità israelite (FSCI)

Dott. Herbert Winter, Presidente

I. COMMENTI ALLE LETTURE DELLA SECONDA
DOMENICA DI QUARESIMA

LETTURE VETEROTESTAMENTARIE:
LA STORIA DI ABRAMO

Esegesi giudaica: Che cos'è un *midrash*?

La parola *midrash* deriva dal verbo ebraico *darash*, che significa «cercare, chiedere», soprattutto in senso religioso, come, ad esempio in Isaia 34,16 «cercare nel libro di Dio». La parola stessa compare nella Bibbia soltanto in due passi tardivi: 2 Cr 13,22 («nel *midrash* del profeta Iddo») e 24,27 («*midrash* del libro dei Re»). Questi versetti non chiariscono se il termine indica semplicemente un libro oppure, più precisamente, uno scritto esegetico. Comunque, a Qumran una interpretazione scritturistica viene designata come «*Midrash della Torah*». Ed è questa l'accezione utilizzata quasi esclusivamente dai rabbini: *midrash* è lo studio della parola di Dio negli scritti rivelati; il *Bet Midrash* è la «scuola», il luogo cioè in cui ci si dedica a studiarla. Parimenti la parola designa anche gli scritti nei quali vengono riportate le spiegazioni rabbiniche relative ai singoli libri biblici oppure a passi scelti dalla Bibbia.

I rabbini considerano l'insieme degli scritti biblici come un'unica rivelazione completa di Dio. Tuttavia i tre gruppi delle Scritture, designati nel loro insieme con l'acronimo *Tanakh* (cioè Torah, Neviim = profeti e Ketuvim = scritti, agiografi) hanno diversa importanza: il posto di onore spetta alla Torah (i cinque libri di Mosè). Subito dopo stanno i profeti (nella concezione ebraica appartengono ai «profeti anteriori» Giosuè, Giudici, Samuele e Re; i «profeti posteriori» sono Isaia, Geremia, Ezechiele e i dodici profeti minori). Daniele non appartiene a questo gruppo, ma, diversamente da ciò che fa la Bibbia cristiana, è annoverato tra i Ketuvim: Salmi, Giobbe, Proverbi, Daniele, Esdra, Neemia, Cronache, assieme ai «cinque rotoli» (vale a dire Ester, Cantico dei Cantici, Rut, Lamentazioni e Qoelet).

La Torah è la rivelazione immediata di Dio; i profeti vengono considerati come il suo primo commentario; gli scritti occupano invece l'ultima posizione, poiché, almeno in parte, tramandano la sapienza umana di autori divinamente ispirati, come Davide e Salomone.

Questa differenziazione nell'unica sacra Scrittura trova espressione anche nelle letture liturgiche sinagogali: nel giudaismo rabbinico la Torah veniva letta interamente nelle celebrazioni come *lectio continua*, in Palestina secon-

do un ciclo triennale o quadriennale e in Babilonia in un anno; questo ultimo ciclo si è imposto nel medioevo. La seconda lettura è costituita da un passo dai profeti, il cui contenuto deve essere affine a quello della lettura della Torah; quindi soltanto pericopi sciolte vengono lette dai libri profetici, mai i libri per intero. Infine, dagli inizi del movimento rabbinico dopo la distruzione del Tempio dell'anno 70, viene letto il libro di Ester per i Purim; nel corso dei secoli anche altre letture tratte dai «rotoli» sono state utilizzate per alcune feste, ma mai come letture liturgiche in senso stretto. Alcuni Salmi sono stati usati come testi di preghiera, altri testi sapienziali e le altre Scritture ricorrono soltanto sotto forma di versetti isolati per introdurre una lettura scritturistica o per spiegarla.

L'utilizzazione liturgica si ripercuote anche sul commentario midrashico. Soltanto per i cinque libri della Torah esistono *midrashim* (plurale di *midrash*) continui, i quali sono stati prodotti in epoche diverse e rappresentano generi letterari diversi. I più antichi sono i *midrashim* halakhici (la Halakha è, per semplificare, la legge religiosa), svincolati dalla liturgia; si tratta di commentari che si occupano anzitutto dei contenuti legali dei libri dall'Esodo al Deuteronomio (la Genesi non contiene praticamente passi rilevanti), ma che nell'ambito dei passi scelti considerano anche i loro contesti narrativi.

Ad esempio, la *Mekhilta dell'Esodo* comincia soltanto con il capitolo 12, tralasciando quindi le parti relative alla nascita e all'infanzia di Mosè e all'oppressione degli israeliti in Egitto, e prende le mosse soltanto dalla vigilia pasquale. La *Sifra* («il libro», in aramaico) discute prevalentemente il Levitico, il quale è quasi per intero consacrato alle norme legali. I *Sifre* («i libri») ai Numeri e al Deuteronomio cominciano rispettivamente con Numeri 5 e, dopo alcuni versetti di Deut. 6 («Ascolta, Israele»), con Deut. 12, in entrambi i casi cioè con il blocco più ampio di precetti legali.

Gli scritti riuniti durante il medioevo nel *Midrash rabba* («grosso») abbracciano i cinque libri di Mosè per intero. Il più antico, il *Genesis rabba* risale al V secolo e contiene una spiegazione continua della Genesi. Non molto più recente è il *midrash* del Levitico, anche se ha la struttura di un *midrash* omiletico. Questo tipo di *midrash* non commenta l'intera pericope di una lettura sinagogale, ma in genere soltanto il suo inizio, e lo collega in varie

maniere alle letture profetiche e ad altri testi scritturistici e in genere si chiude con una prospettiva positiva riguardo al mondo futuro della liberazione. I *midrashim* predicatori classici, secondo il tipo della letteratura Tanhuma (così chiamata perché un R. Tanhuma ne ha iniziato la spiegazione) sono il *Midrash rabba* che commenta la seconda metà dell'Esodo e dei Numeri (le porzioni relative a Es 1-11 e a Num 1-7 sono aggiunte medievali) e anche il Deuteronomio. Il *Midrash Tanhuma* stesso contiene prediche relative all'intero Pentateuco.

Inoltre esistono raccolte di prediche per le letture delle feste annuali, la *Pesiqta de-Rav Kahana* (del V secolo) e la più tardiva ed estesa *Pesiqta Rab-bati*. Esistono anche *midrashim* redatti in epoche diverse, dedicati ai cinque rotoli che vengono letti in alcune feste annuali, ma di cui alcuni versetti vengono utilizzati nella spiegazione di altri libri biblici. I *midrashim* più tardi spesso adattano parti edificanti e dilettevoli della Bibbia per il popolo semplice; in altri casi raccolgono tradizioni interpretative più antiche sul Pentateuco o sull'intera Bibbia.

Ciò che accomuna questi *midrashim* prodotti lungo un intero millennio è la comprensione della sacra Scrittura, la cui estensione fu stabilita più o meno rigorosamente in età rabbinica, anche se sono rimaste isolate zone grigie (come, ad esempio, il libro del Siracide, il quale finì per essere riconosciuto come parte della rivelazione biblica). Anche un testo pienamente unitario dei libri biblici finì per imporsi dappertutto, anche se sia il canone che la forma testuale erano stati preparati da un lungo sviluppo già all'epoca del Secondo Tempio, vale a dire prima del 70 d.C.

L'approccio rabbinico alla Sacra Scrittura non è comparabile alla moderna esegesi critica. Per i rabbini la Torah è un testo perfetto in una lingua perfetta. In quanto testo perfetto, la Scrittura non può presentare contraddizioni interne; né contenere ripetizioni superflue, ma deve essere spiegata nella maniera più concisa possibile; al tempo stesso, racchiude una molteplicità di sensi. Tutto ciò che in una frase non è strettamente necessario per informare contiene qualche altra informazione che va individuata. L'ebraico della Bibbia è la lingua della creazione; anzi, poiché precede la creazione, è più reale di essa. Anche l'alfabeto ebraico è significativo, poiché è stato usato

da Dio per scrivere con il suo dito le tavole del Sinai (Es 31,18). Parole che hanno un suono simile o che hanno varie lettere in comune indicato legami concreti. Quando possono venire derivate varie forme da diverse radici, non si deve trattare di determinare quale è quella giusta, ma tutte contribuiscono al senso pieno del testo. Per questo motivo, nessuna traduzione può sostituirsi all'originale ebraico, che è l'unico che contiene la rivelazione in tutta la sua ricchezza.

Ai rabbini non interessa investigare il senso primitivo del testo o il suo sviluppo storico. Il testo della Scrittura, anzitutto quello della Torah, è la rivelazione unica di Dio, valevole quindi per sempre e sufficiente. Deve quindi offrire risposte a tutte le domande del genere umano di tutti i tempi, senza limitarsi a quelle che sono rilevanti soltanto per gli inizi di Israele sul Sinai. Un semplice adattamento dell'esegesi alle questioni odierne non è sufficiente; fin dagli inizi tutto è già contenuto nella parola di Dio. Ciò significa anche che non esiste un'unica spiegazione valida della Scrittura, ma che varie esegesi equiparabili possono coesistere: nel medioevo si diceva che la Torah ha settanta aspetti (settanta come numero perfetto). In questo modo l'esegesi rabbinica si distingue in maniera radicale da altri tentativi antichi di trovare in ogni occasione l'unico significato vero (ad esempio, nel Nuovo Testamento, il compimento della Scrittura in Gesù, per il quale era stata formulata fin dagli inizi); ma si distingue anche dalla esegesi moderna che si occupa dei testi nel loro divenire storico e del loro inserimento nella storia religiosa e culturale dell'antico Oriente. La parola della Scrittura riporta costantemente colui che ascolta o legge alla rivelazione del Sinai; la parola di Dio è rivolta a ciascuno personalmente e ciascuno la capisce con tutti i suoi sensi e secondo le proprie capacità. Là dove la Traduzione interconfessionale traduce liberamente Es 20,18 «L'intero popolo percepiva i tuoni e i lampi», i rabbini intendono il testo letteralmente: «E l'intero popolo *vedeva* le voci»: non si tratta soltanto di ascoltare e nemmeno di udire *una sola* voce, ma le voci di Dio, al plurale, il quale si rivolge a ciascuno personalmente. In questa maniera la Torah non è una parola remota (Dt 30,11-14) che risale al passato né «una parola vuota» (Dt 32,47), bensì una parola che Dio mi rivolge direttamente, ora e qui.

Il senso di un ciclo di letture

La Costituzione sulla liturgia del Concilio Vaticano II stabilisce che: «Nelle sacre celebrazioni, venga disposta una lettura della Sacra Scrittura più abbondante, più varia e più adatta» (SC 35,1). Questo scopo si raggiunge con la scelta delle pericopi. Come succede nel giudaismo, dove i cinque libri di Mosè sono oggetto di una *lectio continua* annuale, anche nella Chiesa cattolica si aspira, in un certo senso, a una *lectio continua* dei vangeli, in questo caso lungo un ciclo triennale (anni A, B e C), chiaramente reminiscente del ciclo palestinese nel giudaismo (si veda l'intervento Stemberger). Come nella liturgia cristiana il vangelo viene proclamato assieme ad altre letture scritturistiche, così nella liturgia giudaica la lettura dalla Torah del sabato viene completata con una lettura dai profeti.

A differenza dalla liturgia giudaica, nella quale la lettura da Torah viene conclusa con la lettura dai profeti, nel culto cattolico le altre letture precedono la proclamazione del vangelo. I vangeli occupano un posto particolare. Essi sono, per così dire, il codice genetico mediante il quale vengono letti gli altri testi biblici. La lettura dall'Antico Testamento nella liturgia cattolica delle domeniche normali viene di regola scelta per una qualche affinità con il vangelo. Ciò non sempre succede nelle domeniche eccezionali, come quelle della quaresima. Le letture veterotestamentarie delle domeniche quaresimali seguono un ordine ispirato alla storia della salvezza: la prima domenica si legge la creazione; la II il nuovo inizio con Abramo; la III la storia della liberazione (la tradizione dell'Esodo), nella IV la storia degli israeliti nella Terra promessa e nella V le promesse profetiche della Nuova Alleanza. La scelta di questi testi richiama la scelta dei passi previsti per la vigilia pasquale, nella quale si legge una sequenza analoga. Ma esiste anche un altro aspetto, meno esplicito, che si manifesta soprattutto nella scelta delle letture dell'anno A; i testi sono organizzati come un percorso di fede del singolo: il peccato, la vocazione di Abramo, l'acqua dalla roccia, l'unzione regale di Davide, lo Spirito di Dio che vivifica i morti: il senso complessivo è che l'uomo è una creatura di Dio, ma minacciata dal peccato; viene chiamato da Dio, reso più

ricco mediante l'acqua del battesimo, unto come un re e con la forza dello Spirito di Dio va incontro alla vita eterna. In questo modo viene determinato liturgicamente il carattere della quaresima come tempo di penitenza, di conversione e di un nuovo inizio. È la logica di una prospettiva rivolta all'uomo interiore, al cristiano interiore. Gesù, il Cristo, è la meta della storia della salvezza. Tuttavia, malgrado questa meta, le letture veterotestamentarie non sono meno parola di Dio rispetto ai vangeli e sono una parola di Dio permanente anche in assenza di una interpretazione cristiana. Lungo i secoli la tradizione cristiana è rimasta costante su questo punto in maggior o, più spesso, minor misura. Con troppa frequenza la prassi ecclesiale ha ceduto alla tentazione di considerare superati i testi veterotestamentari, poiché con l'arrivo di Gesù Cristo si sarebbero adempiuti, diventando inutili. È così stato possibile leggere il vangelo come un testo rivolto contro gli ebrei. Le conseguenze di questo fatto sono note. Il Concilio Vaticano II ha combattuto decisamente questo approccio. La storia della salvezza cristiana non può comportare una storia di perdizione per gli ebrei. Dio non ha revocato il suo patto con il popolo ebraico. Ma se le cose stanno così, vale la pena che i cristiani ascoltino le spiegazioni ebraiche della Scrittura e prendano in seria considerazione il giudaismo attuale come una comunità vivente con la sua testimonianza di fede.

Per vedere concretamente come lo si può fare, può essere utile dare un'occhiata alle letture previste per la II domenica di quaresima dell'anno A: Gen 12,1-4a; 2 Tim 1,8b-10; Mt 17,1-9. Gen 12,1 inizia con «EGLI disse ad Abramo: *lech lecha*, Va' davanti a te stesso, vattene» (Buber/Rosenzweig). Gli esegeti ebrei hanno incespicato di fronte a questo inizio. Dopo tutto ciò che è stato detto nei capitoli 1-11 della Genesi (il peccato, la morte, il diluvio, la torre di Babele), è del tutto inatteso che qui Dio parli all'improvviso. Da loro questo versetto è stato letto assieme a Sal 45,11s: «Ascolta, figlia, guarda, porgi l'orecchio, dimentica il tuo popolo e la casa di tuo padre; al re piacerà la tua bellezza; egli è il tuo signore: pròstrati a lui». Rabbi Yitzhaq racconta la seguente parabola: «Come uno che era in viaggio da un posto a un altro. Allora vide bruciare un castello. E si disse: Forse questo castello non ha chi

se ne curi. Allora il proprietario del castello gli gridò dicendo: Io sono il proprietario del castello. Allo stesso modo: Poiché il nostro padre Abramo disse: Forse il mondo non ha un responsabile, il Santo, che sia Egli lodato, gli gridò dicendogli: Io sono il responsabile del mondo intero. «E al re piacerà la tua bellezza» (Sal 45,12) per renderti bello sulla terra. «Egli è il tuo signore: prostrati a lui». Perciò «EGLI ha parlato ad Abram».¹ Il rapporto fra Gen 12,1 e Sal 45,11s viene stabilito dalle parole secondo le quali la figlia deve dimenticare il suo popolo e suo padre e deve prostrarsi quando il re le parla. Queste parole chiariscono l'atteggiamento di Abram e danno una dimensione profonda all'abbandono della casa paterna. La parabola mostra anche un altro aspetto: Abram è come un viaggiatore che sulle vie del mondo non riesce a scoprire un senso. Nessuno sembra responsabile di ciò che succede. Ma proprio perché Abram solleva la questione della responsabilità, Dio si può far conoscere da lui e parlargli. Come padrone del mondo ne è il responsabile. Ma questa responsabilità la può esercitare soltanto con Abram. Questa è la bellezza che gli conferisce, unita alla speranza che Abram si lasci coinvolgere. Con la vocazione di Abram, Dio mette tutto in gioco. Che fortuna che Abram si sia lasciato prendere al gioco!

Se si ha in mente questa spiegazione diventa più vivace anche la pericope della trasfigurazione: Mosè ed Elia non sono soltanto testimoni, ma portatori e attori di una storia nella quale si sono lasciati coinvolgere e senza la quale Gesù non sarebbe stato ciò che è. La trasfigurazione è un evento decisivo per Gesù e per i suoi, perché mostra in quale misura Dio si è lasciato coinvolgere in questa storia, non diversamente dalla vocazione che per Abram ha un carattere decisivo. Entrambe hanno conseguenze per Dio e per l'uomo; in entrambe Dio si mette in gioco; in entrambe la parola di Dio ha un'impronta che trasforma la realtà. Non è proprio ciò che Paolo vorrebbe inculcare a Timoteo? Se si considerano inoltre i risultati dell'esegesi storico-critica, che fanno risalire alcune parti della storia di Abramo al tempo dopo la catastrofe dell'esilio, il testo diventa ancora più forte. Abramo solleva la domanda su Dio davanti a rovine fumanti, al crollo dei regni e al tempio distrutto. E

1 Clemens Thoma, Simon Lauer: *Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams: Bereschit rabba 1–63: Einleitung, Übersetzung mit Kommentar, Texte*. Berna 1991, 245.

noi oggi cristiani la solleviamo dopo la catastrofe della Shoà, di fronte a un mondo che brucia.

A: Genesi 12,1–4: La vocazione di Abramo

«E Dio disse: ecco la luce ... ed ecco Abramo».

Così inizia nel *midrash*, l'antica interpretazione ebraica, la storia di Abramo, che viene riportata nel primo libro di Mosè, la Genesi (capitoli 12–25). Con il capitolo 12 comincia una nuova epoca e la storia della salvezza di Israele: la promessa della terra e la benedizione di Abramo e della sua posterità.

In mezzo sta il patriarca, il quale porta ancora il suo vecchio nome Abram. Con Abramo non inizia una biografia in senso moderno, bensì la storia di un uomo e del suo Dio. Per due volte l'Antico Testamento chiama Abramo «amico di Dio» (2 Cr 20,7; Is 41,8). Nell'incontro con Dio già si intravede il legame del Signore con il suo popolo Israele. Quando chiama Abram, il Signore ha il nome divino YHWH: «Ci sono – Ci sarò». Il nome manifesta l'essere divino: fin dagli inizi il Signore si mostra come un Dio del cammino e della compagnia. La storia di Dio con l'uomo inizia con la chiamata all'incertezza, con una rottura e con un mettersi in moto.

Il racconto di Genesi 12 inizia immediatamente con il comando di Dio ad Abram. L'ordine divino ha luogo in maniera concisa e chiara e il suo carattere incondizionato è stato colto da Moses Mendelssohn (1729–1786), il primo ebreo che ha tradotto la Torah in tedesco letterario.

Gen 12,1: «Ma l'Eterno aveva parlato ad Abram: «Va' via dalla tua terra, dal tuo luogo di nascita e dalla casa di tuo padre verso la terra che ti mostrerò».

In ebraico il comando divino suona insistente: «Lech Lecha – לך-לך – parti, vattene». Il verbo che qui è stato scelto (*halakh*) significa «mettersi in moto, trovarsi in viaggio». Non descrive soltanto una direzione topografica o una destinazione geografica, ma indica l'abbandono e il distacco interiore da tutto. L'appello «Lech Lecha» sottolinea il carattere assoluto dell'ordine: l'indifferenza verso tutto il resto e l'esclusiva concentrazione sul viaggio e sul cammino. Benno Jacob, autore di un commentario biblico, nel 1934, al

tempo delle persecuzioni contro gli ebrei, tradusse e spiegò «Il primo libro della Torah: Genesi», trasmettendoci il senso profondo di questa semplice frase: «La parola divina אֵל-אֵל si rivela subito ad Abramo nella sua grandissima rilevanza: taglia tutti i vincoli, va', senza guardarti indietro. È la richiesta pressante che Dio rivolge a colui che ha chiamato di camminare soltanto sulla sua strada» (vedi 333s). L'ingiunzione si intensifica in maniera drammatica attraverso tre comandi sempre più forti: tre volte si dice di «partire» e ogni volta il legame personale viene sottolineato dal possessivo «tuo»; «fuori dalla tua terra», cioè lontano da tutti i legami economici, sociali, politici ed emotivi con la tua terra; «dalla tua patria» e, infine, «dalla casa di tuo padre», dalla casa paterna che determina la provenienza sociale e il senso di appartenenza. Il rabbino Jacob indica che «il grosso paradosso è che la storia del popolo, la cui forza saranno la famiglia e la fedeltà al passato, deve cominciare con una rottura con la tradizione e con gli antenati, perché Dio chiama» (cf. 334). Senza porre domande e senza esitazioni, senza se e senza ma, Abramo ubbidisce al comandamento divino. Lascia Ur di Caldea per dirigersi verso Canaan. Per tre volte Dio ingiunge ad Abram di congedarsi dal paese, dai parenti e dalla casa paterna. Tre volte Dio gli promette una benedizione: in vista della nuova terra come spazio di vita, per la progenie e per un nome pieno di significato.

Gen 12,2: «E farò di te un grande popolo e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e diventerai una benedizione» (Jacob).

«Benedire» (*barach*) significa in primo luogo dare beni materiali e felicità terrena, il che implica anzitutto ricchezze e figli. Tuttavia viene sottolineata la promessa di una grande discendenza, che appare sorprendente all'uomo ormai anziano e a Sarai (Sara) sua moglie sterile. La benedizione di Dio si compie nella tardiva nascita del loro figlio Isacco, ma non si esaurisce in questa felicità meravigliosa, in questa paternità inattesa, bensì si compie in quel popolo che Dio sceglie e con il quale stringe un'alleanza per tutti i tempi. All'inizio di questo futuro sta Abramo.

Il Signore, il cui nome non può essere pronunciato ed è santo, dice ad Abram: «Renderò grande il tuo nome». L'antica esegesi ebraica, il *Midrash*

Bereshit rabba (II-III s. dopo Cristo), spiega l'espressione «rendere grande» in maniera concreta come «ingrandire», cioè con l'aggiunta di una lettera: da Abram ad Abramo. Il nome più lungo simboleggia la maggiore importanza di Abramo: nessun altro nome è stato «ingrandito» da Dio in questo modo. Soltanto quando Dio stringe la sua alleanza con lui e con la sua discendenza, Abram diventa Abramo e quindi si converte in «padre di tutti popoli» (Gen 17,3-6). Anche sua moglie Sarai mediante la promessa di un figlio diventa Sara «la principessa» su re e su popoli (Gen 17,15-16). Nel giudaismo i nomi non sono semplici «parole vuote», ma determinano l'esistenza di un essere umano, il suo essere e la sua vocazione. Con il cambiamento di nome si delinea un capovolgimento esistenziale. Abramo diventa «padre di molti popoli».

La parola conclusiva «Diventerai una benedizione» risuona come un «ordine alla storia, una parola creatrice» (Jacob, 339). La benedizione che uscirà da Abramo gli conferisce addirittura uno statuto regale. Colui che lo benedirà sarà benedetto; chi lo maledirà sarà maledetto. In Abramo Dio rivela la traboccante pienezza della sua benedizione, della quale parteciperanno tutti i popoli. All'inizio di questo futuro pieno di benedizioni per l'intera umanità sta Abramo.

Il teologo cattolico Karl-Josef Kuschel scopre nella storia di Abramo anche la possibilità di una pace interreligiosa fra le tre religioni abramitiche: «E questa fonte si chiama Abramo. Questa fonte si chiama Abramo, Agar e Sara, progenitori delle religioni: ebraismo, cristianesimo e islam» (12). La Bibbia racconta che Abramo morì «anziano e sazio di giorni»: «E lo seppellirono i suoi figli Isacco e Ismaele nella caverna di Macpela...» (Gen 25,9a; Lutero). La storia di Ismaele e di Isacco, figli di Abramo, racchiude in sé sia il germe del conflitto politico, sia la scintilla della pace. Così scrive Shalom Ben-Chorin, filosofo della religione ebraica:

«Non conosco nessun conflitto politico le cui radici risalgano a 4000 anni fa; tranne ciò che avviene nella Terra promessa, che è indissolubilmente legata alla elezione di Israele.

Alla luce di questa, fin dalla più antica storia degli ebrei e degli arabi, i fratelli nemici, si deve comprendere la problematica del presente, che

mostra che qui non si tratta soltanto di leggende arcaiche, ma anche di una continua tensione tra popoli imparentati.

Ismaele e Isacco non erano ben disposti l'uno verso l'altro, ma davanti alla salma del loro padre Abramo si sono uniti e l'hanno sepolto insieme nella grotta di Macpela a Hebron che Abramo stesso aveva comperato come sepoltura alla morte di sua moglie Sara.

Questa comunanza è andata dimenticata oggi (...) Nessuno pensa oggi a fare dei luoghi santi del giudaismo e dell'islam lo scenario di un incontro ecumenico, il che tuttavia corrisponderebbe alla tradizione biblica» (127).

Qui trova anche Kuschel la sua speranza di una «ecumene abramitica». Ebrei, cristiani e musulmani dovrebbero riscoprire sulle orme di Abramo la loro responsabilità verso tutti i popoli della terra e insieme rendere il mondo più ricco di tolleranza, di giustizia e di umanità: «Il futuro dell'Europa e del Medio Oriente nel terzo millennio potrebbe dipendere in misura decisiva dal fatto se ebrei, cristiani e musulmani trovano questo genere di fratellanza abramitica o meno; se, come Abramo, saranno capaci di rimettersi in cammino e di essere una benedizione per tutta l'umanità» (306).

Gen 12,4a: «E Abram partì, come LUI gli aveva detto ...» (Jacob).

La narrazione biblica di Genesi 12,1–4 finisce con lo stesso laconismo con cui era iniziata. Abramo accoglie la chiamata di Dio «Lech Lecha, Va'», ovviamente senza una parola. Quanto poco tutto ciò sia evidente, cioè l'ingiunzione di lasciare la patria e la casa paterna, di abbandonare parenti e possessi, la promessa di una grossa discendenza e di una nuova terra, viene sottolineato nell'ultima frase da una piccola parola che molte traduzioni omettono:

Gen 12,4b: «Ma Abramo aveva settantacinque anni quando lasciò Caran» (Jacob).

Il protagonista della storia non è un giovane eroe, ma un uomo anziano, che deve dimenticare il proprio passato e al quale viene promesso un grande futuro. L'incredibile fede di Abramo è ciò che rende possibile la storia di Dio con il suo popolo Israele. Abramo sta all'inizio della storia di Israele.

Il gesto di Dio verso Abramo si manifesta sia come elezione che come trasferta da una terra vecchia a una terra nuova. L'elezione e la trasferta hanno il loro momento culminante nell'alleanza. Abramo è la controparte prescelta da Dio per la sua alleanza. Il contenuto dell'alleanza è la promessa di una terra, la promessa di Canaan. La storia di Abramo rappresenta «La nascita del giudaismo» (Kuschel, 32).

Il poeta gerosolimitano Elazar Benyoëtz narra la vicenda di Abramo per il giudaismo in maniera poetica:

«Nessun gigante che sta all'inizio con la forza di un colosso che regge il mondo, e nemmeno un Urnapishtim, che può sopravvivere in maniera divina, ma un uomo anziano, che non pensa che a iniziare prescindendo da ogni inizio e soltanto sulla base di un patto di reciproca lealtà non ancora avveratosi.

Un uomo anziano che non desiderava nulla, che non pretendeva niente, che non deve dimostrare niente, il cui ingresso nella storia gli ha fatto dimenticare la propria storia.

Veramente, si era guadagnato l'età: era la ricompensa di tutti i giorni e di ogni istante; ci rifletteva con dignità e in stretto silenzio. Una roccia abbastanza ferma da sostenere Dio e il suo mondo.

Il giudaismo inizia con Abramo e già in lui raggiunge la sua estrema vecchiaia» (15).

Bibliografia:

Buber, Martin; Rosenzweig, Franz: *Die Verdeutschung der Schrift*. I: *Die Bücher der Weisung*. Gerlingen 1997.

Jacob, Benno: *Das Buch Genesis*. Cur. assieme al Leo Baeck Institut. Rist. dell'edizione di Berlino 1934 presso Schocken Verlag. Stoccarda 2000.

Luther, Martin: *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*. Stoccarda 1985.

Mendelssohn, Moses: *Die Tora nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn mit den Prophetenlesungen im Anhang*. Per conto dell'Abraham Geiger

Kolleg e del Moses Mendelssohn Zentrum di Potsdam a c. di Annette Böckler con una premessa di Tovia Ben-Chorin. Berlino 2002.

Ben-Chorin, Schalom: *Die Erwählung Israels. Ein theologisch-politischer Traktat*. Monaco di Baviera 1993.

Benyoëtz, Elazar: *Variationen über ein verlorenes Thema*. Monaco di Baviera 1997.

Kuschel, Karl-Josef: *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*. Monaco di Baviera 1994.

B: Genesi 22,1–18: Il sacrificio di Abramo

Il racconto del sacrificio del figlio richiesto ad Abramo ci causa non poche difficoltà. Oltre alla latente atrocità dell'evento, che esige dal vecchio padre la vita del suo unico figlio prediletto, c'è l'apparente contraddizione tra la promessa fatta da Dio d'una grande discendenza (Gen 21,12; Gen 12,1ss; 17,4) e l'ordine divino di sacrificare Isacco (Gen 22,2). In 19 sobri versetti, il capitolo 22 del Libro della Genesi schizza l'azione biblica in una breve, drammatica sequela, come riassume Erich Auerbach: «tutto resta sottinteso» (16). Proprio questa franchezza del testo sottace la complessità dell'evento e dei personaggi centrali e richiede di comprendere l'incomprensibile. Quali furono i pensieri, i sentimenti di Abramo al cospetto del comando divino; al momento di congedarsi da Sara; durante il viaggio di tre giorni, sul cammino che fece assieme ad Isacco verso il luogo del sacrificio; nei drammatici attimi in cui legò Isacco all'altare e sollevò il coltello per immolarlo? Quali i sentimenti di Isacco nelle ore dell'inconsapevolezza, nei minuti dell'angoscia mortale e del terrore dinanzi alla decisione paterna, negli anni successivi a tale sconvolgente cesura esistenziale?

Questa scena non ha smesso di affascinare gli artisti, che hanno cercato di scovarvi il non detto della Bibbia; mentre invece – come rilevò Sören Kierkegaard – Abramo non viene «raggiunto» da alcun poeta. Nello scritto «Furcht und Zittern» [«Timore e tremore»] (1843), il filosofo non si aspetta che la figura e la storia di Abramo diventino più comprensibili, bensì che «l'incomprensibilità diventi più complessa e poliedrica» (128). Un narratore è certo in grado di immergersi in un eroe della storia, ma non in Abramo, il cui paradosso è assunto con stupito silenzio.

Nella pittura occidentale, la maggior parte delle illustrazioni di Gen 22, come per esempio alcune pitture tardive di Rembrandt, coglie l'apice dell'evento, cioè l'atto sacrificale localizzato sul monte Moriah. Anche i ruoli sembrano chiaramente attribuiti: Abramo è soggetto, Isacco oggetto dell'azione. Ciò corrisponde all'ottica cristiana. La profondità e apertura del racconto vengono tuttavia evidenziate ancora di più se volgiamo lo sguardo all'esegesi

giudaica, che offre modi di lettura molto diversi del capitolo. Il periodo normativo dell'ebraismo, e cioè la letteratura rabbinica, che si colloca nell'ampio raggio dal 70 al 700 della nostra era, individua da punti di vista intermittenti molteplici vittime: Abramo nel sacrificio che è chiamato a fare, Isacco nell'autoimmolazione, Sara. Al centro delle interpretazioni rabbiniche si trova una delle esegesi più antiche, la *Bereshit Rabbah* (GenR), sviluppatasi nel 400–500 della nostra era. A questo midrash succede quello omiletico *Tanhuma Jalammedenu* del 775–900 d. C., che nella lettera e nell'argomentazione collima con l'interpretazione più antica.

Diversamente dall'accento messo dal cristianesimo su Abramo come figurante principale, la più antica tradizione ebraica rileva Isacco, che come vittima è parimenti oggetto e soggetto. Il giudaismo tradizionalmente intitola il racconto *Aqedah Yitzchaq*, la legatura d'Isacco, in quanto il sacrificio, in fin dei conti, non viene realizzato. La vittima di Abramo si realizza finalmente nella sua disponibilità al sacrificio, nell'attitudine di abbandono che rinvia a un'assoluta fiducia in Dio. Ciò che stupisce il cristiano è l'età d'Isacco. Nell'esegesi ebraica non ci appare un fanciullo passivo, bensì un giovane uomo pienamente capace delle proprie azioni. Sin dall'inizio della nostra era, gli eruditi ebraici meditarono sulla patente oblazione di Isacco, attribuendola alla sua età di uomo adulto, e ciò malgrado calcoli differenti. L'età di Isacco viene ricavata in genere dal fatto che Sara l'ha concepito nel suo 90° anno di vita e che morì a 127 anni stroncata dalla bugia della morte cruenta di Isacco (tradizione delle *haggadah*). Al momento della legatura, Isacco aveva perciò 37 anni. In contromossa rispetto all'asserto biblico, la tradizione rabbinica sottolinea la libera volontà e la maggiore età di Isacco al momento della legatura sull'altare del sacrificio.

Il versetto di Gen 22,2 («Prendi il tuo figlio, il tuo unico figlio che ami [...]») diventa inopinatamente problematico presso i rabbini, eruditi della prima tradizione ebraica, nella misura in cui non evidenzia l'ordine divino in quanto tale, bensì la scelta dell'oggetto:

«Egli disse: prendi il tuo figlio [...] te ne prego. Abramo replicò: ho due figli, quale dei due? Dio disse: il tuo unico. Abramo disse: uno è unicamente per sua madre e l'altro è unicamente per sua madre. Dio dis-

se: colui che ami. Abramo disse: ci sono forse frontiere nel mio intimo (mi sono altrettanto cari l'uno e l'altro)? Dio disse: l'Isacco. Perché non gliel'ha rivelato subito? Per renderlo caro ai suoi occhi e ricompensarlo per ogni parola» (midrash GenR 55,7 su Gen 22,2).

Nella tradizione rabbinica appaiono entrambi i protagonisti, Abramo e Isacco, laddove è sottolineata l'unanimità del loro fare e volere, come in Genesis Rabbah 56,3 su Gen 22,6. Decisi ad autosacrificarsi, entrambi gli uomini prendono una strada comune: «Andarono entrambi assieme. Abramo andò per legare e Isacco per essere legato, quegli andò per immolare, questi per essere immolato».

Una tradizione più antica collega la tentazione di Abramo all'intervento di Satana risp. di Samaele e degli angeli. Nel midrash Genesis Rabbah 55,4 su Gen 22,7, la parte di Satana viene sviluppata novellisticamente: Samaele appare e tenta sia il padre sia il figlio con la supposizione che la prova indetta da Dio e la disponibilità umana al sacrificio siano una tentazione assurda ed efferata. Fallisce grazie all'ostinata obbedienza di Abramo nei confronti di Dio, gli riesce invece di scalfire la risolutezza di Isacco. Nel midrash Tanhuma, Satana patteggia più subdolamente, apparendo ad Abramo in forma di vecchio e suggerendogli, invano, che il sacrificio del figlio è stoltezza e iniquità. Ciononostante le tentazioni sataniche falliscono completamente grazie alla forza di volontà dei due uomini.

Secondo Genesis Rabbah 56,8 su Gen 22,12, dagli occhi di Abramo scaturirono lacrime di pietà malgrado l'estrema risolutezza a voler sacrificare il figlio. A schiere vocianti, gli angeli intervenirono finalmente a destare lo stupore di Abramo riguardo alla singolare alternanza divina tra promessa e annientamento:

«Abramo cominciò a stupirsi in sé, disse R. Acha. Sono cose singolari, pensò, ieri tu dicesti: il tuo seme riceverà il nome di Isacco, e oggi dici: prendi il tuo figlio e ora nuovamente parli: non abbassare la tua mano su di lui! Dio rispose: Abramo, non rompo il mio patto e non muto la mia parola v. Salmo 89,35; ti ho detto: prendi il tuo figlio, ma non ti ho detto: immolalo; ti ho detto: «Conducilo in alto» per amore, ti sei attenuto alla

mia parola, l'hai portato in alto, ora riconducilo in basso! Come un re che dice al suo amico: porta tuo figlio alla mia tavola; lo porterò con un coltello in mano. Il re gli chiese quindi: l'ho forse fatto portare per mangiare, non ho detto soltanto: portalo con te? Perché? Perché gli voglio bene.»

L'affermazione, suggerita quasi di striscio, secondo cui Dio non aveva chiesto ad Abramo d'immolare suo figlio, bensì soltanto di «condurlo in alto», coincide con un abissale equivoco kafkaesco. Forse che Abramo ha interpretato erroneamente il comando divino, espressione di vicinanza e amore, come ordine di uccidere l'essere a lui più caro? E' sorprendente che il commento annoti quasi marginalmente il ribaltamento radicale dell'azione. Quasi tutti gli esegeti medievali ebraici si agganciano a questo brano per cercare di risolvere l'apparente contraddizione tra promessa divina e ordine del sacrificio. Il mandato di uccidere l'unico discendente sull'altare del sacrificio mette a repentaglio la promessa d'un popolo numeroso. Per ovviare a questo paradosso, il problema del cambiamento di volontà divino viene interpretato come equivoco. Quasi tutti gli esegeti ebraici del medioevo, che si interrogano sul senso del racconto, ne individuano il punto decisivo nell'inequivocabile disponibilità di Abramo al sacrificio.

E' interessante vedere come Martin Buber e Franz Rosenzweig, traducendo la Scrittura in tedesco, traslitterano liberamente il secondo versetto di Gen 22, cioè il divino mandato conferito ad Abramo, così che anche la rettifica divina del mandato secondo Genesis Rabbah 56,8 su Gen 22,12 («Conducilo in alto per amore») apre un margine di manovra. Entrambi colgono l'espressione ebraica nel suo senso primitivo e con grande sensibilità linguistica traducono: «und höhe ihn dort zur Darhöhung» [pressapoco: «ed elevalo per offrirlo in alto»]. La libera traduzione è ricavata dall'originale ebraico, perché il sostantivo (olah) e il verbo (alah; Qal: salire; Hif'il: portare in alto, elevare) fanno parte della stessa famiglia semantica. Le traduzioni classiche del versetto – dalla Septuaginta, Vulgata, Bibbia di Lutero alla traduzione ecumenica della Bibbia – agglutinano il versetto molto chiaramente attorno al sacrificio del figlio, ordinato da Dio, assumendo la traduzione della parola ebraica – (olah): nella Septuaginta (holokautoma), nella Vulgata (holocaustum), nelle

Bibbie di Lutero ed ecumenica (Brandopfer) – non etimologicamente, bensì dal punto di vista puntuale del sacrificio.

Nel midrash Tanhuma, la cerchia di protagonisti si estende ad una figura che malgrado il suo significato esistenziale nell'illustrazione biblica di Gen 22 recede all'ombra dei protagonisti maschili: Sara, donna e madre, che muore per disperazione dopo la falsa notizia della morte di Isacco, trasmessale da Satana. Il midrash collega l'evento di Gen 22 con la successiva menzione della morte di Sara in Gen 23,1s.: «Gli anni della vita di Sara furono centoventisette: questi furono gli anni della vita di Sara. Sara morì a Kiriath-Arba, cioè Ebron, nel paese di Canaan, e Abramo venne a fare il lamento per Sara e a piangerla.» La morte di Sara è assunta a tragico trionfo dell'amore materno. Da questa prospettiva narrativa, né Abramo né Isacco, bensì Sara diventa vittima effettiva dell'azione; si contempla il dolore di una donna e di una madre. In quanto progenitrice dell'ebraismo, Sara si erge ad antenata di tutte le donne ebraiche che hanno sofferto su mariti, figli, padri e fratelli. Diventa madre di tutte le Ebreë, alle quali i nazionalsocialisti affibbiarono sarcasticamente il nomignolo di «Sara»: donne denominate «Sara», le cui famiglie e vite furono estinte. «Presto saremo con la nostra madre Sara», scrisse una giovane nella lettera di congedo (cfr. Eliav, 54s.); faceva parte di quelle 93 donne e ragazze ebreë che, cadute in mani nazionalsocialiste, decisero di avvelenarsi per non essere stuprate.

«Venite, figlie d'Israele, per iniziare il grande lamento [...], elevate orride lagnanze, compianti come giovani struzzi», scrive Elieser bar Nathan nella sua cronaca delle persecuzioni degli ebrei durante la prima crociata (Neubauer, 166). Le vittime ebraiche dei cruenti pogrom nella valle del Reno non sono morti alla stregua di, bensì *realmente* come altrettanti Abramo, Sara, Isacco. In tutte le relazioni ebraiche sulle crociate, la tradizione dell'Akedah non traspare solo metaforicamente, ma presentemente. I martiri e le martiri dei pogrom delle crociate «si sono offerti in sacrificio e hanno preparato loro stessi i luoghi del sacrificio, come a suo tempo il padre Isacco», rammenta Ephraim bar Jacob. Isacco diventa modello non di un uomo sopravvissuto ad un'ordalia divina, bensì di tutti coloro che testimoniarono e testimoniano con il proprio martirio la santificazione del nome.

Dopo un'alternanza di più secoli, l'Aqedah Yitzchaq riappare terribilmente attuale con l'Olocausto. «Dobbiamo riguardare nello specchio», ammonisce Albert H. Friedlander, «e riguardare le generazioni: Sara, Abramo e Isacco. E vediamo la vittima» (229). Sacrifici con esito diverso che in Gen 22, Elie Wiesel non li ha raccontati soltanto come storie, ma come *vissuto* della storia: «Nella sua atemporalità tale racconto resta di grandissima attualità. Abbiamo conosciuto Ebrei che – come Abramo – hanno visto i loro figli uccisi in nome di ciò che non ha nome. Abbiamo conosciuto ragazzi che – come Isacco – alle soglie della follia, hanno visto il padre morire sull'altare in un mare di fiamme che giungeva fino al più alto dei cieli» (39). Diversamente dall'Aqedah Yitzchaq, le aqedah delle crociate e della Shoa sboccano nella morte. Diversamente e nel contempo similmente ad Abramo, Sara ed Isacco, uomini, donne e fanciulli ebrei, vittime del terrore nazista, morirono sacrificati per la santificazione del nome. L'Aqedah Yitzchaq rappresentò per il popolo ebraico, in tempi di persecuzione e annientamento, un modello di superamento della sofferenza, tale da attribuire un connotato e una dignità di martirio a una sciagura incomprensibile e da innestarla nella solidale comunità delle tante vittime della storia ebraica. In quanto modello identitario dei perseguitati, la legatura di Isacco attraversa i secoli e racchiude visibilmente la storia ebraica, la comprende appieno: come se Abramo, Sara e Isacco peregrinassero ancora sulla terra.

Bibliografia:

- Buber, Martin; Rosenzweig, Franz: Die Verdeutschung der Schrift. Vol. 1: Die Bücher der Weisung. Gerlingen 1997.
- Der Midrasch Bereschit Rabba. Tradotto da August Wünsche. Leipzig 1881.
- Der Midrasch Tanchuma. Tradotto da August Wünsche: Aus Israels Lehrhallen. Leipzig 1907.
- Auerbach, Erich: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Berna ⁴1967, 7–30.
- Kierkegaard, Sören: Furcht und Zittern. Colonia ²1986.

- Lenzen, Verena: Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem). Zurigo ²2002, 49–86.
- Eliav, Mordechai: Ich glaube. Zeugnisse über Leben und Sterben gläubiger Leute. Gerusalemme, s.d.
- Neubauer, Adolf; Stern, Moritz (Hg.): Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge. Tradotto da S. Baer. Berlino 1892, 2. Bericht des Elieser bar Nathan, 153–168.
- Friedländer, Albert H.: Medusa und Akeda. In: Brocke, Michael; Jochum, Herbert (ed.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust. Gütersloh 1993, 218–237.
- Wiesel, Elie, citato da Zuidema, Willem: Israel wird wieder geopfert. Die «Bindung Isaaks» als Symbol des Leidens Israels. Neukirchen-Vluyn 1987.

C: Genesi 15 – L'alleanza di Dio con Abramo

La corona dei racconti abramitici

I capitoli 12–22 della Genesi costituiscono un dittico, cioè l'incontro di due immagini che rimandano ai due titoli «Va!» (*lek leka*) in Gen 12,1 e «Qui si fece vedere (il signore Abramo)» (*wajjera*) in Gen 18,1. Con l'imperativo «Va!», Dio innesca gli avvenimenti che costituiranno vita e destino di Abramo, e con la visita di Dio ad Abramo presso Mambrè, in compagnia di due angeli, inizia il riscatto della sua promessa di Gen 12,1–3. La prima ala del dittico è chiusa da due racconti «sinottici», che riferiscono entrambi, benché in modo diverso, come Dio vari un'alleanza con Abramo ed i suoi discendenti, Gen 15 e 17. Il raddoppiamento dell'alleanza, sancita in due rapporti paralleli, le attribuisce una certa importanza, costituendo un asse narrativo nella correlazione degli episodi.

I due racconti non scaturiscono dalla stessa tradizione e non furono redatti dalla stessa mano. Soltanto la tradizione costituente del Pentateuco li ha appaiati. Il secondo, Gen 17, alberga sotto il cartellino *scrittura sacerdotale*, cui rimanda una gran parte della fibra del Pentateuco (della Torah). Questa scrittura è apparsa presumibilmente nel 6° e 5° secolo a. C., o forse prima, come sembrano credere molti studiosi odierni.

Il primo dei due racconti, Gen 15, previsto dalla liturgia della seconda domenica di Quaresima dell'anno liturgico C per la prima lettura del Dies Iudaicus, è cronologicamente difficile da situare. Parecchi tratti suggeriscono un periodo di redazione posteriore al racconto sacerdotale. Questo ordinamento cronologico trova oggi ampi consensi. Comunque sia, la disposizione delle due sanzioni dell'alleanza l'una accanto all'altra le mette in dialogo l'una con l'altra. Qui ci occuperemo soltanto del primo racconto, Gen 15, il solo ad esser letto nella liturgia della Parola.

L'architettura di Gen 15

Il capitolo 15 della Genesi è fatto di due racconti apparentati: il primo, 15,1–6, più breve, il secondo, 15, 7–21, più esteso. Hanno in comune una promessa di Dio fatta ad Abramo, che però sembra irrealizzabile. Perciò Dio, assieme alla promessa, deve creare le condizioni per la sua ricezione. Lo fa in due modi sorprendenti, che preparano il cuore di Abramo alla promessa di Dio.

Una volta profilato il quadro dialettico comune ai due racconti, vengono circoscritti gli elementi strutturali che descrivono l'architettura globale di Genesi 15. Sono i seguenti: Dio promette, ma le sue promesse sembrano impossibili. Contenuto della sua promessa è un figlio, un erede, ed una numerosa discendenza, 15,1–6; anche la terra è oggetto della promessa divina, 15,7–21. Dio crea un clima di fiducia nell'animo di Abramo poiché gli mostra il cielo e pronuncia un solenne giuramento. Tali elementi richiedono un'illustrazione antropologica e un'altra religiosa o, se si preferisce, teologica.

Promessa, tempo, alleanza

Promesse, voti e auspici giocano nella Bibbia un ruolo preminente. Dio giura; gli uomini giurano, come individui e come comunità. Nella Scrittura, la promessa è un distintivo antropologico e religioso per gli uomini e un connotato per Dio. Connota l'inaffidabilità nella fedeltà e il primato della verità. Da parte umana, la promessa più grande cui fa riferimento la Bibbia è l'accoglienza della Torah divina in Esodo 24,1–11. Per due volte il popolo d'Israele radunato giura alle pendici del monte di ottemperare a tutte le parole e provvedimenti di Dio, *devarim* e *mischpatim*, 24,3 e 7. Sancisce tale impegno con sacrifici animali, 24,5–6, da cui Mosè attinge il sangue per aspergere il popolo, consacrandolo e santificandolo. La promessa in tale forma liturgica è fatta a Dio da tutta la comunità israelitico-giudaica, che quindi, tra tutti i popoli, è quella che appartiene specialmente a Dio, essendogli consacrata.

Con la promessa, che come tutte quelle fatte a Dio costituisce un *voto*, la comunità d'Israele gli affida tutto l'avvenire. Quest'ultimo verrà permeato dalla Torah, giorno per giorno, di generazione in generazione. Si può concepire l'espansione nel tempo della promessa nella misura in cui la si unifica. Al Sinai Israele accoglie parola e domanda di Dio nel suo comune voto e gli

promette di accoglierle e perpetuarle nei secoli. (Qui sta il senso della nota e dibattuta promessa degli Israeliti in Es 24,7: «lo facciamo e ascoltiamo»: cioè: la assumiamo da subito e non cesseremo di riascoltarla, per adempierla con precisione, come rintocca veridicamente.) Tale è l'alleanza da parte degli uomini, da parte d'Israele: un sancire collettivo per tutte le generazioni. Anche Dio fa una promessa, che precede quella d'Israele, anzi la suscita e la chiama a sé. Lo riferisce Genesi 15. Dio si impegna personalmente a salvaguardare il popolo di generazione in generazione, dandogli e garantendogli un posto nel mondo. Tra tutte le creature, gli uomini hanno il privilegio di abbandonarsi alla volontà buona di Dio con una promessa liberamente voluta. In ciò assomigliano a Dio, perché il fatto di legarsi d'amore al suo popolo, ai suoi fedeli e a tutti gli uomini a Lui affezionati è proprio dell'agire di Dio.

Promesse irrealizzabili

Eppure, in Gen 15,2–3 e 8 Abramo non vede alcuna possibilità di realizzare le promesse di Dio. Non ha figli ed il mondo è già spartito tra vari popoli. Perché il narratore biblico inserisce espressamente per due volte un ostacolo apparentemente insormontabile tra la promessa e il compimento della promessa? Perché l'agire di Dio va altrimenti appreso che un agire umano; si sviluppa a un livello diverso da quello umano. Ciò che è possibile all'uomo e ciò che è possibile a Dio non hanno la stessa capienza.

La Bibbia definisce la possibilità di Dio «prodigiosa». «Prodigioso» è il nome di Dio, come sperimenta Manoach, il padre di Sansone, quando chiese il nome dell'angelo del Signore, che è il Signore stesso (Gdc 13,18). I miracoli contraddistinguono la presenza e l'azione di Dio. Abramo deve apprenderlo, e noi con lui. Dio è nel contempo vicinissimo ad Abramo ed a lui immensamente superiore.

Costruire sulla fermezza

Le promesse si basano unicamente sulla fiducia, poiché il futuro non è tangibile. Nessuno sa cosa recherà. La promessa dipende dalla fermezza di chi la formula. Si pone quindi un interrogativo cruciale: diamo fiducia alla fermezza di Dio o dobbiamo diffidarne?

La Bibbia chiama la diffidenza nei confronti dell'assiduità dell'amore di Dio «tentare Dio, metterlo alla prova». Tale diffidenza si è cristallizzata nel nome di quel sito desertico dove Israele, temendo di morire di sete, ha tentato Dio: *Massa*, tentazione, Es 17,7.

E' chiaro che la diffidenza offende dove il dar fiducia si imporrebbe da sé. Dio merita interamente la nostra fiducia nella Sua costanza. Egli è l'imperituro, come lo afferma il profeta nella seconda parte del libro di Isaia: «Alzate al cielo i vostri occhi e guardate la terra di sotto, poiché i cieli si dissolveranno come fumo, la terra si logorerà come una veste e i suoi abitanti moriranno come larve. Ma la mia salvezza durerà sempre, la mia giustizia non sarà annientata. Ascoltatemi, esperti della giustizia, popolo che porti nel cuore la mia legge. Non temete l'insulto degli uomini, non vi spaventate per i loro scherni; poiché le tarme li roderanno come una veste e la tignola li roderà come lana, ma la mia giustizia durerà per sempre, la mia salvezza di generazione in generazione», Is 51,6–8. La fermezza di Dio è di una tempra che non può esistere sulla terra degli uomini. Lo intravede Abramo, Gen 15,6: «Abramo credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia». Abramo fornì la risposta giusta. Al miracolo di Dio corrisponde, da parte degli uomini, la fiducia nel soccorso di Dio, anche quando fa notte. Come lo afferma la Lettera agli Ebrei: «chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste e che egli ricompensa coloro che lo cercano» (Eb 11,6). Tra questi due poli, da una parte la misteriosa presenza di Dio e dall'altra la saldezza dell'uomo poggiato su questa base, si muove tutta la storia di Dio con il suo popolo Israele e con la sua famiglia, la Chiesa.

Pedagogia di Dio

La fede però non fluttua sull'abisso del nulla. Ha i suoi motivi. Dio aiuta Abramo ad aggrapparsi a Lui, perché parla con lui e gli si mostra in una visione, Gen 15,1. Visione e parola sono caratteristiche del modo di agire divino con i profeti. Il narratore biblico schizza il profilo di Abramo sotto i tratti di un profeta. In tali tratti, lettori e lettrici della Bibbia avvertono il dialogo che intercorre tra Dio e gli uomini. Noi stessi sperimentiamo tale dialogo, che Dio realizza anche con noi, come processo velato, a volte impercettibile,

sotteso alla coscienza. Nell'attitudine del profeta emerge il parlare di Dio con noi. Quel che in noi è piuttosto implicito, lo incontriamo esplicitamente nel dialogo di Dio con i profeti, che ne sono testimoni. La parola silente rivoltaci da Dio possiamo riconoscerla come parola di Dio alla luce dell'esperienza dei profeti, permettendoci di costruire fiduciosamente su di Lui.

Dio però non resta a questo stadio. Mostra ad Abramo il firmamento celeste, Gen 15,5, e fa un solenne giuramento 15,9–12.17–18. Abramo volge gli occhi al cielo per contemplare lo smisurato tappeto luminoso delle stelle e abbandona ogni tentativo di contarle. Eppure, questa scintillante milizia, nella sua incommensurabilità, è l'opera di colui che gli *parla*, come dice il Salmo: «Il Signore conta il numero delle stelle e chiama ciascuna per nome», Sal 147,4. A chi si muove e governa in tali dimensioni, il governo di una minuscola famiglia sulla terra riuscirà agevole fin nei secoli dei secoli. La promessa di Dio è più che credibile. Non darle retta avrebbe qualcosa di assurdo. La Bibbia riassume questa professione di fede in una nota, insondabile formula, poi assunta dalla liturgia cristiana: «Il nostro soccorso è nel nome del SIGNORE – che ha fatto cielo e terra», Sal 124,8 e altrove.

Il rito divino del giuramento

Ciononostante, con Abramo il SIGNORE non si limita alle parole. Sancisce la promessa con il rito del giuramento. Il rito è un agire per segni che illustra visibilmente e rende presente l'invisibile. Pegno e giuramento hanno realmente un lato invisibile. Impegnano il divino garante alla veridicità di ciò che è detto e alla fedeltà a ciò che è promesso. Perciò, dappertutto sulla terra e in tutte le religioni e culture, gli uomini invocano esseri divini a sorvegliare la verità delle loro parole o a salvaguardare le promesse fatte. Nessuno oserrebbe – cosa implicita in un giuramento – attirarsi le ire dei divini garanti mentendo (con un falso giuramento) o rompendo il giuramento stesso. Le sentinelle divine non possono essere aggirate, non si può sottrarre il falso alla loro vista.

In quanto garanti, intervengono punitivamente se un giuramento non viene rispettato. I giuramenti sono fatti sulla terra ma con effetti in cielo, collegano terra e cielo. La parola umana lega sulla terra e lega in cielo. In senso

proprio è un sacramento, poiché il parlare umano fa appello a una garanzia celeste: un segno, la parola degli uomini, vincola questi ultimi e vincola pure le divinità. I riti di giuramento mostrano plasticamente quanto la garanzia degli dei sia resa efficace, se l'impegno giurato viene rotto o se l'asserto giurato non corrisponde alla verità.

Il SIGNORE stesso si sottopone al rito del giuramento; affinché diventi visibile a tutti ciò che può provocare un falso giuramento. Dio si sottopone liberamente al rito del giuramento, che gli Israeliti conoscono e praticano. Il voto degli abitanti di Gerusalemme ai tempi del re Sedecia in Ger 34,18–20 mostra come una promessa pubblica ha subito la stessa cerimonia di giuramento che il SIGNORE realizzò in Gen 15,7–11.17–18. E' un agire per segni, che suggerisce la sventura che si abatterà su coloro che fingono o trasgrediscono il giuramento. Questo agire per segni anticipa la maledizione vertiginosa che si abatterà sul contraente se rompe il giuramento – una possibilità assolutamente inimmaginabile nel caso di Dio! Cionondimeno, Dio scende a patti con gli uomini, affinché Abramo – e noi di riflesso – possa contemplare l'assoluta impossibilità per Dio di non adempiere alla Sua promessa.

Alleanza, promessa e apparizione di Dio

Gen 15,13–16.18–21 delimita il contenuto dell'alleanza. Dio promette ad Abramo – ed ai suoi discendenti – la terra in cui ora sta vivendo da straniero. Dio e Dio solo si vincola tramite la sua libera promessa. Abramo è mero destinatario della promessa divina.

La parola divina gli giunge in un volto apparso in sogno, una volta immerso in un profondo sonno soprannaturale. Gen 15,12.17 accenna all'apparizione divina, che lo avvolge con spavento nell'oscurità notturna. L'evento dell'alleanza erompe dal mondo divino nelle contingenze terrene di Abramo simile ad un lampo, che in un baleno squarcia il cielo, presenza di Dio, apprendone la viva luminosità all'uomo attonito. Perciò in questo capitolo Abramo è rappresentato come profeta, Gen 15,1.12; il profeta infatti viene attratto da Dio più immediatamente che gli altri uomini.

Promessa d'un figlio, promessa d'una discendenza

Dio promette ad Abramo due cose: una discendenza e un paese. A certi lettori e lettrici moderni della Bibbia, soprattutto se cristiani, questo contenuto dell'alleanza può sembrare estraneo o mitico, oggi giorno difficilmente comprensibile. Tuttavia, tale doppia promessa consta d'una parte antropologica, genericamente umana, valida per tutti i tempi e tutti gli uomini, e d'una parte a misura della fede, giudaica e cristiana.

Per quanto riguarda la promessa d'un figlio nella famiglia d'Abramo per la generazione seguente e d'una discendenza per tutte le generazioni successive, decisivo non è – come generalmente si afferma – il desiderio realizzato di perpetuare la vita su questa terra nei figli e nei figli dei figli. Infatti i morti, secondo la Bibbia ebraica, l'Antico Testamento, non sono tornati al nulla. Essi abitano nell'oscurità della tomba assieme a tutti i membri defunti della famiglia, nel silenzio, intatti nel riposo e nella pace. Nella Bibbia, la promessa di progenie è molto concreta. Un figlio è innanzitutto una «stampella» per il futuro anziano. I figli si occuperanno e onoreranno i loro vecchi genitori, come lo prescrive espressamente il comandamento divino. Se non ci sono bambini, chi si occuperà degli anziani al tramonto della vita? Non esistevano assicurazioni e pensioni statali.

Analogamente per un popolo. La discendenza conserverà lingua, religione, memoria, proprietà. Se non ci fosse una discendenza sufficiente, il popolo e tutto ciò che gli appartiene finirebbe con l'estinguersi e scomparire dalla faccia della terra. La popolosità garantisce la formazione di vincoli e la cura dei tesori nazionali, di religione, cultura, città e villaggi, istituzioni, e anche dei poveri e bisognosi.

Questo è l'aspetto antropologico. La parte che tocca la fede in Dio è lo sperimentare che nessuna famiglia e nessuna nazione possiede la garanzia di poter contare all'infinito su figli e discendenti che assumano il dovere di perpetuare la specie. Guerre, epidemie, carestie, cattivi dirigenti e pessima gestione economica hanno precipitato nel baratro famiglie e popoli interi. Persino per famiglie numerose e grandi popoli tali vicissitudini non cessano di presentarsi all'orizzonte della storia. Solo Dio può garantire un'assistenza che oltrepassa di gran lunga le possibilità dell'uomo.

Promessa d'una terra

La seconda promessa garantisce la terra ai discendenti di Abramo, terra che peraltro non gli appartiene. Essa corrisponde al bisogno forse più elementare dell'uomo, quello di disporre d'uno spazio dove poter esistere senza esserne scacciato. La prima cosa di cui necessitiamo, una volta venuti alla luce, è un posticino dove la balia ci possa posare mentre si occupa della madre sfinite. Ma i posti su questa terra sono dibattuti. In tempi di pace la proprietà della terra è scontata, in tempi di guerra è oggetto di bramosie di concorrenti e avversari. Ecco la dimensione antropologica della promessa di terra.

Dal profilo teologico, vi sono l'esperienza e la fiducia che per una famiglia o per un popolo l'unica sicurezza di un posto risiede presso Dio, creatore del mondo, che ha permesso a tutti gli uomini di aver parte al territorio di questo mondo, di «soggiogarlo», Gen 1,28. Tale autorizzazione include il diritto di bonificare un pezzo di terra e di abitarla e possederla durevolmente. La promessa di Dio ad Abramo avalla questo diritto alla terra, che può chiamare sua e che gli apparterà per i secoli.

Discendenza promessa e patria intangibile sono doni di Dio. Solo lui è capace di salvaguardarli. L'alleanza tramite cui Dio assegna saldamente questi doni è grazia, dono gratuito del Signore.

Gli altri popoli, che perdono la loro terra

Il mondo in cui è nato Abramo è tuttavia già spartito. Non esistono più spazi vuoti, rivendicati da nessuno. Dio, quando parla, gli promette una terra in cui vivono altre popolazioni. Abramo dovrà aspettare quattro generazioni finché tale terra promessa diventi proprietà in cui poter installarsi, Gen 15,13–14.16. Durante questo lungo intervallo, i discendenti di Abramo subiranno le sofferenze che provano gli stranieri su un territorio che accoglie malvolentieri gli immigrati e anzi non prova alcuno scrupolo ad approfittarne e sfruttarli senza pietà.

Eppure, Dio punirà proprio quest'ingiustizia degli autoctoni recata ad apatridi sul loro territorio. Ai suoi occhi, gli abitanti di un paese compromettono il diritto alla proprietà quando opprimono gli stranieri senza difesa, costretti a impetrare il diritto di ospitalità. Tale convinzione la si incontra più

volte nella Bibbia, per es. nel racconto della fine di Sodoma, Gen 19, o nella solenne raffigurazione dello sfruttamento e tentato annientamento di Israele da parte di faraone, Es 1–15. Lev 18,3.24–30; 20,22–24 parla di colpa dei popoli tout court (non soltanto per gli atti d'ingiustizia verso lo straniero), che consiste nell'agire contro la Torah di Dio e di perdere, proprio per questo, il territorio. L'effetto di tale ingiustizia è la perdita del paese per gli abitanti resisi colpevoli.

Il SIGNORE deve aspettare finché gli Amoriti e le altre nazioni stabilitesi sulla terra promessa si vedano sottrarre la terra per aver accumulato colpa su colpa senza pentirsene. Solo allora potrà introdurre Abramo ed i suoi discendenti nel loro possesso. Nella prospettiva biblica è implicita la possibilità della conversione degli abitanti colpevoli, così che possano mantenersi nel paese. Ger 18,7–10 lo mostra con chiarezza.

Tale convinzione implica una conseguenza, illustrata brevemente ma inequivocabilmente da Lv 18,28; 20,22: il dovere, per la discendenza di Abramo, di non opprimere lo straniero. Ciò costituisce una linea di demarcazione della promessa di Dio. Essa vige fintanto che gli stranieri e i loro familiari non vengono trattati ingiustamente. In tal modo risuona, nel racconto dell'alleanza in Gen 15, una percepibile dialettica tra la salda fedeltà di Dio alla sua parola ed il rispetto dello straniero da parte del popolo. Entrambi questi aspetti si condizionano a vicenda, quantunque la promessa di Dio rimanga assoluta. Vi si avverte la profondità dell'esperienza di vita e di storia contenuta nella Bibbia.

Conclusione

Il transito qui schizzato attraverso il racconto dell'alleanza di Dio con Abramo in Gen 15 ci ha condotti a una serie di aspetti dell'agire e dell'essere di Dio, alla situazione generica degli uomini, di Abramo e della sua discendenza, del popolo d'Israele, della terra d'Israele quali grandi promesse e doni del Dio misericordioso, ma anche a quelle condizioni che potrebbero compromettere l'adempimento delle promesse di Dio. Così che Gen 15 risulta uno spaccato della Bibbia, una bibbia in miniatura.

LETTURE NEOTESTAMENTARIE

A: 2 Timoteo 1,8–10

Il breve passo scelto per la liturgia è in qualche maniera un Credo, una sintesi della fede che Paolo tratteggia in questa lettera a Timoteo in pochi punti essenziali con tratti incisivi: Timoteo deve *soffrire* con Paolo per il vangelo; Dio ha *salvato* entrambi, Paolo e Timoteo; li ha *chiamati*, per *pura grazia e da tutta la eternità* in *Gesù, l'unto*; il quale è *apparso*; egli è il *salvatore* e il *rivelatore*; egli ha tolto alla *morte* il suo *carattere definitivo* e ha portato la *vita eterna*. Si tratta di undici misteri che Paolo ha insegnato e spiegato e che adesso rievoca come parole d'ordine.

Nel *Dies Iudaicus* il pensiero corre subito all'orizzonte di questi misteri nella Bibbia ebraica, nell'Antico Testamento. Tutte queste esperienze religiose alle quali Paolo accenna vi si trovano espresse e anticipate. Il popolo di Israele e gli ebrei hanno dovuto spesso soffrire per la loro fedeltà alla parola di Dio; tuttavia sono stati salvati ogni volta; Dio ha chiamato questo popolo all'esistenza per pura grazia e da tutta l'eternità; il re unto viene istituito come salvatore per il popolo e per i suoi pastori fino alla fine dei tempi. Per i cristiani è chiaro in che misura Gesù, l'Unto, ha realizzato questi convincimenti del suo popolo, ha subito la morte e nella sua risurrezione ha inserito la fine dei tempi nel tempo storico e l'ha precorsa. Il suo itinerario si lascia comprendere dalle premesse del popolo di Israele e dell'ebraismo così come vengono rappresentate nella loro sacra Scrittura.

B: Romani 8,31-34

Il breve passo che si legge nella liturgia si inserisce nel contesto di Rm 8, il capitolo che costituisce il punto culminante della teologia di Paolo sulla «giustificazione». Esso manifesta i frutti della giustizia donata da Dio ovvero, come forse preferiamo dire oggi, della riconciliazione tra l'uomo peccatore e Dio. Il passo scelto appartiene alle battute finali del capitolo. L'apostolo descrive il giudizio di Dio quale avverrà dopo questa riconciliazione e giustificazione. Gli accusati per le loro colpe avranno un difensore e avvocato la cui importanza mette in disparte ogni accusa e suscita la decisione in armonia con la grazia superando la giustizia senza contraddizioni. Egli è il Figlio amato da Dio, il giudice.

Questo passo è importante in riferimento al *Dies Iudaicus*, poiché Paolo compara Abramo, padre del suo amato figlio Isacco, a Dio, Padre del suo amato figlio Gesù, e trasferisce l'offerta da parte di Abramo di suo figlio al sacrificio di Dio. Come Dio, così Abramo. La comparazione ci dice in questa prospettiva qualcosa su Dio. Abramo si affida completamente a Dio, anche nell'oscurissima notte del suo comandamento incomprensibile; Dio si affida con tutto l'amore agli uomini, anche nella loro rovina e nella loro perdizione. Abramo e Dio lo dimostrano nel sacrificio del loro unico figlio.

C: Filippesi 3,17-4,1

Il breve brano letto nella liturgia chiude il capitolo 3 della Lettera ai Filippesi, nel quale Paolo, più che raccontare, descrive l'andamento interiore della sua conversione riducendolo ai suoi momenti essenziali. Si tratta del suo incontro con il Cristo vivente, un incontro misterioso che ha cambiato tutto ed è, al tempo stesso, personalissimo. Paolo ne parla ai fedeli di Filippi (e a noi), affinché condividano in una certa misura la sua esperienza, poiché in un certo modo è esemplare per tutti. Paolo ha appreso veramente in che maniera la realtà dietro e al di là di questo mondo terreno e temporaneo aveva fatto irruzione in quel punto spaziotemporale sulla via da Gerusalemme a Damasco, sulla quale Paolo viaggiava e nella quale fu gettato fuori dalla strada. Il mondo terreno e temporaneo è pieno di eternità perfetta e la breccia è lo splendore inatteso dell'Unto, crocifisso eppure vivente, che Paolo ha afferrato nella fede in lui.

Questo passo della Lettera ai Filippesi getta luce sul *Dies Iudaicus*, poiché fa riferimento alla doppia patria alla quale apparteniamo come uomini: la terra che in questo mondo utilizziamo come il nostro luogo di libertà e di sicurezza e la terra dei cieli che Dio ci ha destinato nella sua grazia e nella quale saremo pienamente noi stessi. La nostra patria terrestre, la terra promessa qui sulla terra, è quindi soltanto un'immagine, un barlume della nostra libertà eterna e della pace senza limiti nei cieli che ci è stata promessa per grazia e verso la quale siamo in cammino in questa vita terrestre.

VANGELI

La trasfigurazione di Gesù nei vangeli sinottici

Il Cristo splendente che si libra nell'aria affiancato da Mosè e da Elia ha lasciato un solco profondo nell'iconografia cristiana. L'epifania della trasfigurazione è la fonte teologica di tutta la pittura delle icone. Nelle Chiese orientali la luce del Tabor è l'essenza dell'illuminazione mistica. Inoltre la trasfigurazione di Gesù è una scena chiaramente archetipica: una figura luminosa al centro, nella quale splende la trascendenza divina e due persone affiancate simmetricamente come testimoni. Sia pure con piccole differenze di accento, l'evento è raccontato dai tre vangeli sinottici: secondo Marco rivela il mistero del Messia; per Matteo Cristo appare come un nuovo Mosè e Luca mette in primo piano l'esperienza della trasformazione di Cristo come frutto della preghiera. Questi tre livelli di significato diventano accessibili tramite una lettura più attenta e la collocazione delle tre tradizioni testuali nell'insieme della Bibbia.

Il contesto immediato della pericope della trasfigurazione rimanda all'attesa dei tempi ultimi da parte di Gesù e dei suoi discepoli. Come molti dei loro concittadini ebrei, sperano in un intervento immediato di Dio nella storia. Vogliono sperimentare la sua presenza attiva, mediante la quale la violenza e l'ingiustizia cesseranno di governare le cose, ma anche la malattia e l'estraniamento diventeranno estranee agli uomini. Nella società giudaica dei tempi di Gesù esistevano concezioni diverse dell'intervento divino: Forse Dio invierà un profeta o un unto, come si credeva, ad esempio, nella comunità di Qumran? Oppure, come molti dicono, ricomparirà Elia, il quale, essendo giusto, non ha visto la morte ma è stato rapito. Oppure comparirà alla fine della storia una figura come quella descritta da Daniele nella sua visione della venuta del Figlio dell'uomo (Dan 7,13s)? Nel versetto che precede questa scena, Gesù asserisce che alcuni dei presenti non moriranno senza aver visto l'arrivo del Regno di Dio nella sua potenza (Mc 9,1; Mt 16,28; Lc 9,27). E subito dopo l'episodio, gli apostoli parlano con Gesù, nei vangeli di Matteo e di Marco, del ritorno di Elia alla fine dei tempi (Mc 9,11-13; Mt 17,10-13).

Scendendo dal monte della trasfigurazione, i tre apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni parlano quindi della morte e della risurrezione (Mc 9,11; Mt 17,9). Anche questa rappresentazione è vincolata all'idea dei tempi ultimi, in questo caso a quella dei farisei: quando Dio irromperà nella storia, allora celebrerà il giudizio. Risusciterà i morti, perché ricevano quella giustizia che non è stata data loro durante la loro vita. Libererà l'uomo dal dominio della morte e lo salverà. La pericope della trasfigurazione vuole spiegare l'arrivo del Regno di Dio, la risurrezione dei morti e ciò che significa l'attesa dei tempi ultimi. Cioè la salvezza.

Questa conoscenza produce una comprensione più profonda e più spirituale, che si può cogliere veramente soltanto dopo l'esperienza della morte e della risurrezione di Gesù e soltanto con l'effusione dello Spirito Santo. Perciò i discepoli devono tacere per il momento su ciò che si è manifestato sul monte (Mc 9,9; Mt 17,9; Lc 9,36). Soprattutto, questa non è una conoscenza per la moltitudine e per il grande pubblico, ma deriva da una particolare familiarità con Cristo. Perciò Gesù prende con sé sul monte soltanto i suoi tre amici più stretti: Pietro, Giacomo e Giovanni. Anche a Pasqua, il Risuscitato si mostra soltanto ai suoi discepoli e amici, agli apostoli e alle donne, anzitutto a Maria di Magdala (Gv 20). È necessario uno spazio di amicizia e di amore affinché il mistero della fine dei tempi e della vittoria sulla morte possa rivelarsi. Luca aggiunge che Gesù aveva voluto pregare con i suoi discepoli sul monte (9,28). Per lui l'atteggiamento di preghiera è necessario per far aprire gli occhi. La fede e la preghiera sono anche i presupposti della guarigione che avviene subito dopo la discesa dal monte (Mc 9,29; Mt 17,20).

Che cosa occupa, invece, il centro del vangelo? Da un lato, c'è Gesù Cristo che si trasforma davanti ai suoi discepoli. Il corpo terrestre diventa trasparente, si trasfigura in una sagoma luminosa. Marco menziona le vesti bianche soprannaturali (9,3), mentre Luca sottolinea la trasformazione del volto (9,29) e Matteo scrive che il suo aspetto era come quello del sole (17,2). È evidente che già a metà del testo dei vangeli abbiamo davanti ai nostri occhi il Risuscitato. Il Sole di giustizia (Ml 3,20) splende come la mattina di pasqua e il corpo viene trasformato spiritualmente, così come Paolo descrive il corpo risorto (1 Cor 15,42–53). La fine dei tempi, il superamento della

morte, la salvezza e la trasfigurazione, l'arrivo del Regno di Dio vengono così inseriti in mezzo alla vita, nell'oggi, dove Dio è presente in maniera misteriosa per coloro che sono amici di Gesù e amano Cristo. Abbiamo qui un testo pasquale. Perciò alcuni esegeti sostengono che si tratta già di un racconto della risurrezione.

Ma non è tutto. Al centro stanno assieme a Cristo anche Mosè ed Elia, le due grandi figure della tradizione biblica. Senza di loro mancherebbe un aspetto essenziale. Parlano con Gesù (Mc 9,4; Mt 17,3; Lc 9,30). Di che cosa? Marco e Matteo non lo dicono, ma Luca è esplicito: «parlavano della sua dipartita, che avrebbe portato a compimento a Gerusalemme» (9,31). Di nuovo si parla di morte e di risurrezione e delle verità ultime. Tuttavia, Luca ricorre alla rara parola greca *exodos*, che indica soltanto in senso figurato la fine o la morte. Letteralmente significa «uscita» e quindi il versetto andrebbe tradotto così: parlavano «del suo esodo [dall'Egitto], che per mezzo di lui sarebbe stato portato a compimento in Gerusalemme». La morte di Gesù completa la salvezza iniziata con la liberazione dalla schiavitù. La maniera in cui Dio irrompe nella storia in Cristo si può capire soltanto in riferimento all'Esodo. Senza la storia di liberazione della Bibbia ebraica non è possibile comprendere ciò che la morte e risurrezione di Gesù implicano, vale a dire la salvezza. Senza i cinque libri di Mosè, al cui centro preciso (Lev 16) sta il rito per il Giorno della riconciliazione, lo Yom Kippur, l'evento Cristo rimane occulto. Abbiamo bisogno dell'orizzonte interpretativo dell'Antico Testamento, della Bibbia ebraica e del giudaismo per levare il velo da Cristo. Anche l'espressione centrale su Gesù trasfigurato, detta dalla voce di Dio: «Questo è il mio Figlio diletto; ascoltatelo» (Mc 9,7; Mt 17,5; Lc 9,35) è una citazione tratta dall'Antico Testamento. Nel Salmo 2,7 si dice: «Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato». E Isaia 42,1 afferma: «Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto in cui mi sono compiaciuto». Dio parla nel nostro vangelo non lasciando in disparte la Bibbia ebraica ma con le sue parole. Dio stesso colloca così Gesù Cristo nella tradizione che ha vissuto fin dai tempi antichi con il popolo ebraico. Anche il celebre *midrash* su Dt 30,12 afferma che Dio si è vincolato alla Torah e non agisce contro di essa né al di fuori di

essa: la Torah non sta in cielo, cioè la parola di Dio è stata data nella Bibbia ebraica già sulla terra (Tb *Baba Mezzia* 59b).

La pericope della trasfigurazione non conferma Gesù soltanto attraverso la Torah e non lo descrive soltanto in dialogo con Mosè. Come terza istanza dall'Antico Testamento presenta anche Elia, il profeta per eccellenza, in dialogo con Cristo. L'intera Bibbia ebraica, la Legge e i Profeti sono qui presenti come orizzonte interpretativo. In questo senso il racconto della trasfigurazione è comparabile all'episodio di Emmaus, dove il Risorto spiega ai discepoli in un dialogo di fede, prendendo spunto da Mosè e dai profeti, come devono intendere la morte e la risurrezione (Lc 24,13–35). Elia è, come Mosè, «guida di Israele» (2 Re 2,12) e Gesù viene inserito in questa comunità dialogante. La scena della trasfigurazione è una riunione al vertice dei capi di Israele. Ma Elia si distingue da Mosè perché non ha subito la morte, bensì è stato rapito (2 Re 2,11). Nella tradizione giudaica viene considerato come colui che tornerà alla fine dei tempi e preparerà la strada per la presenza di Dio.

Allacciandosi a Marco, il vangelo di Matteo dice esplicitamente che questo Elia è Giovanni Battista (17,12s). Egli porta il perdono, tramite il quale il giudizio di Dio non opera per distruggere, ma per illuminare. Per questo motivo viene menzionato assieme a Mosè nel libro che chiude l'Antico Testamento e che fa da transizione al Nuovo Testamento, cioè a Cristo: «Tenete a mente la legge del mio servo Mosè, al qual ordinai sull'Oreb statuti e norme per tutto Israele. Ecco, io invierò il profeta Elia prima che giunga il giorno grande e terribile del Signore, perché converta il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i padri; così che io venendo non colpisca il paese con lo sterminio» (Mt 3,22ss). Lungo le generazioni Elia riconcilia in ogni tempo fino all'ultima generazione. Elia viene atteso particolarmente anche nel *seder* della sera di Pesach, quando si celebra la liberazione dalla schiavitù. Egli non è soltanto per i cristiani, ma anche per gli ebrei colui che annuncia la liberazione e ci guida ad essa.

Quindi, nel cuore del vangelo sta il Cristo trasfigurato nel suo incontro con Mosè e con Elia. Questa scena è oggi un modello per il dialogo tra le tradizioni ebraica e cristiana. Rende più profonda la comprensione della venuta del Regno di Dio e rende presente ciò che noi rimanderemmo volentieri

alla fine dei tempi. Gli ebrei sono gli eletti dai tempi di Abramo (Gen 12,1) e di Mosè (Es 3), così come i cristiani sono gli eletti da Gesù Cristo (Mc 1,14; 1 Cor 1,2) e da Abramo (Gen 12,1). In maniera misteriosa sono vincolati gli uni agli altri e hanno la stessa vocazione: rendere possibile la venuta di Dio in questa storia, poiché porta liberazione, salvezza e giustificazione, cioè il superamento della potenza della morte, e infine la risurrezione dei morti. In tal modo la Bibbia ebraica ha trovato due continuazioni: da un lato, nella tradizione rabbinica della Torah orale, che fino ai nostri giorni costituisce il fondamento vitale del giudaismo, dall'altro nella tradizione cristiana, i cui testi fondazionali sono stati riuniti nel Nuovo Testamento e nei documenti conciliari.

Nella pericope della trasfigurazione Pietro parla di tre tende, che vuole fare davanti a Gesù in dialogo con Mosè e con Elia (Mc 9,5; Mt 17,4; Lc 9,33). Quale è il senso delle sue parole? Si tratta forse di un'allusione alle capanne di foglie che nel ciclo annuale ebraico commemorano la provvisorietà e il cammino peregrinante verso la meta ultima? Oppure si tratta delle dimore eterne (Lc 16,9), delle abitazioni divine che saranno pronte nei cieli alla fine dei tempi, ma che ora irrompono nel presente? Gv 14,2s dice che Gesù ci prepara un posto presso Dio. Accanto a Lui ci sono *molte* dimore diverse ... sia per i cristiani, sia per gli ebrei e per tutti i giusti. Ma quando Pietro vuole fare tre tende, non lo fa per conservare la memoria dell'esperienza. L'osservazione di Mc 9,6 «Non sapeva cosa dire» non è un rimprovero. Parla piuttosto dell'incapacità dell'uomo di afferrare compiutamente la realtà e il mistero che si svelano in qualche misura nella trasfigurazione. La nostra conoscenza della rivelazione di Dio è frammentaria, aggiungerà Paolo (1 Cor 13,9s). E Marco, per il quale l'episodio della trasfigurazione è anzitutto un'epifania del Messia nascosto, insiste sulla incomprendimento dei discepoli.

Il dialogo tra Gesù, Mosè ed Elia non è soltanto un dialogo fra ebrei e cristiani, ma anche un dialogo fra l'Antico e il Nuovo Testamento. Durante la sua visita alla sinagoga di Roma Giovanni Paolo II ha ricordato che entrambi i dialoghi sono solidali. L'Antico Testamento è necessario per capire quello Nuovo, come abbiamo appena visto. E per noi cristiani il Nuovo Testamen-

to è necessario per capire l'Antico: Cristo è il Figlio di Dio che dobbiamo ascoltare e che ci dischiude l'Antico Testamento. Le due dinamiche non si possono opporre. L'unica Bibbia in due parti è il fondamento indispensabile della fede cristiana. E la relazione non si esaurisce con la riconciliazione e con la pienezza. La Bibbia ebraica e quella greca si illuminano a vicenda. Desiderano entrare in un dialogo reciproco, così come gli autori dei testi biblici alludevano gli uni agli altri, variando i motivi e riscrivendoli. La continuità e la verità dell'azione di Dio nella storia diventano così visibili.

Per approfondire meglio la comprensione del vangelo della trasfigurazione, dobbiamo rivolgerci ancora all'Antico Testamento. Ci sono ancora due domande: 1) Su quale monte ha avuto luogo la trasfigurazione? Il testo non suggerisce una risposta. La tradizione ha favorito soprattutto il monte Ermon, a nord della Terrasanta, vicino all'attuale frontiera tra Israele, Siria e Libano. Ma ragioni storiche legate ai pellegrinaggi hanno fatto prevalere il Tabor nella Bassa Galilea, che fin dalla tarda antichità è stato onorato come il monte della trasfigurazione. Ma questa opzione lascia alcuni insoddisfatti. 2) Cosa significa l'indicazione «Sei giorni dopo», con la quale Marco e Matteo introducono il loro racconto (Mc 9,2; Mt 17,1)?, Inserendo l'episodio nel suo racconto, Luca ha modificato l'indicazione in «Circa otto giorni dopo» (9,28). Per lui la trasfigurazione è un'esperienza personale di Gesù e dei suoi discepoli più vicini. I lezionari per la seconda domenica di quaresima aggirano il problema poiché nei tre anni la pericope inizia con «In quel tempo». Ma questa non è una soluzione.

La Bibbia ebraica ci viene in aiuto: con il monte, Mosè e le nubi dalle quali Dio parla, il vangelo della trasfigurazione rinvia inequivocabilmente al Sinai. Elia, il quale nel momento di crisi della sua missione profetica ritorna alle origini per sincerarsi del suo Dio, va anche lui all'Oreb (1 Re 19). Anche Gesù riporta i suoi discepoli alle origini. Si trovano nuovamente sul Sinai, poiché lì Dio ha stretto il patto con il suo popolo. I sei giorni e i tre accompagnanti della trasfigurazione rinviano precisamente a Es 24: Mosè sale sul Sinai con Aronne, Nadab e Abiu e con gli anziani, rimane sei giorni sulla cima e loro vedono la potenza di Dio. «Videro il Dio di Israele: sotto i suoi piedi vi era come un pavimento di lastre di zaffiro, simile in purezza al

cielo stesso» (24,10). Sul monte furono offerti i sacrifici, l'altare e i presenti vi furono aspersi con il sangue ed è stato letto il libro dell'alleanza, al quale tutti risposero: «Quanto il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo eseguiremo!» (24,8). L'episodio della trasfigurazione si riallaccia a questo patto, poiché vuole spiegare la morte e la risurrezione e introdurre alle verità ultime. Nel suo sacrificio, Cristo è il libro vivente dell'alleanza, il Figlio diletto di Dio che i discepoli devono ascoltare. Qui il Sinai si fonde con il monte Sion, con Gerusalemme, che, come abbiamo visto, Luca menziona esplicitamente come l'argomento del dialogo fra Gesù, Mosè ed Elia. Lì sarà suggellata da Gesù la nuova alleanza nell'ultima cena durante le festività pasquali e mediante la sua crocifissione sul Golgota. Sinai e Sion si fondono insieme nella trasfigurazione, anche se di proposito non vengono nominati, poiché l'alleanza tra Dio e l'uomo può avvenire ovunque là dove gli uomini accolgono l'iniziativa di Dio con fiducia e con fede.

Questo legame è ben visibile nella teologia sviluppata da Matteo, quando presenta Gesù Cristo come il nuovo Mosè e raggruppa le parole di Gesù in cinque discorsi a imitazione dei cinque libri della Torah, cominciando dal discorso della montagna, nel quale si insinua nuovamente il Sinai (Mt 5-7; 10; 13; 18; 24-25). Per Matteo, Gesù si rivela nella trasfigurazione proprio come il nuovo Mosè. La guarigione del giovane indemoniato che avviene ai piedi del monte, dopo la discesa di Gesù e dei suoi tre discepoli, non è soltanto la guarigione di un epilettico come in Luca. Matteo la descrive piuttosto come una cacciata degli idoli: il lunatico che cade spesso nel fuoco e nell'acqua deve essere liberato dalle forze della natura che lo dominano (17,14-20), al pari degli israeliti che ai piedi del monte avevano ceduto alla potenza del toro e avevano adorato un vitello d'oro (Es 32,1-6). Assieme a Mosè e a Elia, il grande lottatore contro i sacerdoti di Baal (1 Re 18), Cristo viene mostrato nella trasfigurazione come colui che si oppone ai falsi dèi. Il vangelo si propone di guidare all'unico Dio, il quale, con il suo regno di giustizia, vince le forze della morte e porta a perfezione la creazione mediante la salvezza.

2. L'ORGANIZZAZIONE LITURGICA

Christian M. Rutishauser

Azione penitenziale, salmi, intercessione, preghiera eucaristica

In Svizzera è stata scelta una domenica per la giornata del giudaismo. La domenica la fede cristiana si concentra sulla celebrazione della risurrezione di Gesù, in un'attualizzazione del mistero pasquale. La struttura della settimana, in cui un giorno fa rivivere la creazione e la salvezza, è stata ripresa dalla Chiesa dal giudaismo ed è stata modellata in armonia con la propria fede. La settimana, il cui culmine è il sabato, è fermamente iscritta nel Decalogo del Sinai (Es 20,1-7; Dt 5,6-12), cioè nel cuore della rivelazione veterotestamentaria. Soltanto quando non si fanno immagini di Dio (Es 20,4) e soltanto quando un tempo sacro libera gli uomini dal lavoro, dal profitto e dall'ambizione del successo (Es 20,8-11), il Dio della Bibbia può agire efficacemente sulla comprensione del mondo e sul suo evolversi. La Chiesa celebra la domenica la liberazione dai vincoli del peccato e della morte, ma anche la nuova creazione in Cristo. Sabato e domenica sono fratelli. Non sono gli ebrei a reggere il sabato, ma è il sabato che regge il giudaismo, secondo una frase famosa. Lo stesso può dirsi della domenica per i cristiani. Una cultura della domenica è inscindibile dall'essere cristiano.

La giornata del giudaismo non si propone di essere un'altra domenica tematica dell'anno liturgico. Anzi, la fede vi deve essere celebrata in maniera tale che il mistero della Chiesa rispecchi il mistero di Israele. Israele deve la sua esistenza alla «alleanza irrevocabile» (Papa Giovanni Paolo II) con Dio, come la Chiesa ha il suo fondamento nella Nuova Alleanza in Gesù di Nazaret, il re degli ebrei (Gv 19,19). La seconda domenica di quaresima, come giornata del giudaismo, è orientata alla celebrazione della pasqua. Riceve il suo senso ultimo dalla morte e dalla risurrezione. Ma Gesù è stato ucciso nel contesto della pasqua giudaica. I vangeli hanno spiegato il suo sacrificio nell'orizzonte della festa in cui venivano celebrate la liberazione e la nascita del popolo. Assieme al sabato anche la pasqua conferma la domenica. Nella giornata dell'ebraismo entrambi i riferimenti devono essere presentati.

L'intera domenica è santificata. Come per il sabato, l'inizio e la conclusione di questo giorno sono contrassegnati da celebrazioni. I vesperi del sabato, in molti luoghi annunciati dalle campane, e quelli della domenica sono una cornice il cui centro è la celebrazione eucaristica. Nella giornata dell'ebraismo la domenica deve essere celebrata in maniera tale da manifestare il legame e la vicinanza con il giudaismo. In primo luogo si deve ricordare che lo spazio liturgico non è soltanto orientato idealmente verso pasqua, ma rappresenta per la liturgia cristiana anche la Gerusalemme celeste. Lo spazio deve essere disposto di conseguenza e le persone devono potervisi trattenere e muovere. Come l'annuncio di Gesù indicava la vicinanza del Regno di Dio, così il canone biblico esprime la visione della Gerusalemme celeste (Ap 21s). L'agnello, la vittima della storia, si è riconciliato con coloro che l'hanno ucciso. Il fedele partecipa a questa riconciliazione universale e cosmica. Il Dio di Gesù, onorato da cristiani e da ebrei, l'ha realizzata. E, fedele alle sue promesse, l'ha compiuta mediante Gesù, il quale era ebreo ed è vissuto secondo la legge ebraica. Questo deve essere espresso nella celebrazione liturgica, ad esempio nell'azione penitenziale:

Dio buono, tu sei misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà. Tu conservi il tuo favore per mille generazioni, ma non lasci le colpe senza castigo. In Gesù Cristo invochiamo la tua grazia:

- Signore Gesù Cristo, figlio di Davide, nato sotto la Legge. Kyrie eleison.
- Tu, maestro che porti a compimento l'alleanza irrevocabile. Christe eleison.
- Tu sarai esaltato e tornerai nella gloria alla destra di Dio. Kyrie eleison.

Che il Dio misericordioso purifichi in questi quaranta giorni di conversione i nostri cuori e ci tolga i peccati e le colpe. Te lo chiediamo in Gesù Cristo, nostro fratello e Signore. Amen.

La preghiera iniziale cita il nome di Dio, come viene sviluppato in Es 34,5–7, un passo che ha un grande ruolo nella spiritualità rabbinica. Anche altre designazioni di Dio esistenti nella tradizione ebraica possono essere utilizzate

in questa celebrazione per le preghiere quotidiane, per l'offertorio o per la preghiera conclusiva: «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», «Dio, il santo», «Dio, nostro re», ecc. Al tempo stesso è consigliabile non pronunciare il tetragramma, scritto *Yahvé* nella Traduzione interconfessionale e nei testi liturgici, per ragioni di riverenza e la sua inadeguatezza. Come nella pietà ebraica, può essere sostituito abitualmente da «Il Signore». Si deve anche parlare del «Dio uno e trino». In questo modo diventa percettibile che la Trinità rappresenta per i cristiani la professione di fede monoteista. La regolarità della celebrazione rimane sempre la regola della fede.

Il centro della celebrazione del sabato sono la Torah e la sua spiegazione. I cinque libri di Mosè vengono letti in 52 sezioni lungo l'anno, assieme a brani tratti dai profeti. Nell'eucaristia, accanto alla tavola del pane e del vino, il centro è occupato anche dalla tavola della parola. La conformazione festiva della liturgia esprime la stima verso la sacra Scrittura. L'importanza della rivelazione mediante la parola può essere sottolineata da una processione con il Vangelo, che è contemplata dall'ordinamento liturgico. Vari interventi di queste linee guida offrono spunti per la proclamazione delle letture. Qui si accennerà al salmo con il quale la comunità liturgica risponde alla prima lettura.

Fino ai nostri giorni i salmi sono stati e sono rimasti il libro di preghiera che ebrei e cristiani hanno in comune. In essi i fedeli portano la loro vita con tutti i suoi momenti positivi e negativi, condividendo gioie e dolori. Vi trovano espressione la fiducia nell'azione di Dio, la richiesta di aiuto, l'azione di grazie e la lode. Dio, che parla da Sion, dove ha collocato i suoi unti, viene riconosciuto come re nei salmi. Il suo regno di giustizia e di sapienza viene cantato in essi. La comunità che canta i salmi si inserisce nella storia di ebrei e cristiani, che viene portata continuamente davanti a Dio. Per una comunità non esiste, di fronte a Dio, una espressione più profonda dei salmi.

Nei tre anni liturgici A, B e C sono previsti per la giornata dell'ebraismo versetti tratti rispettivamente dai Salmi 33, 116 e 27.

1) Il Salmo 33 parla della giustizia, della misericordia e della cura di Dio verso il mondo intero (v. 4s). Questo salmo innico si apre con un invito alla lode (vv. 1–3), per poi sviluppare, da un lato, l'azione di Dio nella creazione e nella storia di Israele (vv. 6–12); dall'altro, il suo rivolgersi come re a tutti gli uomini, che non edificano contando sulle proprie forze (vv. 13–19). Con la conclusione (vv. 20–22) gli oranti manifestano che la lode di Dio è il fondamento delle loro vite. In risposta alla lettura di Gen 12,1–4, il salmo loda Dio per aver chiamato Abramo a mettersi in moto verso la Terra promessa. Come Abramo, gli uomini devono confidare nella chiamata di Dio, ringraziarlo per la sua guida e lodarlo.

2) Il Salmo 116 ringrazia per l'esperienza di salvezza e parla di un aiuto che viene sperimentato. I vincoli dell'orante sono stati sciolti e adesso può elevare la sua voce a Dio, portare sacrifici e adempiere nuovamente le sue promesse. Il salmo può essere letto nella prospettiva della lettura sul sacrificio di Isacco (Gen 22). Isacco è stato legato e ha sperimentato la salvezza di Dio. Dalla prospettiva di Abramo, il salmo è invece un'azione di grazie per la prova superata e per il proprio impegno a camminare ancora con Dio.

3) Il salmo 27 è un salmo di fiducia. Mentre nei vv. 1–6 gli attacchi dei nemici rappresentano una minaccia, nei vv. 7–13 si paventa il carattere terribile del giudizio. In entrambi i casi l'orante trova un rifugio fiducioso in Dio, che gli porge il suo aiuto dal Tempio. Il salmo è così una confessione della fedeltà e dell'aiuto di Dio. In risposta alla lettura di Gen 15 gli oranti si pongono dalla parte di Abramo, che ha stretto un patto con Dio. È opportuno che l'uomo si affidi alla fedeltà di Dio anche in situazioni di pericolo e non perda di vista che la sua meta è la casa di Dio. Il fedele non deve lasciarsi intimidire né sconvolgere dall'esperienza delle vicende quotidiane.

Anche se i riti delle tre domeniche prevedono soltanto versetti scelti dai tre salmi, è conveniente pregare per intero i salmi per la giornata dell'ebraismo. Nella scelta dei canti per la liturgia si possono scegliere salmi musicati oppure canti simili ai salmi dal libro dei canti. Una omelia deve essere dedicata esclusivamente a spiegare un salmo.

Le intercessioni offrono una molteplicità di formulazioni per la giornata dell'ebraismo. Il ricordo del disprezzo e delle persecuzioni cristiane nei confronti degli ebrei, la richiesta di conversione, quella di un dialogo fecondo e la domanda di riconoscere sempre meglio la propria e la comune vocazione, possono occupare un luogo centrale. Eccone qui un esempio:

Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe,

Dio di Mosè e dei profeti,

Dio di Gesù Cristo

in maniera meravigliosa chiami sempre noi uomini, ci accompagni sulla nostra strada e sei sempre presente. Pieni di fiducia ti invochiamo:

- fa' che riconosciamo le colpe e ci pentiamo là dove abbiamo peccato contro il popolo la cui alleanza non è mai stata revocata.
- aiutaci a comprendere più profondamente la nostra propria vocazione cristiana nei confronti del giudaismo.
- insegnaci a capire la vocazione degli ebrei e ad andare incontro insieme al regno di Dio.
- fa' che nonostante tutte le diversità tra le due comunità di fede ci accogliamo nell'ospitalità reciproca, per diventare gli uni benedizione per gli altri.
- rendi più forti gli ebrei e i cristiani che si impegnano insieme per un mondo in cui ci sia più giustizia e una pace vera.
- purifica i cuori di ogni uomo dal razzismo e dall'antisemitismo, affinché possiamo riconoscere e onorare in ogni uomo l'immagine di Dio.
- accompagna con la tua benedizione i responsabili del dialogo nella Chiesa e nell'ebraismo nel mondo intero.

Dio di misericordia, tu sei re del mondo e padre di tutti gli uomini. Esaudisci le preghiere dei tuoi fedeli e accompagnagli in questo tempo di rinnovamento, nel quale andiamo incontro alla Pasqua con una speranza piena. Te lo chiediamo per Gesù Cristo nostro fratello e Signore. Amen.

La forma liturgica della celebrazione della morte e della risurrezione di Gesù si è ispirata in molte maniere alla prassi dei pasti ebraici e si è sviluppata dai riti sacrificali del Tempio. L'offerta di Gesù nel pane e nel vino viene cele-

brata nella preparazione dei doni quando il celebrante benedice il pane e il vino dicendo: «Benedetto sei tu Signore, nostro Dio, creatore del mondo, tu ci doni ...». Così cominciano entrambe le preghiere di benedizione. Nella giornata dell'ebraismo è conveniente non accompagnare la preparazione dei doni con un canto, ma ascoltare queste due preghiere del celebrante. La comunità risponde: «Benedetto sei tu, Signore nostro Dio». Queste parole di benedizione sul pane e sul vino sono state formulate sulla scia delle preghiere di benedizione ebraiche, dette *berakhot*. Anche nella liturgia ebraica del venerdì vengono pronunciate delle *berakhot* per la distribuzione del pane e del vino. I doni che vengono offerti a Dio sono, come nel pensiero rabbinico, frutti della collaborazione tra Dio e l'uomo. Queste analogie devono essere esplicite.

Lo stesso vale per il *Sanctus*. Il testo riprende la visione di Isaia, il quale vede il Santo seduto su un trono sopra il Tempio e attorniato dai serafini (Is 6,1-4). Poi il *Sanctus* cita il Salmo 118,25: «Benedetto colui che viene nel nome del Signore ...». La comunità celebrante viene così trasportata al Tempio di Gerusalemme e vedi i cieli aperti. Dio invia il suo inviato, Gesù Cristo, il quale porta la salvezza. Is 6 e Sal 118 occupano ancora oggi un luogo centrale nella liturgia ebraica, pur assumendovi altri significati.

Due preghiere eucaristiche sono particolarmente adatte per la giornata dell'ebraismo: anzitutto la preghiera IV, poiché inizia ringraziando per la creazione, per poi raccontare l'azione salvifica di Dio. Tuttavia va detto che la formulazione generale «Hai offerto sempre la tua alleanza agli uomini e li hai ammaestrati attraverso i profeti ad attendere la salvezza» non è del tutto convincente. «Hai stretto un patto con Israele ...» sarebbe stato più preciso. Così il percorso della storia della salvezza sarebbe stato più chiaro, senza mettere in secondo piano l'ebraismo. Accanto a questa, va raccomandata la preghiera eucaristica svizzera «Dio guida la Chiesa». Nel prefazio si ricorda che Israele è stato guidato da Dio attraverso il deserto; così guida oggi Dio la Chiesa. Ma anche questo testo è ambivalente, poiché potrebbe essere compreso come se Israele non venisse più guidato oggi, anzi che la Chiesa abbia occupato il suo

posto. Il popolo di Dio della prima e della seconda alleanza viene costantemente guidato fino ai nostri giorni, come ha sottolineato Giovanni Paolo II.

Infine, un accenno al Padrenostro. Si tratta di un'antica preghiera ebraica. Tutte le richieste del padrenostro si ritrovano anche in preghiere ebraiche. In primo luogo viene invocato Dio nel cielo, del quale non si può fare nessuna immagine, ma il cui nome è santissimo. La spiegazione di questi due comandamenti è essenziale per un dialogo ebraico-cristiano fecondo. La logica del regno di Dio dovrà imporsi alla fine nel mondo e la vita di ognuno si deve orientare secondo la volontà di Dio. Queste due petizioni sono al tempo stesso richieste profondamente rabbiniche e cristiane. Si tratta del perdono e della riconciliazione, della pace e dello *shalom* per l'umanità.

L'eucaristia per la giornata dell'ebraismo non può diventare una catechesi. Tuttavia, ogni anno può essere messo in luce e celebrato un aspetto particolare degli elementi ebraici nella liturgia. In questo modo la liturgia avvererà il suo senso più profondo: esaltare il Dio degli ebrei e dei cristiani.

David Bollag

I Salmi nella tradizione ebraica

I Salmi sono un elemento essenziale della vita religiosa degli ebrei e li accompagnano in ogni circostanza. Nella vita quotidiana e nelle situazioni eccezionali, durante i giorni della settimana e nello *shabat* e nelle feste, nelle preghiere prescritte e in quelle spontanee, negli individui e nella comunità.

Preghiera

I Salmi sono la preghiera per eccellenza. Con le parole dei salmi l'uomo si rivolge a Dio. Per questo motivo i salmi svolgono il loro ruolo primario nella vita religiosa ebraica come un elemento centrale ed essenziale della preghiera.

Talvolta nella preghiera i salmi si trovano in blocchi, vale a dire come serie di capitoli singoli che sono stati integrati nella preghiera. Ad esempio, l'*Hallel*, una preghiera di lode e di azione di grazie che viene recitata per le feste del pellegrinaggio e in altri giorni di festa, comprende i Salmi 113–118, con una benedizione all'inizio e alla fine. I Salmi 145–150, i cosiddetti salmi dell'alleluia vengono recitati ogni giorno in preparazione alla parte principale della preghiera del mattino e alla preghiera del *Kabbalat-Shabbat*, una preghiera introdotta nel XVI secolo sotto l'influsso dei mistici, che viene recitata subito prima della preghiera dello *Shabbat*, e consiste essenzialmente in sei salmi, un canto e un settimo salmo, in analogia con i sei giorni infrasettimanali e il sabato.

Comunque, nella preghiera si trovano anche salmi isolati, vuoi come parte di una delle tre preghiere quotidiane, vuoi in occasioni religiose eccezionali, come i funerali e la preghiera nella casa di un defunto. Anche prima della preghiera per i pasti, che viene recitata a ogni pasto, viene recitato o, meglio, cantato un salmo, in particolare nello *Shabbat*.

Succede però anche spesso che singoli versetti, staccati dal loro contesto salmico vengano inseriti direttamente nella preghiera. Inoltre spesso singoli versetti vengono utilizzati come testo per canti, come quello famoso: «*Hine ma tow uma nai'im shewet achim gam jachad*» «Come è buono e soave che i fratelli vivano insieme» (Sal 133,1).

Ma anche per la preghiera individuale spontanea vengono prescelti spesso dei salmi, per esprimere gratitudine o lode a Dio o come richiesta di aiuto, di salvezza o di guarigione. Nei 150 capitoli del salterio vengono evocate tante situazioni diverse della vita umana, che è quasi sempre facile trovarne uno che si adatti alla situazione individuale.

Musica, emozioni e Tempio

Buona parte dei salmi hanno un «titolo». All'inizio del capitolo si trovano indicazioni di vario genere sulla persona che lo ha composto o per la quale è stato composto, o riguardo alla situazione in cui è stato redatto. Molte indicazioni si riferiscono alla maniera in cui il salmo deve essere eseguito. Nella maggior parte dei casi, oggi non conosciamo più in maniera precisa il loro senso primitivo. Sappiamo tuttavia che si trattava di indicazioni sull'esecuzione musicale del capitolo, come veniva cantato, oppure accompagnato da strumenti, chi lo intonava oppure lo accompagnava con la musica.

In ebraico i salmi vengono detti T'hillim. Anche la traduzione greca di questa parola ebraica (*psalmoi*) indica l'accompagnamento musicale del testo. Le parole ebraiche per il pianoforte *psanter* e per il ritornello *pismon* sono state a loro volta prese dal greco.

I salmi sono testi poetici che vengono cantati o accompagnati da musica. Sono inscindibili dalla musica. Ciò ci fa comprendere che le emozioni espresse o suscitate dalla musica sono legate direttamente ai salmi. I salmi sono l'espressione di sentimenti religiosi o hanno lo scopo di suscitargli.

In questo contesto va ricordato che i salmi svolgevano un ruolo eccezionalmente importante nella liturgia del Tempio. Molti salmi hanno accompagnato il culto nel Tempio, in particolare i sacrifici, e talvolta sono stati composti apposta per il culto del Tempio. Attualmente, quando vengono pregati, o, come abbiamo detto, più spesso cantati, sono in qualche maniera un sostituto del culto del Tempio. Con i salmi viene ripetuta e rivissuta l'atmosfera che regnava nel Tempio al momento dei sacrifici.

Esegesi

Ovviamente i salmi sono stati anche studiati minutamente e in maniera approfondita nella tradizione ebraica, che ha prodotto una ricchissima letteratura esegetica su di essi.

Come avviene anche con le altre parti dell'Antico Testamento, l'esegesi ebraica sui salmi si divide in due gruppi molto diversi. Da un lato troviamo l'esegesi religiosa tradizionale, che risale soprattutto al medioevo ma anche all'età moderna. L'esegeta più noto, e il più studiato di questa corrente, è Rabbi David Kimchi di Provenza (R'dak, circa 1160–1235). Il suo commentario si distingue per chiarezza e per la buona redazione. In questo gruppo il luogo centrale lo occupano la spiegazione e il commento del senso religioso e teologico del testo dei salmi.

Da un altro lato, i salmi sono stati studiati e commentati nel giudaismo anche sotto il profilo critico. In questo tipo di ricerca prevalgono soprattutto le questioni relative agli autori e alle epoche di composizione.

Queste due maniere esegetiche profondamente diverse hanno avuto a lungo e fino al giorno d'oggi un certo rapporto di rivalità, anzi di esclusione reciproca. Ma ora sono stati intrapresi tentativi di collegare l'esegesi religiosa tradizionale con la ricerca scientifica e critica, di armonizzarle e di giungere così alla redazione di un commentario moderno ai salmi di nuovo tipo, sintetico e comprensivo. Come un esempio coraggioso e precursore di questa esegesi unitaria possiamo menzionare il commentario, redatto in ebraico, ma ora pubblicato anche in inglese, di Amos Hakham (*Psalms with the Jerusalem Commentary*; Mosad Harav Kook: Gerusalemme 2003, 3 voll.).

Dialogo

La storia dei salmi rispecchia in maniera diretta e fedelmente lo sviluppo dei rapporti fra il giudaismo e il cristianesimo.

Per il giudaismo i salmi sono una parte della sua Bibbia. Sono sorti nell'ebraismo e costituiscono una parte essenziale della sua teologia, della sua tradizione e della sua vita religiosa. Per questo motivo il giudaismo ne ha vissuto la cristologizzazione come una minaccia o addirittura come una negazione della tradizione ebraica e vi ha reagito talvolta con polemiche pungenti e

aggressive. Il già menzionato Rabbi David Kimchi ha, per esempio, integrato la sua polemica direttamente nel suo commentario. Nel commentario al salmo 2 ricorda che i cristiani riferiscono a Gesù il passo «Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato» (v. 7), e tenta di dimostrare, ricorrendo alle più svariate argomentazioni, che tale interpretazione non può essere corretta. In passato i salmi sono stati anche elementi della polemica fra giudaismo e cristianesimo.

Oggi invece sono un caposaldo del dialogo fra le due religioni. Rappresentanti di entrambe le religioni si incontrano per parlare delle loro ricerche sui salmi, per scoprire aspetti comuni e differenze, per imparare in maniera vicendevole gli uni dagli altri.

Talvolta ebrei e cristiani si incontrano per pregare insieme con i salmi. La preghiera comune non è ben vista né promossa da tutti i gruppi ebraici. Tuttavia, quando ebrei e cristiani pregano insieme, molto spesso la preghiera si rifà soprattutto ai salmi. Infatti, oggi siamo consapevoli che nel giudaismo e nel cristianesimo essi hanno un ruolo fondamentale e in entrambe le religioni rappresentano un elemento imprescindibile della vita religiosa.

Michel Bollag

Preghiera comune di cristiani ed ebrei?

Spesso le Chiese cristiane di entrambe le confessioni considerano la pratica di celebrazioni interreligiose, soprattutto ebraico-cristiane, come ovvia e scontata nel contesto dialogico dell'odierna società multireligiosa, quando non viene issata, esplicitamente o implicitamente, a cartina di tornasole e obiettivo del dialogo stesso. Quando vi siano avvenimenti particolari (come catastrofi naturali, attacchi terroristici, guerre ad ampio raggio) o incontri cristiano-ebraici, commemorazioni o persino liturgie che vogliano creare un punto di riferimento con il giudaismo, si richiede alle istituzioni ebraiche, ai rabbini e agli ebrei impegnati nel dialogo di parteciparvi attivamente e di collaborare al loro allestimento.

A ben vedere si scorgono, a prescindere dall'ovvia differenza contestuale, motivi derivati dallo spirito dell'illuminismo europeo e dal liberalismo, assunto da molti di coloro che, soprattutto teologi cristiani, si sentono forieri del dialogo. Un altro motivo, profondamente radicato nella formula paolina «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù.» (Gal 3,28), è quello dell'uguaglianza di tutti gli uomini compresi come individui liberi, che sospende le differenze tramite la partecipazione alla fede in Gesù Cristo.

L'illuminismo europeo ha secolarizzato tale universalismo religioso: ciò che unisce tutti gli uomini, la loro dignità e libertà ed i diritti che ne derivano, che sono universali, costituiscono la base del dialogo tra le religioni. E solo l'accento posto sul nocciolo etico comune, condiviso da tutte le grandi religioni, conduce alla pace.

Il teologo svizzero Hans Küng si è fatto paladino di tale concezione e l'ha resa popolare negli ultimi decenni del 20° secolo. Particolarmente in ambiti urbani in crescita, nei quali scema il legame con la tradizione storicamente trasmessa e si fa strada una religiosità individuale e discrezionale, cresce anche l'attrattiva esercitata da celebrazioni interreligiose che livellano le diversità tra le religioni e propagano una specie di religione univoca.

Da un profilo specialmente cristiano, si avverte un ulteriore motivo che suscita il bisogno di pregare assieme. Nella seconda metà del 20° secolo, successivamente alla Shoa (l'assassinio di milioni di Ebrei durante la seconda guerra mondiale) e con il rifiuto dell'antigiudaismo – propagato per secoli – specialmente grazie alla dichiarazione del Concilio Vaticano II° *Nostra aetate*, si volle sottolineare, nelle parrocchie e comunità, che dopo secoli di opposizione tra ebrei e cristiani, vi erano ora l'elemento comune, lo stare assieme, basato sulla fede nel Dio unico e un'avviata riconciliazione con gli Ebrei. Proprio in luoghi in cui vivono pochi ebrei (o nessuno) e dove i cristiani poco sanno del Giudaismo, si ritiene di promuovere il dialogo tramite la partecipazione di Ebrei a una messa cristiana e di motivarvi i cristiani stessi.

Quale prospettiva può sviluppare il Giudaismo in relazione a celebrazioni interreligiose? La preghiera comune di cristiani ed ebrei è veramente da prendere come cartina di tornasole o come obiettivo del dialogo? I rappresentanti del giudaismo, i rabbini, i partner ebrei del dialogo interreligioso dovrebbero sempre rispondere acriticamente a tali richieste, per motivi di «political correctness» e per rendere credibile la propria disponibilità al dialogo? O vale il contrario: gli Ebrei non dovrebbero fondamentalmente ignorare preghiere, celebrazioni o messe interreligiose, indipendentemente dalla forma liturgica e dal contesto in cui avvengono?

La risposta a tale domanda va vista sotto vari aspetti e muovere da considerazioni di fondo assunte dalla teologia e dall'Halakah. E' ciò che vorrei fare nelle riflessioni che seguono.

1. Il Dio d'Israele è il Dio unico di tutti gli uomini, come sta scritto in Genesi 1,27: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza». Anche i cristiani e i musulmani riconoscono questo Dio. La somiglianza di tutti gli uomini con Dio implica la loro uguaglianza nella dignità e libertà. Su questo punto non c'è contraddizione tra la fede monoteistica del giudaismo, fondata sulla Torah, ed i principi dei diritti umani, del rispetto della dignità e libertà umane, promossi dall'illuminismo europeo.

Gli ebrei condividono con cristiani, musulmani e tanti uomini di buona volontà l'anelito alla giustizia e alla pace. Ben più: sono tenuti, in virtù della

Torah, ad avanzare sulle strade di Dio, che sono strade di compassione, amore e pace, per contribuire in tal modo al «Tikkun Olam», al perfezionamento (letteralmente: ripristino) del mondo.

Quando si tratta di aspetti che riguardano il bene dell'umanità e del mondo in cui vivono, per esempio in occasione di cataclismi, incidenti causati dall'uomo o eventi bellici, la collaborazione e partecipazione a celebrazioni interreligiose fa senso ed è anzi auspicabile. A mio avviso la forma adatta di tali celebrazioni è che ogni comunità religiosa reciti le sue preghiere al cospetto delle altre nel rispetto della propria tradizione. Mi spiego.

2. Pregare è l'atto più intimo di ogni credente e va situato nel contesto della propria tradizione religiosa. E', in relazione a Dio, ciò che l'atto sessuale è in relazione al compagno, alla compagna di vita. Nel contesto della religione ebraica e cristiana, la preghiera esprime più che aneliti e tribolazioni personali. Il pregare è innanzitutto celebrare, rendere un culto a Dio. Implica perciò professione, lode e domande rivolte a un Dio che viene invocato diversamente dall'ebraismo e dal cristianesimo.

La rappresentazione cristiana secondo cui Dio fu in grado, in qualche modo, di diventare uomo, è inconcepibile per la visione ebraica del monoteismo e resta aliena ai sentimenti ebraici. Perciò fu vietato agli ebrei, nella maggior parte dei detti dell'Halakah, di entrare in chiese, ancor meno diregarvi. Il pregare assieme di cristiani ed ebrei nell'ambito d'una celebrazione eucaristica, la partecipazione di ebrei a cerimonie interreligiose alla cui pianificazione non hanno avuto parte ed il loro coinvolgimento in una liturgia che non è la loro, non può perciò costituire un'opzione auspicabile nel contesto del dialogo cristiano-ebraico.

3. Lo spontaneo desiderio di cerimonie cristiane o celebrazioni religiose con partecipazione ebraica esprime spesso un desiderio di riconciliazione e un bisogno di armonia che svisano un po' troppo rapidamente la storia; dopo secoli di persecuzioni con i relativi, ricorrenti traumatismi, che hanno lasciato nella coscienza collettiva ebraica una profonda diffidenza, essi fanno l'effetto d'un abbraccio che rischia, a forza di devoluzione, di soffocare il destinatario.

Il punto di partenza di un dialogo alla pari tra ebrei e cristiani è invece il rispetto nei confronti delle rispettive teologie ed esperienze storiche. Nessuna celebrazione interreligiosa è in grado di creare durevolmente tale rispetto. Quel che occorre è ascoltarsi con costanza gli uni gli altri, imparare dall'altro e assieme all'altro.

3. IL DIALOGO EBRAICO-CRISTIANO

La storia del dialogo ebraico-cristiano in poche parole

L'incontro ebraico-cristiano quale lo pratichiamo nel dialogo attuale si è sviluppato fin dai tempi della II Guerra mondiale. L'antisemitismo dei nazisti e l'uccisione di sei milioni di ebrei hanno scosso anche le fondamenta della Chiesa. È diventato evidente in quale misura il suo insegnamento era impregnato di anti giudaismo, ma l'atteggiamento negativo di molti cristiani nei confronti dell'ebraismo non è scomparso con la fine della guerra. Ad opera di un piccolo gruppo di pionieri, già nel 1945 è iniziata una lotta comune di ebrei e cristiani contro l'antisemitismo. È stata rivolta l'attenzione anche all'anti giudaismo nelle proprie file. In vari paesi sono stati fondati gruppi di lavoro, tra cui in Svizzera la Comunità di lavoro cristiano-ebraica (Christlich-Jüdische Arbeitsgemeinschaft, CJA), sorta nel 1946. Due anni dopo, all'università di Friburgo sono state poste le basi per un Consiglio internazionale di ebrei e cristiani (ICCJ). Nel 1947 si è riunita a Seelisberg una conferenza internazionale di emergenza per la lotta all'antisemitismo. Tra l'altro vi furono approvate dieci tesi ispirate soprattutto allo spirito dell'intellettuale ebraico Jules Isaac. Ebrei e rappresentanti di varie Chiese hanno riflettuto sul fatto che la Chiesa primitiva era composta da ebrei: Gesù, Maria, gli apostoli, la maggioranza dei primi fedeli, ecc. Inoltre è stato chiesto il superamento da parte delle Chiese degli «insegnamenti sull'odio» nei confronti degli ebrei. L'accusa dell'uccisione di Dio, la colpa collettiva attribuita degli ebrei e l'affermazione che erano stati maledetti da Dio dovevano essere riconsiderate. Soltanto mediante un annuncio scrupoloso della storia evangelica della passione questo scopo sarebbe stato raggiunto a lungo termine.

In Svizzera la CJA, nella quale si erano impegnati anzitutto cristiani di fede riformata, ha tentato di guadagnare le autorità ecclesiastiche e sociali alle proprie posizioni. Nei primi decenni si è osservata una differenziazione. La lotta contro l'antisemitismo è stata assunta anche da istanze secolari, mentre la CJA si concentrava soprattutto sul rinnovamento teologico dei rapporti fra ebrei e cristiani. Dalla Missione agli ebrei delle Chiese riformate è nata la *Fondazione per la Chiesa e il giudaismo*, impegnata fino ai giorni no-

stri nel dialogo e anche responsabile della pubblicazione delle riviste *Judaica* e *Lamed*. Inoltre ha incorporato la *Zürcher Lehrhaus*, nata nel 1933, che si occupa attualmente anche di dialogo con l'islam. Fra le sue iniziative rientrano l'offerta di informazioni scevre da pregiudizi e l'educazione dei cristiani sulla ricchezza teologica e culturale del giudaismo.

Inoltre, in Germania è sorto già nel 1949 il Consiglio tedesco di coordinamento delle associazioni per la collaborazione ebraico-cristiana, il quale rappresenta attualmente più di 80 associazioni locali. La celebrazione annuale della Settimana della fratellanza contribuisce soprattutto al rinnovamento dei rapporti fra ebrei e cristiani. La Chiesa luterana ha anche formulato dopo la guerra varie confessioni di colpa. Questo processo è culminato nella dichiarazione del Sinodo renano del 1980, che non ammette nessun ritorno al passato.

Nella Chiesa Cattolica, il rinnovamento della visione degli ebrei è avvenuto con una rivoluzione dall'alto. Se nel periodo fra le due guerre l'Unione degli Amici di Israele non è riuscita a modificare la designazione ignobile degli ebrei nella preghiera del venerdì santo (dopo appena due anni l'associazione è stata sciolta da papa Pio XI nel 1928), papa Giovanni XXIII ha cancellato l'aggettivo «perfidì» applicato agli ebrei da questa preghiera. Dopo un colloquio con Jules Isaac, il papa ha affidato al cardinal Bea la redazione di un testo sull'ebraismo per il Concilio Vaticano II. Contestata fin dagli inizi, le vicende di questa redazione sono state protagoniste di una storia drammatica durante le sedute conciliari tra il 1963 e il 1965. Inizialmente prevista come un capitolo del decreto sull'ecumenismo, finalmente il testo è diventato il capitolo IV della dichiarazione più ampia sull'atteggiamento della Chiesa verso le religioni non cristiane (*Nostra aetate*). I primi capitoli di *Nostra aetate* presentano le religioni come tentativi di trovare risposte alle domande più profonde dell'umanità. La Chiesa riconosce tutto ciò che nella luce di Cristo vi si trova di vero e di santo. Tuttavia, nei confronti del giudaismo, la Chiesa si trova abboccata alla riflessione sulle proprie origini, e quindi non può più considerarlo una religione come le altre. Anzi, il giudaismo prende le mosse dall'iniziativa di Dio nei confronti di Abramo, della quale anche i cristiani sono debitori. *Nostra aetate* fa proprie le prospettive e le raccomandazioni di

Seelisberg. Il passo di Romani 9–11, nel quale Paolo riflette sul rapporto tra la Chiesa nascente e Israele, costituisce il nuovo orizzonte ermeneutico: in Cristo tutti gli uomini devono entrare nell'alleanza con Dio, e quindi l'alleanza con Israele semplicemente non è stata revocata.

Nostra aetate, assieme ai decreti sull'ecumenismo e sulla libertà religiosa, riassume lo spirito del Concilio nelle relazioni esterne concrete della Chiesa. Con ciò si è detto addio a una teologia quasi bimillenaria nella quale la Chiesa, come Verus Israel, come vero Israele si è sostituita al giudaismo e alla cui luce gli ebrei dovevano essere giudicati sempre in senso negativo e repressi dal punto di vista politico. Con *Nostra aetate* sono state gettate invece le basi di un atteggiamento futuro positivo nei confronti dell'ebraismo. Sono sorte anche strutture postconciliari con questa finalità: in Vaticano i rapporti fra l'ebraismo sono fino a oggi demandati al Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, che dal 2010 è diretto dal cardinale Kurt Koch. Inoltre, nel 1971, sotto Paolo VI è stato creato l'International Liaison Committee (ILC) per organizzare incontri regolari con gli ebrei. Dopo che, nel 1993, la Santa sede ha instaurato rapporti diplomatici con lo stato di Israele, sono stati istituzionalizzati anche gli incontri con il Grande rabbinato di Israele.

Da Roma sono arrivate anche altre dichiarazioni: nel 1976 è stata approvata la nuova formulazione per la preghiera del venerdì santo. Ora si prega affinché gli ebrei rimangano fedeli alla loro vocazione. Nel 1985 la Commissione vaticana per i rapporti religiosi con l'Ebraismo ha emesso linee guida per la presentazione degli ebrei nella predicazione e nella catechesi. Nel 2001 è seguito il documento *Il popolo ebraico e la sua sacra Scrittura nella Bibbia cristiana* della Pontificia Commissione biblica. Il primo documento spiega come si deve spiegare il Nuovo Testamento nel contesto del giudaismo dei suoi tempi: le controversie attorno a Gesù devono essere lette in larga misura come contrasti tra ebrei sulla interpretazione della Bibbia ebraica. Il secondo documento mostra il senso che la Bibbia ebraica ha in se stessa (e quindi anche in relazione a una interpretazione cristiana) e come il giudaismo la considera vitale fino ai nostri giorni nella sua esegesi.

Dopo il concilio, la storia delle relazioni ebraico-cattoliche porta essenzialmente l'impronta di Giovanni Paolo II, il quale intuiva che il rapporto con il giudaismo non fosse un tema secondario distante della fede, del quale dovessero occuparsi soltanto gli specialisti. Ha ricordato invece che riguarda il cuore della fede. Dopo un dialogo con il giudaismo tutti gli aspetti della Chiesa appaiono sotto una luce diversa. Di fronte al Consiglio centrale degli ebrei tedeschi e alla Conferenza rabbinica di Magonza, ha detto nel 1980 che si tratta dell'incontro tra il popolo di Dio della antica alleanza, irrevocabile, e quello della nuova alleanza. Ne discende l'incontro fra la Chiesa attuale e l'attuale popolo degli ebrei. L'accenno all'alleanza irrevocabile ha suscitato una riflessione feconda. Quale è il suo rapporto con la nuova alleanza in Cristo? Altri gesti di Giovanni Paolo II hanno trasformato il rapporto con gli ebrei: nel 1980 si è recato ad Auschwitz e nel 1986 è stato il primo papa a visitare una sinagoga, quella di Roma. Nel 1998 ha pubblicato *Noi ricordiamo*, dove si esamina la colpa della Chiesa nei confronti della Shoà. Poi, durante la sua visita a Gerusalemme nel 2000, ha inserito nel Muro delle lamentazioni un pezzettino di carta con una richiesta di perdono che prima aveva recitato a San Pietro. Anche il suo successore Benedetto XVI ha continuato la tradizione delle visite alla sinagoga, del memoriale ad Auschwitz e della visita a Gerusalemme. Tuttavia ci sono stati motivi di irritazione quando, nel 2009, papa Benedetto nel corso delle trattative con la Fraternità San Pio X ha riformulato la preghiera del venerdì santo per il rito tridentino in maniera tale che potesse essere letta come una petizione per la conversione degli ebrei.

Anche varie conferenze episcopali nazionali si sono espresse dopo il concilio per un rinnovamento dei rapporti fra ebrei e cristiani. In Germania è stato pubblicato nel 1980 il documento *Sul rapporto della Chiesa con il giudaismo*, dopo che l'anno precedente il Gruppo di dialogo fra ebrei e cristiani presso il Comitato centrale dei cattolici tedeschi si fosse espresso fortemente in questo senso. In Svizzera la Commissione di dialogo ebrei/cattolici (JRGK), fondata nel 1990, lavora per la Conferenza dei vescovi svizzeri (CVS) e per la Federazione svizzera delle comunità israelite (FSCI). Essa si occupa delle questioni sociali e teologiche che riguardano il rapporto fra il giudaismo e la Chiesa, informando in merito l'opinione pubblica e promovendo il dialogo

ebraico-cristiano. Nel 1992 è stato pubblicato il documento *Antisemitismo: un peccato contro Dio e l'umanità* in memoria dei 500 anni dalla cacciata degli ebrei dalla Spagna. Dopo il naufragio dell'iniziativa, risalente agli anni '90, di introdurre una giornata dell'ebraismo in tutta la Chiesa, la JRGK ha potuto stabilirla nel 2011 nella Chiesa cattolica per la seconda domenica di quaresima. Da alcuni anni le Chiese riformate celebrano una domenica del giudaismo, chiamata Domenica di Israele.

In ambito svizzero il professore Clemens Thoma ha promosso da pioniere il dialogo ebraico-cristiano a livello universitario. Nello spirito del concilio ha lanciato a Lucerna la specializzazione in Giudaistica, seguita poi dalla fondazione dell'Istituto per le ricerche ebraico-cristiane (IJCF). In seno alla facoltà teologica, i corsi sul giudaismo rientrano nel curriculum per teologi e teologhe e per futuri collaboratori della Chiesa. Attualmente quasi tutte le università svizzere offrono curricoli per lo studio dell'ebraismo, e, oltre a quello di Lucerna, anche il Centro per gli studi ebraici di Basilea merita una menzione speciale. Dal 1975 nella Lassalle-Haus di Bad Schönbrunn o di Kappel am Albis si tiene una settimana di ebraico ogni anno, che consente anche a coloro che non hanno un'istruzione accademica di acquisire conoscenze linguistiche bibliche collegate a un programma di insegnamento sui rapporti ebraico-cristiani.

La controparte della JRGK, la Commissione ebraico-evangelica per il dialogo (JEGK), ha prodotto nel 2010 il testo *Nell'attenzione reciproca sulla via*, offrendo un contributo al dialogo ebraico-cristiano in un mondo secolarizzato con riflessioni sulla verità, sulla Scrittura e sulla responsabilità. Il sessantesimo anniversario della conferenza di Seelisberg è stato celebrato insieme da ebrei, cattolici e riformati svizzeri nel 2007. In quella occasione i loro rappresentanti qualificati hanno sottoscritto una dichiarazione con una nuova formulazione delle dieci tesi per il dialogo. Circa due anni dopo si è tenuta a Berlino la conferenza annuale dell'ICCJ. Riprendendo settanta anni di dialogo in Germania, le dodici tesi di Berlino sono state pubblicate sotto il titolo *Tempo di impegni nuovi*. Entrambi i documenti prendono in considerazione il nuovo contesto: il dialogo fra ebrei e cristiani deve aprirsi oggi anche ad altre religioni, anzitutto all'islam. Inoltre, insieme e separatamente,

ebrei e cristiani devono impegnarsi per i valori della tradizione biblica in una società secolarizzata.

Ai nostri giorni, il dibattito tra ebrei e cristiani sulle questioni teologiche attuali viene proseguito soprattutto negli Stati Uniti, ma queste configurano anche il dialogo in Europa. Dobbiamo menzionare qui due documenti: nel 2000 degli studiosi ebrei hanno pubblicato a New York *Dabru Emet* e hanno sollecitato i loro confratelli di fede a rivedere la loro idea del cristianesimo. In risposta alle loro otto tesi, dei teologi cristiani hanno prodotto *Un sacro dovere*, un testo che ha a sua volta dieci tesi. Vi si discutono soprattutto tre questioni: Ebrei e cristiani pregano forse lo stesso Dio se i cristiani credono nella Trinità? Cosa significa il ruolo universale di Gesù per la salvezza se i cristiani riconoscono che gli ebrei hanno una «alleanza irrevocabile» con Dio? Può esistere, e in che senso, una missione agli ebrei? Come si devono comprendere le promesse di una terra contenute nella Bibbia ebraica e come vanno intese in rapporto all'attuale Stato di Israele? Con una storia di appena tre quarti di secolo, il dialogo fra ebrei e cristiani è soltanto agli inizi.

Bibliografia:

- Rendtorff, Rolf; Henrix, Hans Hermann (a c. di): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*. Paderborn, Monaco di Baviera 1988.
- Henrix, Hans Hermann; Kraus, Wolfgang (a c. di): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1985–2000*. Paderborn 2000.

Imparare dall'incontro: la trasmissione del sapere ebraico nel cristianesimo

Il giudaismo in Svizzera costituisce una religione minoritaria, che solo pochi svizzeri e svizzere conoscono veramente. Esso però ha una lunga storia nel nostro paese, anche se come religione *e* come cultura viene recepito poco. Che questo sfoci in una critica forfettaria della religione, che non manca di impiegare anche stereotipi antisemitici, non stupisce più di tanto. Tale critica si abbina spesso a una mancanza di sapere e – tempo fa forse più di oggi – a un'idea di superiorità del cristianesimo nei confronti della religione ebraica.

Un dialogo ebraico-cristiano è possibile soltanto se i cristiani e le cristiane si appropriano un sapere di base sul giudaismo. Ma che significa giudaismo in quanto religione? Circoscrive più di una mera legge religiosa? Come si contraddistingue la cultura giudaica dalle sue forme di vita? Che cosa distingue l'essere ebreo? E' difficile trovare una distinzione chiara tra cultura ebraica e giudaismo in generale, quest'ultimo si sottrae a una definizione univoca. E' un concetto globale che si ricava da religione, fede, storia, tradizione con feste e costumi, cultura, arte, letteratura e scienza.

Occorre perciò che a scuola e nella formazione degli adulti venga trasmesso un sapere di base sul giudaismo, che potrebbe enuclearsi in cinque punti: (1) fundamenta: Bibbia ebraica e Talmud a paragone con la Bibbia cristiana e le formule confessionali della Chiesa antica; (2) convergenze e differenze tra giudaismo e cristianesimo come religioni; (3) etica ebraica ed etica cristiana; (4) storia del giudaismo e del cristianesimo: situazione degli ebrei e delle ebreë svizzeri, persecuzione e annientamento degli ebrei, sionismo e Stato d'Israele; (5) vita culturale ebraica: relazione tra religione e cultura nel giudaismo.

Portali internet, libri ed esposizioni su temi ebraici si sono fatti numerosi negli ultimi anni – anche in ambito germanofono. Facciamone una breve cernita:

1. Portali internet: La website più completa in tedesco è www.judentum-projekte.de. Vi sono annoverati più di 100 concetti, meticolosamente studiati. Serie d'immagini, documentazioni fotografiche, quasi trenta mindmaps in formato PDF spiegano i concetti più importanti. La website www.hagalil.com presenta in modo eccezionale, assieme a numerosi concetti, l'essenza della religione e della cultura ebraiche. La centrale federale per la formazione politica (Germania) illustra in una speciale homepage www.chotzen.de la storia di una famiglia ebraica in Germania, con l'ausilio di documenti, foto e numerose riprese video. Sulla homepage www.inforel.ch vengono offerte informazioni differenziate e indipendenti su vari religioni. Per quanto riguarda il giudaismo, si ritrovano numerosi concetti come la fede ebraica nel quotidiano, celebrazioni ebraiche, sinagoghe ecc. Su fede e cultura ebraiche esistono numerosi portali internet, come www.talmud.de, oppure www.chabad-germany.com. Informazioni preziose fornisce www.swissjews.ch. La comunità ebraica di Erlangen ha allestito un corso in tre parti sulla religione ebraica sotto www.jkg-erlangen.de, e www.jg-karlsruhe.de offre una documentazione «Judentum im Überblick». Sulla homepage del Consiglio centrale degli ebrei tedeschi www.zentralratjuden.de vi sono informazioni su riti e costumi, giorni festivi e anno giudaico. Parimenti la homepage del Consiglio di coordinazione tedesco della società di collaborazione ebraico-cristiana www.deutscher-koordinierungsrat.de informa su temi ebraici e propone piste di dialogo tra ebrei e cristiani.

Esiste una website eccellente sul diario di Anna Frank in www.geschichtsunterricht-online.de, con consigli letterari, diashows e informazioni sulle varie edizioni del libro. Vari links conducono alla casa di Anna ad Amsterdam, al centro Anna Frank di Berlino e all'omonimo fondo di Basilea.

2. Possibilità di escursioni: il cammino culturale ebraico Endingen-Lengnau nel canton Argovia www.juedischerkulturweg.ch mostra sinagoghe, case, il cimitero ebraico e altri siti con bellissime tavole esplicative sulla vita degli ebrei in Svizzera in questi due comuni. Il museo ebraico di Basilea www.juedisches-museum.ch mostra la vita religiosa nei secoli 18°/19° nella città di Basilea, prezioso artigianato e una scelta tra i più bei libri ebraici stampati

a Basilea. Al confine con la Svizzera, nella valle del Reno nel Vorarlberg, si trova il museo ebraico di Hohenems www.jm-hohenems.at. Con le sue mostre speciali vale un viaggio. Il museo ebraico di Berlino www.jmberlin.de opta nella mostra storica permanente per un'ottica inabituale sulla storia di ebrei ed ebree in aree germanofone. Due millenni di storia tedesco-ebraica vengono raccontate dal profilo della minoranza ebraica. Vari supporti aiutano a capire diverse biografie di ebrei, la storia degli ebrei nel 19° secolo, l'antisemitismo oggi ecc.

3. Esposti: la Federazione svizzera delle comunità israelite invita nella sua serie di conferenze relatori molto competenti attorno a temi come «Sapere di più sul giudaismo». L'organismo basilese «Christlich-jüdische Projekte» (CJP) www.cjp.ch offre alle scuole numerosi progetti come per es. «Come vivono e pregano ebrei ed ebree», come pure visite guidate nella sinagoga e nel museo ebraico di Basilea. Le comunità di lavoro ebraico-cristiane, che in parecchi cantoni lavorano in sezioni, allestiscono durante tutto l'anno serie di conferenze interessanti sul giudaismo e sul dialogo tra ebrei e cristiani.

4. Bibliografia [tedesca]: esiste un'ampia bibliografia sui fondamenti del giudaismo: cfr. Weibel, Walter: *In Begegnung lernen. Der jüdisch-christliche Dialog in der Erziehung*. LIT. Münster, Zürich 2013. Qui di seguito alcuni consigli di letture:

- Brenner, Michael: *Kleine jüdische Geschichte*. C.H. Beck. München 2008.
- Henrix, Hans-Hermann: *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*. Topos. Regensburg 2004.
- Jung, Martin H.: *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2008.
- Kayales, Christine; Fiehland van der Vegt, Astrid: *Was jeder vom Judentum wissen muss*. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 2005.
- Küng, Hans: *Das Judentum*. Piper. München 2009.
- Lau, Israel Meir: *Wie Juden leben*. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh. 1990.

- Maier, Johann: Jüdische Geschichte in Daten. C.H. Beck. München 2005.
- Rothschild, Walter L.: 99 Fragen zum Judentum. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 2005.
- Rutishauser, Christian M.: Christsein im Angesicht des Judentums. Echterverlag. Würzburg 2008.
- Solomon, Norman: Judentum. Eine kurze Einführung. Stuttgart 1999.
- Stemberger, Günter: Jüdische Religion. C.H. Beck. München 2009.

5. Libri per la gioventù: non sono molto numerosi a toccare il tema del giudaismo, ma alcuni sono importanti e meritano una menzione:

- Behrens, Katja: Der kleine Mausche aus Dessau. Hauser. München 2009.
- Deutschkron, Inge: Ich trug den gelben Stern. dtv. München 2009.
- Pressler Mirjam: Ich sehe mich so. Die Lebensgeschichte der Anne Frank. Beltz und Gelberg. Weinheim 2000.

6. Educazione all'olocausto: questo concetto viene usato sempre di più anche in ambito germanofono dagli anni 80. Theodor W. Adorno ha coniato l'espressione «Educazione dopo Auschwitz» pensando a questo: «La pretesa che Auschwitz non avvenga un'altra volta è soprattutto nell'educazione». Tale esigenza primaria significa che occorre imparare dalla storia perché Auschwitz non si ripeta mai più. Il giorno commemorativo dell'olocausto nelle scuole è fissato in Svizzera al 27 gennaio, giornata nazionale di memoria dell'olocausto e della prevenzione dei crimini contro l'umanità. La scuola internazionale per studi sull'olocausto presso Yad Vashem a Gerusalemme www.yadvashem.org ha fornito, accanto allo sviluppo di numeroso materiale pedagogico, un lavoro di fondo dal profilo educativo, come l'educazione alla realtà dell'olocausto a vari livelli scolastici. Tale insegnamento si realizza soprattutto tramite racconti di testimoni oculari e loro rapporti. Nell'holocaust-education non passa però inosservato il fatto che la dimensione storica della persecuzione degli ebrei durante il periodo nazista viene presa in con-

siderazione senza peraltro illustrare il giudaismo nelle sue valenze religiose e culturali. E' quindi arduo comprendere perché siano stati soprattutto gli ebrei ad essere annientati, se il giudaismo non è messo in relazione con l'olocausto. La Federazione svizzera delle comunità israelite fornisce, come contributo all'insegnamento sull'olocausto in Svizzera, il supporto pedagogico «UeberLebenErzählen/Survivre et témoigner» (Zurigo 2009). Sei ebrei sopravvissuti all'olocausto raccontano in altrettante interviste la loro traiettoria, strettamente collegata alla politica e alla società in Svizzera tra il 1933 e il 1948. Il DVD «Schweizer Schüler im Gespräch mit Holocaust-Überlebenden» è prodotta su mandato di Tamach, e presenta filmati, dialoghi e conferenze con e di sopravvissuti. Un eccellente materiale scolastico e pedagogico è messo a disposizione da www.erinnern.at, l'associazione «Nationalsozialismus und Holocaust: Gedächtnis und Gegenwart». E' un progetto varato dal ministero austriaco dell'educazione, arte e cultura per le scuole, e si prefigge di insegnare sull'olocausto e il nazionalsocialismo, senza che farne peraltro un punto d'attrazione attraverso una scolarizzazione eccessiva.

Il dialogo cristiano-ebraico premette un sapere di base. Soltanto tale sapere sul giudaismo e sul cristianesimo rende possibile incontri in cui possiamo imparare. Affinché tale dialogo abbia un'opportunità di riuscita, occorrono certe regole, che Josef Wohlmuth ha descritto nel suo libro «Gast sein im Heiligen Land» (Paderborn 2008): «(1) Ogni dialogo tra ebrei e cristiani che meriti questo nome deve partire dal presupposto che sono indispensabili la stima ed il rispetto del partner di dialogo. La conoscenza delle reciproche tradizioni deve soprattutto suggerirci ciò che è sacro al nostro partner di dialogo. Non bisogna dare alcun adito, neppure con le migliori intenzioni, alla svalutazione di ciò che gli è caro. (2) E' altrettanto importante innestare nel dialogo ciò che nella mia tradizione mi è sacro. Il mio partner di dialogo ha il diritto di sapere o almeno di avvertire dove mi situo e ciò che non posso svendere. (3) Premessa l'autonomia dei partner, il dialogo può costruirsi sulla base d'una reciproca fiducia, che permette di abordare ben più che qualsiasi o temi secondari, proprio le questioni centrali ed i punti di divergenza in cui si articolano le rispettive tradizioni. (4) Dove il dialogo riesce, mostrerà

che vicinanza e differenza tra giudaismo e cristianesimo si articolano e condizionano a vicenda» (223).

TESTI BASE
PER IL DIALOGO EBRAICO-CRISTIANO

Conferenza d'emergenza di Seelisberg contro l'antisemitismo

Le tesi di Seelisberg (1947)

Dal 30 luglio al 5 agosto 1947 ebbe luogo a Seelisberg una conferenza internazionale di cristiani delle due confessioni e di ebrei. Quale «conferenza d'emergenza contro l'antisemitismo», essa si orientò verso l'analisi dell'antigiudaismo cristiano e verso una trasmissione del giudaismo, nell'omiletica e catechesi cristiane, scevra da pregiudizi. Portò alla fondazione dell'International Council of Christians and Jews (ICCJ).

1. Rammentare che è lo stesso Dio Vivente che parla a tutti noi, nell'Antico come nel Nuovo Testamento.
2. Rammentare che Gesù è nato da madre ebrea, della razza di Davide e del popolo d'Israele, e che il suo amore eterno e il suo perdono abbracciano il suo popolo ed il mondo intero.
3. Rammentare che i primi discepoli, gli apostoli ed i primi martiri furono Ebrei.
4. Rammentare che il precetto fondamentale del cristianesimo, l'amore di Dio e del prossimo, promulgato già nell'Antico Testamento e confermato da Gesù, impegna cristiani ed ebrei in tutte le relazioni umane, senza eccezione.
5. Non rimpicciolire il giudaismo biblico e post-biblico col pretesto di esaltare il cristianesimo.
6. Non impiegare la parola «Ebrei» nel senso esclusivo di «nemici di Gesù», o la locuzione «nemici di Gesù» per designare il popolo ebraico nella sua integralità.

7. Non presentare la Passione in modo tale che il fatto increscioso della morte di Gesù ricada su tutti gli Ebrei o sui soli Ebrei. In realtà, non tutti gli Ebrei hanno reclamato la morte di Gesù. Non i soli Ebrei ne sono responsabili, poiché la Croce, che ci salva tutti, rivela che Cristo è morto a causa dei peccati di tutti.

Rammentare a tutti i genitori ed educatori cristiani la grave responsabilità in cui incorrono quando presentano il Vangelo e soprattutto il racconto della Passione in maniera semplicistica. In effetti, volenti o nolenti, rischiano di istillare, nella coscienza o nel subconscio dei loro bambini o ascoltatori, un'avversione verso gli ebrei. Psicologicamente parlando, per le anime semplici, mosse da un amore ardente e una viva compassione per il Salvatore crocifisso, l'orrore provato naturalmente verso i persecutori di Gesù si muterà facilmente in odio generalizzato contro gli Ebrei di tutti i tempi, compresi quelli di oggi.

8. Non rapportare le maledizioni scritturarie e il grido della folla eccitata «Che il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli» senza ricordare che quelle grida non riusciranno a prevalere contro la preghiera infinitamente più potente di Gesù: «Padre, perdona loro, perché non sanno quel che fanno».

9. Non accreditare l'opinione odiosa che il popolo ebraico sia rigettato, maledetto, riservato ad un destino di sofferenza.

10. Non parlare degli Ebrei come se non fossero i primi ad essere diventati membri della Chiesa.

Fonte: <http://www.cja.ch/seelisberger-thesen> [stato: 25.06.2014], traduzione nostra

Federazione svizzera delle Comunità israelite
Conferenza dei vescovi svizzeri
Federazione delle Chiese protestanti della Svizzera

Dichiarazione congiunta sull'importanza della collaborazione tra cristiani ed ebrei oggi (2007)

In occasione del 60° anniversario della «Conferenza d'emergenza contro l'antisemitismo» del 1947 a Seelisberg, gettiamo uno sguardo retrospettivo su quel periodo che fu, con successo, il tempo dei precursori per ciò che riguarda la collaborazione ebraico-cristiana in Svizzera. La relazione della Chiesa riformata e della Chiesa cattolico-romana nei confronti del giudaismo s'è modificata fundamentalmente, passando da un'attitudine d'indifferenza e di diffidenza, anzi d'ostilità, a una coesistenza e a una fraternità comuni. Varie iniziative in materia religiosa, pedagogica, sociale e politica hanno fatto ampiamente retrocedere nel nostro Paese l'antigiudaismo e l'antisemitismo.

Nel contempo, negli avvicendamenti che coinvolgono tutta la società e ne accentuano il pluralismo e la complessità, si vedono manifestarsi forze antagoniste regressive e reazionarie.

Perciò i signatari s'impegnano, per il futuro:

- ad opporsi a ogni discriminazione basata sull'appartenenza etnica o la convinzione religiosa;
- a lavorare senza tregua al consolidamento delle delicate relazioni tra le comunità ebraiche e le Chiese cristiane;
- a perseverare nel conseguimento della comprensione reciproca e nel dialogo teologico;
- a impiantare nella società elvetica, sulla base delle rispettive tradizioni religiose, ciò che meglio favorirà una vita nella giustizia e nella pace.

Facciamo appello a tutti i membri delle nostre Chiese e comunità religiose a prendere coscienza della loro responsabilità, nelle parrocchie e nella vita pubblica, e a prendere l'iniziativa in questo senso. Chiediamo a tutti i rappre-

sentanti del mondo politico, economico e civile, come pure a ogni cittadino e cittadina, di collaborare nella ricerca di tali obiettivi. Ebrei e cristiani del nostro Paese affrontino le seguenti sfide, che possono essere rilevate soltanto unendo le forze:

- ancorare durevolmente, nella coscienza del cittadino e della cittadina, le conoscenze acquisite grazie ai lavori sulla shoa;
- reagire in modo pertinente e costruttivo agli avvenimenti che accadono in Medio Oriente, specialmente in Israele/Palestina;
- integrare nella società i musulmani che vivono tra di noi;
- assicurare una presenza pubblica e politica delle religioni per il bene comune di tutta la popolazione;
- promuovere misure concrete di protezione della terra affidataci e preservare il creato.

Assieme esortiamo i nostri concittadini e concittadine a collaborare negli ambiti più diversi. Confidiamo e speriamo che Dio, benedetto il suo Nome, renda feconda questa collaborazione.

Prof. Alfred Donath, Federazione svizzera delle comunità israelite (FSCI)

Vescovo Kurt Koch, Conferenza dei vescovi svizzeri (CVS)

Pastore Thomas Wipf, Federazione delle Chiese protestanti della Svizzera (SEK)

Fonte: <http://www.kirchenbund.ch/sites/default/files/media/pdf/aktuell/Erklaerung-Seelisberg-2007.pdf> [stato: 25.06.2014], traduzione nostra

**Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa
con le religioni non cristiane «Nostra aetate» (1965)**

La Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane «Nostra aetate» fu varata e promulgata dopo un processo di formazione movimentato il 28 ottobre 1965. Il documento si colloca al servizio della riconciliazione tra le religioni, chiama a una conversione teologica e pastorale e a un dialogo fraterno e rispettoso tra le varie religioni. La quarta parte è consacrata specialmente al tema del rapporto della Chiesa cattolica con il popolo e la fede ebraica. Sottolinea le radici ebraiche del cristianesimo, l'eredità comune e esorta ad abbandonare razzismo, antiggiudaismo e antisemitismo.

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

2. [...]Ugualmente anche le altre religioni che si trovano nel mondo intero si sforzano di superare, in vari modi, l'inquietudine del cuore umano proponendo delle vie, cioè dottrine, precetti di vita e riti sacri.

La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Tuttavia essa annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è «via, verità e vita» (Gv 14,6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose.¹

1 Cf. 2 Cor 5,18-19.

Essa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi.

3. La Chiesa guarda anche con stima i musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra², che ha parlato agli uomini. [...]

4. Scrutando il mistero della Chiesa, il sacro Concilio ricorda il vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato con la stirpe di Abramo.

La Chiesa di Cristo infatti riconosce che gli inizi della sua fede e della sua elezione si trovano già, secondo il mistero divino della salvezza, nei patriarchi, in Mosè e nei profeti.

Essa confessa che tutti i fedeli di Cristo, figli di Abramo secondo la fede³, sono inclusi nella vocazione di questo patriarca e che la salvezza ecclesiale è misteriosamente prefigurata nell'esodo del popolo eletto dalla terra di schiavitù. Per questo non può dimenticare che ha ricevuto la rivelazione dell'Antico Testamento per mezzo di quel popolo con cui Dio, nella sua ineffabile misericordia, si è degnato di stringere l'Antica Alleanza, e che essa stessa si nutre dalla radice dell'ulivo buono su cui sono stati innestati i rami dell'ulivo selvatico che sono i gentili.⁴ La Chiesa crede, infatti, che Cristo, nostra pace, ha riconciliato gli Ebrei e i gentili per mezzo della sua croce e dei due ha fatto una sola cosa in se stesso.⁵

Inoltre la Chiesa ha sempre davanti agli occhi le parole dell'apostolo Paolo riguardo agli uomini della sua stirpe: «ai quali appartiene l'adozione a

2 Cf. S. GREGORIO VII, Epist., III, 21, ad Anazir (Al-Nāḫir), regem Mauritaniae, ed. E. CASPAR in MGH, Ep. sel. II, 1920, I, p. 288, 11-15; PL 148, 451A.

3 Cfr. Gal 3,7.

4 Cf. Rm 11,17-24.

5 Cf. Ef 2,14-16.

figli e la gloria e i patti di alleanza e la legge e il culto e le promesse, ai quali appartengono i Padri e dai quali è nato Cristo secondo la carne» (Rm 9,4-5), figlio di Maria vergine.

Essa ricorda anche che dal popolo ebraico sono nati gli apostoli, fondamenta e colonne della Chiesa, e così quei moltissimi primi discepoli che hanno annunciato al mondo il Vangelo di Cristo.

Come attesta la sacra Scrittura, Gerusalemme non ha conosciuto il tempo in cui è stata visitata⁶; gli Ebrei in gran parte non hanno accettato il Vangelo, ed anzi non pochi si sono opposti alla sua diffusione.⁷ Tuttavia secondo l'Apostolo, gli Ebrei, in grazia dei padri, rimangono ancora carissimi a Dio, i cui doni e la cui vocazione sono senza pentimento.⁸ Con i profeti e con lo stesso Apostolo, la Chiesa attende il giorno, che solo Dio conosce, in cui tutti i popoli acclameranno il Signore con una sola voce e «lo serviranno sotto uno stesso giogo» (Sof 3,9).⁹

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.

E se autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperate per la morte di Cristo¹⁰, tuttavia quanto è stato commesso durante la sua passione, non può essere imputato né indistintamente a tutti gli Ebrei allora viventi, né agli Ebrei del nostro tempo.

E se è vero che la Chiesa è il nuovo popolo di Dio, gli Ebrei tuttavia non devono essere presentati come rigettati da Dio, né come maledetti, quasi che ciò scaturisse dalla sacra Scrittura. Curino pertanto tutti che nella catechesi e nella predicazione della parola di Dio non si insegnino alcunché che non sia conforme alla verità del Vangelo e dello Spirito di Cristo.

6 Cf. Lc 19,44.

7 Cf. Rm 11,28.

8 Cf. Rm 11,28-29; CONC. VAT. II, Cost. dogm. sulla Chiesa *Lumen Gentium*: AAS 57 (1965), p. 20 [pag. 151ss].

9 Cf. Is 66,23; Sal 64,4; Rm 11,11-32.

10 Cf. Gv 19,6.

La Chiesa inoltre, che eseca tutte le persecuzioni contro qualsiasi uomo, memore del patrimonio che essa ha in comune con gli Ebrei, e spinta non da motivi politici, ma da religiosa carità evangelica, deplora gli odi, le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro gli Ebrei in ogni tempo e da chiunque. In realtà il Cristo, come la Chiesa ha sempre sostenuto e sostiene, in virtù del suo immenso amore, si è volontariamente sottomesso alla sua passione e morte a causa dei peccati di tutti gli uomini e affinché tutti gli uomini conseguano la salvezza. Il dovere della Chiesa, nella sua predicazione, è dunque di annunciare la croce di Cristo come segno dell'amore universale di Dio e come fonte di ogni grazia.

5. Non possiamo invocare Dio come Padre di tutti gli uomini, se ci rifiutiamo di comportarci da fratelli verso alcuni tra gli uomini che sono creati ad immagine di Dio. L'atteggiamento dell'uomo verso Dio Padre e quello dell'uomo verso gli altri uomini suoi fratelli sono talmente connessi che la Scrittura dice: «Chi non ama, non conosce Dio» (1 Gv 4,8) [...]

In conseguenza la Chiesa eseca, come contraria alla volontà di Cristo, qualsiasi discriminazione tra gli uomini e persecuzione perpetrata per motivi di razza e di colore, di condizione sociale o di religione. [...]

Fonte: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_it.html [stato: 25.06.2014]

Sinodo della Chiesa evangelica in Germania

Decisione sinodale «Sul rinnovo delle relazioni di Cristiani ed Ebrei» (1980)

Il sinodo della Chiesa evangelica in Renania a incaricato il suo esecutivo, tramite decisione del 15 gennaio 1976, di istituire una commissione «Cristiani ed Ebrei» e di cooptare Ebrei nel comitato. In discussioni protrattesi per parecchi anni è scaturita la bozza della decisione sinodale dell'11 gennaio 1980, che riconosce la corresponsabilità e colpa dei cristiani riguardo all'olocausto, mette in evidenza le similitudini tra giudaismo e cristianesimo e fa la giusta differenza tra testimonianza cristiana del giudaismo e missione ad gentes.

Sappi che non sei tu che porti la radice, ma la radice porta te (Rm 11,18b)

1. In sintonia con il «Messaggio alle comunità sul dialogo tra cristiani ed ebrei» del sinodo regionale della Chiesa evangelica di Renania del 12 gennaio 1978, il sinodo regionale si situa rispetto all'esigenza storica di allestire un nuovo rapporto della Chiesa con il popolo ebraico.

2. Sono quattro i motivi che la muovono:

(1) il riconoscere la collaborazione e la colpa dei cristiani riguardo ad olocausto, oppressione, persecuzione e assassinio degli Ebrei nel terzo Reich;

(2) le nuove conoscenze bibliche sulla perenne importanza d'Israele nella storia della salvezza (cf. per es. Rm 9–11);

(3) la consapevolezza che il perdurare del popolo ebraico, il ritorno nella terra promessa e anche la costituzione dello Stato d'Israele sono segni della fedeltà di Dio verso il suo popolo [...];

(4) la disponibilità degli Ebrei all'incontro, al comune apprendimento e alla collaborazione, malgrado l'olocausto.

3. [...]

4. Perciò il sinodo regionale dichiara:

(1) Riconosciamo con partecipazione la corresponsabilità e colpevolezza dei cristiani in Germania riguardo all'olocausto.

(2) Professiamo con riconoscenza le «scritture» (Lc 24,32 e 45; I Cor 15,3s.), il nostro comune Antico Testamento, come base della fede e dell'azione degli Ebrei come dei Cristiani.

(3) Professiamo Gesù Cristo, Ebreo, che come Messia d'Israele è Salvatore del mondo e vincola i popoli del mondo con il popolo di Dio.

(4) Crediamo all'elezione duratura 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) Crediamo, assieme agli Ebrei, che l'unità di giustizia e amore contraddistingue l'azione salvifica di Dio nella storia; che la giustizia e l'amore sono orientamenti di Dio per tutta la nostra vita. Come cristiani vediamo entrambi, la giustizia e l'amore, fondati nell'agire di Dio in Israele e nell'agire di Dio in Gesù Cristo.

(6) Crediamo che Ebrei e Cristiani, con la loro vocazione propria, sono entrambi testimoni di Dio nel mondo e reciprocamente; siamo perciò convinti che la Chiesa non può assumere la sua testimonianza dinanzi al popolo ebraico come fosse una missione ad gentes.

(7) Constatiamo quindi che per secoli l'esegesi biblica orientò la parola «nuovo» contro il popolo ebraico: la nuova alleanza opposta all'antica, il nuovo popolo di Dio sostitutivo dell'antico. Questo non rispetto dell'elezione perenne di Israele e la sua condanna a non-esistere sono perdurati sino ad oggi nella teologia cristiana, nell'omiletica e nell'agire della Chiesa. In tal senso ci siamo resi colpevoli anche dell'eliminazione fisica del popolo ebraico.

Vogliamo perciò rivisitare il legame inestricabile del Nuovo e dell'Antico Testamento e imparare a capire, a partire dalla promessa, il rapporto del «nuovo» con l'«antico»: come risvolto, compimento e corroboramento della promessa; «nuovo» non significa perciò ribaltamento dell'«antico». Perciò rifiutiamo di credere che il popolo d'Israele sia stato rigettato da Dio o superato dalla Chiesa.

(8) Nella misura in cui ci convertiamo, incominciamo a scoprire ciò che Cristiani ed Ebrei professano congiuntamente: entrambi professiamo Dio come Creatore del cielo e della terra e sappiamo di vivere nel quotidiano del mondo in quanto eletti dallo stesso Dio tramite la benedizione di Aronne.

Professiamo la speranza comune di un nuovo cielo e d'una nuova terra e la forza di tale speranza messianica per la testimonianza e l'azione di cristiani ed ebrei a favore della giustizia e della pace nel mondo.

5. [...]

Fonte: Rendtorff, Rolf; Henrix, Hans Hermann (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Paderborn, München 1988, 593–595; traduzione nostra.

Giovanni Paolo II

Confessione delle colpe e richiesta di perdono (2000)

Per la prima volta nella storia della Chiesa un papa ha espresso, la prima domenica di Quaresima del 2000, un'ampia confessione di colpe per errori e peccati di fedeli nel passato. Durante la solenne messa pontificia nella Basilica di san Pietro papa Giovanni Paolo II ha deplorato in sette richieste di perdono i metodi dell'intolleranza, ha condannato le fratture subite dalla cristianità e riconosciuto i peccati dei cristiani per rapporto al popolo ebraico.

Il quarto Mea Culpa riconosce la colpa nella relazione con Israele. Durante la sua visita al cosiddetto muro del pianto a Gerusalemme, il 26 marzo 2000, Giovanni Paolo II ha compiuto un gesto simbolicamente importante, perché ha deposto la domanda di perdono come preghiera personale in una fessura del muro, chinandosi in silenzio. Tale scritto è stato poi trasmesso al memoriale dell'olocausto Yad Vashem per essere conservato.

Confessione delle colpe nei rapporti con Israele

Il presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, cardinale Edward Idris Cassidy, ha letto la seguente confessione delle colpe:

Preghiamo perché, nel ricordo delle sofferenze patite
dal popolo di Israele nella storia,
i cristiani sappiano riconoscere i peccati
commessi da non pochi di loro
contro il popolo dell'alleanza e delle benedizioni,
e così purificare il loro cuore.

Dopo una preghiera in silenzio, il papa ha detto questa preghiera:

Dio dei nostri padri,
tu hai scelto Abramo e la sua discendenza
perché il tuo Nome fosse portato alle genti:
noi siamo profondamente addolorati
per il comportamento di quanti
nel corso della storia hanno fatto soffrire questi tuoi figli,

e chiedendoti perdono vogliamo impegnarci
in un'autentica fraternità
con il popolo dell'alleanza.

Fonte:

http://www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20000312_prayer-day-pardon_it.html [stato: 25.06.2014]

Progetto nazionale di eruditi ebrei

«Dabru Emet».

Una dichiarazione ebraica su cristiani e cristianesimo (2000)

Un gruppo di ca. 170 eruditi ebraici di varie correnti statunitensi hanno pubblicato l'11 settembre 2000 a Baltimore una dichiarazione confessionale dal titolo «Dabru Emet» («Siate veritieri»). La dichiarazione rende omaggio agli sforzi delle Chiese cristiane per migliorare il rapporto con il giudaismo, invita a un dialogo fiducioso con i cristiani e propone in 8 tesi una discussione sui rapporti sostanziali tra giudaismo e cristianesimo.

[...] *Ebrei e cristiani pregano lo stesso Dio.* Prima dell'avvento del cristianesimo, solo gli Ebrei pregavano il Dio d'Israele. Ma anche i cristiani pregano il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, il creatore del cielo e della terra. Anche se la fede cristiana costituisce un'opzione non accettabile per gli ebrei, in quanto teologi ebraici ci rallegriamo che milioni e milioni di persone siano entrate, tramite il cristianesimo, in relazione con il Dio d'Israele.

Ebrei e cristiani si appoggiano allo stesso Libro – la Bibbia (che gli Ebrei chiamano «Tenach» e i cristiani «Antico Testamento»). In esso cerchiamo orientamento ed arricchimento spirituale e senso della comunità e ne estraiamo dottrine analoghe: Dio ha creato e mantiene l'universo; Dio ha stipulato un'alleanza con il popolo d'Israele; la Parola di Dio conduce Israele in una vita secondo giustizia; finalmente Dio redimerà Israele e il mondo intero. Su molti punti tuttavia, ebrei e cristiani interpretano la Bibbia diversamente. Tali differenze vanno rispettate.

I cristiani rispettano l'anelito del popolo ebraico alla terra d'Israele. Per gli ebrei, la ricostituzione dello Stato d'Israele nella Terra promessa rappresenta l'evento più significativo dall'olocausto in poi. Seguaci d'una religione fondata biblicamente, i cristiani sono riconoscenti che Israele sia stato promesso – e dato – agli Ebrei come vivente incarnazione dell'alleanza tra di essi e Dio. Molti cristiani sostengono lo Stato d'Israele per motivi ben più profondi che solo politici. In quanto ebrei accogliamo positivamente questo sostegno.

Sappiamo anche che la tradizione ebraica offre giustizia a tutti i non ebrei che vivono nello Stato ebraico.

Ebrei e cristiani riconoscono i principi morali della Torah. Al centro dei principi della Torah ci sono l'inalienabile santità e la dignità di ogni uomo. Tutti siamo stati creati ad immagine di Dio. Tale attitudine morale comune può costituire la base di un rapporto migliorato tra le nostre due comunità; inoltre può diventare la base di una vigorosa testimonianza per tutta l'umanità, che porterà profitto ai nostri contemporanei e si orienterà contro l'immoralità e l'idolatria, che ci feriscono e tolgono la dignità. Una tale testimonianza è urgentemente necessaria, soprattutto dopo gli inauditi orrori del secolo scorso.

Il nazismo non fu un fenomeno cristiano. Ciononostante, senza la lunga storia dell'antigiudaismo cristiano e della violenza cristiana contro gli Ebrei, l'ideologia nazionalsocialista non avrebbe potuto trovare un sostegno e realizzarsi. Troppi cristiani hanno partecipato alle atrocità dei nazisti contro gli ebrei o le hanno approvate. Altri cristiani non hanno protestato abbastanza contro tali orrori. Va però detto che il nazionalsocialismo in quanto tale non fu un prodotto ineluttabile del cristianesimo. Se i nazionalsocialisti fossero riusciti nel tentativo di annientare totalmente gli ebrei, la loro furia assassina se la sarebbe immediatamente presa con i cristiani. Serbiamo un vivo e riconoscente ricordo di quei cristiani che durante il dominio nazionalsocialista hanno rischiato e offerto la loro vita per salvare gli ebrei. In memoria di questi cristiani, facciamo appello alla teologia cristiana di perseverare nei recenti sforzi al fine di rigettare risolutamente il disprezzo del giudaismo e del popolo ebraico. Onoriamo quei cristiani che rifiutano tale dottrina del disprezzo e non vogliamo metterli in stato d'accusa per i peccati dei loro predecessori.

La differenza insormontabile, ad occhio umano, tra ebrei e cristiani non sarà accantonata finché Dio non avrà redento il mondo intero, come lo profetizzano le Scritture. I cristiani conoscono Dio e lo servono tramite Gesù Cristo e la tradizione cristiana. Gli ebrei conoscono Dio e lo servono tramite la Torah e la tradizione ebraica. Non è possibile dirimere questa differenza né con la pretesa dell'una o l'altra comunità di interpretare più correttamente la Scrittura né con l'esercizio del potere di una sull'altra. Come gli ebrei rico-

noscono la fedeltà dei cristiani alla Rivelazione, così anche noi ci aspettiamo dai cristiani che rispettino la fedeltà verso la nostra Rivelazione. Né ebrei né cristiani vanno obbligati ad assumere la dottrina dell'altro.

Un rapporto rinnovato tra ebrei e cristiani non indebolirà la prassi ebraica, non accelererà l'assimilazione culturale e religiosa giustamente temuta dagli ebrei. E non modificherà neppure le forme tradizionali ebraiche di adorazione, né promuoverà matrimoni interreligiosi tra ebrei e non ebrei, né spingerà gli ebrei a passare al cristianesimo e neppure a un'inopportuna miscela di ebraismo e cristianesimo. Riconosciamo il cristianesimo come una fede scaturita dall'ebraismo e che continua a mantenere importanti contatti con esso. Non consideriamo il cristianesimo come un'espansione del giudaismo. Solo se curiamo le nostre proprie tradizioni, possiamo vivere con sincerità le nostre mutue relazioni.

Assieme, ebrei e cristiani si devono impegnare per la giustizia e la pace. Ebrei e cristiani riconoscono, ciascuno a suo modo, che il mondo è irredento, visto come si manifestano continue persecuzioni, povertà, avvillimenti e penuria. Benché la giustizia e la pace siano in ultima analisi nelle mani di Dio, i nostri sforzi comuni, assieme a quelli di altre comunità religiose, aiuteranno ad avvicinarci al Regno di Dio, oggetto della nostra speranza e delle nostre aspirazioni. Separati e uniti, lavoriamo affinché la giustizia e la pace abbiano un ingresso nel nostro mondo. La visione dei profeti di Israele è per noi direttiva comune.

«Alla fine dei giorni,
il monte del tempio del Signore
sarà eretto sulla cima dei monti
e sarà più alto dei colli;
ad esso affluiranno tutte le genti.
Verranno molti popoli e diranno:
«Venite, saliamo sul monte del Signore,
al tempio del Dio di Giacobbe,
perché ci indichi le sue vie
e possiamo camminare per i suoi sentieri»».
(Isaia 2, 2–3).

Tikva Frymer-Kensky, University of Chicago

David Novak, University of Toronto

Peter Ochs, University of Virginia

Michael Signer, University of Notre Dame

Fonte: Henrix, Hans Hermann; Kraus, Wolfgang (ed.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1985–2000. Paderborn 2000, pp. 974–976; traduzione nostra.

Gruppo cristiano di accademici per i rapporti con il giudaismo

**Un sacro dovere: Riflettere in modo rinnovato
la fede cristiana nel suo rapporto con l'ebraismo (2002)**

Dal 1969 l'associazione «Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations», composto da biblisti, storici e teologi protestanti e cattolici d'entrambi i sessi, si è impegnata nel rinnovo dei rapporti tra cristiani ed ebrei negli Stati Uniti. In una dichiarazione ben calibrata essa circonscrive, a un anno dalla dichiarazione ebraica «Dabru Emet», ciò che lega le varie tradizioni interpretative del giudaismo e del cristianesimo e rigetta ogni idea di missione verso gli Ebrei.

[...] Il nostro lavoro ha un contesto storico. Durante quasi tutto il periodo degli ultimi duemila anni i cristiani hanno ingiustamente tacciato gli Ebrei di infedeltà, li hanno resi responsabili collettivamente per la morte di Gesù e li hanno visti come dannati. In accordo con tante dichiarazioni ufficiali cristiane, rigettiamo quest'accusa come storicamente infondata e teologicamente insensata, perché insinua che Dio possa essere infedele all'alleanza eterna stipulata con il popolo ebraico. Riconosciamo, con vergogna, quale sofferenza abbia prodotto sul popolo ebraico tale rappresentazione distorta della realtà. Ci pentiamo di questa dottrina del disprezzo. Tale pentimento esige da parte nostra di elaborare una nuova dottrina del rispetto; un compito necessario in ogni tempo, che la fatale crisi nel Vicino Oriente e il terribile ritorno dell'antisemitismo a livello mondiale non fanno che rendere più urgente ancora.

Crediamo che una revisione della dottrina cristiana sul giudaismo e sul popolo ebreo è un obbligo centrale e inderogabile della teologia odierna. E' urgentemente necessario che il cristianesimo comprenda e circonda convenientemente il giudaismo, non solo per fare atto di giustizia verso il popolo ebraico, ma anche per l'integrità stessa della fede cristiana, che non possiamo annunciare senza riferirla al giudaismo. Inoltre un omaggio rinnovato alla vita religiosa ebraica approfondirà la nostra fede cristiana, nella misura in cui sussiste, tra cristianesimo e giudaismo, un legame straordinario. [...]

Incoraggiati dal lavoro dei colleghi ebraici e cristiani, offriamo ai nostri correligionari e correligionarie cristiani dieci tesi da riflettere. Preghiamo insistentemente tutti i cristiani a ripensare la loro fede alla luce di queste tesi. Lo consideriamo un sacro dovere.

1. L'alleanza di Dio con il popolo ebraico perdura per sempre.

Per secoli i cristiani hanno preteso che la loro alleanza con Dio soppiantasse e anzi dissolvesse l'alleanza ebraica. Abbandoniamo questa supposizione, convinti che Dio non contraddice le sue promesse. Dio stipula un'alleanza sia con gli ebrei sia con i cristiani. Purtroppo la teologia, profondamente radicata, dello spoliamento d'Israele continua ad influenzare tragicamente la fede, la liturgia e la pratica cristiane, benché sia stata rigettata da tante denominazioni cristiane e non venga più accettata da molti cristiani. La nostra riconoscenza verso la validità duratura del giudaismo ha conseguenze in tutti gli ambiti della vita cristiana.

2. Gesù di Nazaret ha vissuto ed è morto come ebreo credente.

I cristiani pregano il Dio d'Israele in Gesù Cristo e tramite lui. La teologia dello spoliamento, tuttavia, ha stimolato per secoli i cristiani a parlare di Gesù come di un avversario del giudaismo. Ciò è storicamente erroneo. La vita e l'insegnamento di Gesù furono permeati di preghiera, etica e prassi giudaiche. Le Scritture del suo popolo lo hanno ispirato e nutrito. La predica e la dottrina cristiane devono descrivere, oggi, quanto la vita terrena di Gesù fosse parte dell'anelito ebraico di vivere l'alleanza con Dio nella vita quotidiana.

3. Le vecchie rivalità non devono più determinare i rapporti odierni tra ebrei e cristiani.

Quantunque siamo consci oggi giorno che cristianesimo e giudaismo sono religioni diverse, ciò che in seguito si costituì in Chiesa fu per molti decenni un movimento entro il giudaismo, dopo l'azione e la resurrezione di Gesù. La distruzione del tempio di Gerusalemme da parte delle truppe romane

nel 70 d. C. causò una frattura nel popolo ebraico. Vari gruppi, compreso il cristianesimo e il primo ebraismo rabbinico, si contendevano la guida della comunità ebraica, quali legittimi eredi dell'Israele biblico. I Vangeli rispecchiano questa rivalità, nel cui ambito scorrevano reciproche denunce. L'apriori cristiano dell'ipocrisia e del legalismo distorce il giusto rapporto con il giudaismo ed è indegno dell'immagine che i cristiani hanno di sé stessi.

4. Il giudaismo è una fede viva, che si sviluppa nel corso di numerosi secoli arricchendosi man mano.

Molti cristiani assimilano erroneamente il giudaismo all'Israele biblico. Giudaismo e cristianesimo, tuttavia, hanno sviluppato nuove forme della fede e della pratica nei secoli successivi alla distruzione del tempio. La tradizione rabbinica conferì nuovo valore e nuova comprensione a pratiche già esistenti, come la preghiera comunitaria, lo studio della Torah e le opere di misericordia. In tal modo gli ebrei erano in grado di vivere l'alleanza in un mondo senza tempio. Nel corso degli anni si è sorta un'ampia letteratura esegetica, che continua ad arricchire la vita, la fede e la consapevolezza ebraiche. Di fatto i cristiani non potranno comprendere il giudaismo se lo affrancano dal suo sviluppo postbiblico, che permette anzi di corroborare ed approfondire la fede cristiana.

5. Tramite la Bibbia, ebrei e cristiani sono separati e nel contempo uniti.

Nel corso del comune studio della Bibbia, ebrei e cristiani scoprono nuovi modi di lettura, che permettono uno sguardo più profondo in entrambe le tradizioni. Benché le due comunità attingano dagli stessi testi biblici dell'antico Israele, hanno sviluppato tradizioni esegetiche diverse. I cristiani leggono questi testi attraverso la lente del Nuovo Testamento, mentre gli Ebrei li comprendono tradizionalmente sulla base dei commenti rabbinici.

Se la prima parte della Bibbia cristiana viene definita «Antico Testamento», ciò può suscitare erroneamente l'idea che tali testi siano ormai superati. Malgrado alcuni aspetti problematici, espressioni alternative come «Bibbia ebraica», «Primo Testamento» o «Testamento comune» meglio esprimono,

sia per gli ebrei sia per i cristiani, la rinnovata stima nella forza perenne di questi testi.

6. La conferma dell'alleanza duratura di Dio con il popolo ebraico incide sulla comprensione cristiana della salvezza.

I cristiani incontrano la forza salvifica di Dio nella persona di Gesù Cristo, e credono che tale forza, in lui presente, sia accessibile a tutti gli uomini. Perciò hanno imparato per secoli che solo Gesù Cristo rende accesso alla salvezza. Grazie a concezioni più recenti, secondo cui l'alleanza di Dio con Israele permane in eterno, i cristiani oggi sono in grado di riconoscere la forza salvifica di Dio in atto nella tradizione giudaica. Se gli ebrei, pur non condividendo la fede in Cristo, sono situati in un'alleanza salvifica con Dio, allora i cristiani necessitano di nuove chiavi interpretative per cogliere il rilievo universale di Cristo.

7. I cristiani non cercano di convertire gli ebrei.

Tenuto conto della nostra convinzione che gli ebrei si situano in un'alleanza eterna con Dio, rigettiamo gli sforzi missionari in vista della conversione degli ebrei. Nel contempo salutiamo la testimonianza comune di ebrei e cristiani a partire dalle proprie esperienze di salvezza con Dio. Nessuno dei due gruppi può pretendere legittimamente di disporre di una conoscenza esclusiva e totalizzante di Dio.

8. Una liturgia cristiana che insegni il disprezzo dell'ebraismo disonora Dio.

Il Nuovo Testamento contiene brani che non hanno mancato di suscitare attitudini negative verso gli ebrei e l'ebraismo. L'utilizzo di tali testi nell'ambito della liturgia amplifica l'atteggiamento di inimicizia verso gli ebrei. Una teologia antiggiudaica ha caratterizzato anche la liturgia cristiana in modo da sminuire il giudaismo e persino favorire il disprezzo degli ebrei. Esortiamo con forza le personalità alla guida della Chiesa di valutare letture, preghiere, struttura delle pericopi, prediche e canti liturgici per scartare rappresen-

ni distorte dell'ebraismo. Una rinnovata vita liturgica dei cristiani espliciterebbe un nuovo rapporto con gli Ebrei e renderebbe onore a Dio.

9. Confermiamo l'importanza del Paese di Israele per la vita del popolo ebraico.

Il Paese d'Israele ha sempre significato molto per il popolo ebraico. La teologia cristiana ha tuttavia preteso che gli ebrei, a causa del rifiuto del messia divino, si siano condannati da sé ad essere apatridi. Una tale dottrina dello spoliamento ha adombrato la comprensione che i cristiani possono avere di un vincolo degli ebrei con il paese d'Israele. I teologi cristiani non possono più evitare questo punto fondamentale, specialmente considerando il conflitto complesso e duraturo attorno ad Israele. Nella misura in cui riconosciamo che sia gli israeliani sia i palestinesi hanno diritto a vivere nel proprio paese in pace e sicurezza, facciamo appello a sforzi seri e sinceri che contribuiscano a promuovere una pace giusta tra tutti i popoli della regione.

10. I cristiani dovrebbero cooperare con gli ebrei per il risanamento del mondo.

Da quasi un secolo ebrei e cristiani negli Stati Uniti hanno lavorato assieme attorno a importanti questioni sociali, come i diritti operai ed i diritti civili. Poiché aumentano nel mondo violenza e terrorismo, dobbiamo riunire il nostro comune anelito alla giustizia e alla pace, cui ci richiamano sia i profeti d'Israele sia Gesù. Questi sforzi comuni di ebrei e cristiani trasmettono al mondo una certa visione di solidarietà umana e forniscono modelli di collaborazione con persone di altre tradizioni religiose.

Fonte: <http://www.jcrelations.net/Eine+heilige+Verpflichtung+-+Den+christlichen+Glauben+in+seinem+Verh%E4ltnis+zum+Judentum+neu+reflektieren.+1.+September+2002.2420.0.html?L=2> [stato: 09.07.2014], traduzione nostra

L'antisemitismo: un peccato contro Dio e l'umanità (1992)

La Conferenza dei vescovi svizzeri (CVS) e la Federazione svizzera delle comunità israelite (FSCI) hanno creato nel 1990 una commissione di dialogo ebrei/cattolici, composta da membri ebraici e cattolici dal mondo della scienza e della società civile. La commissione si prefigge di mostrare cammini di solidarietà, di rispetto reciproco e di mutua comprensione tra ebrei e cattolici. Accanto a numerose pubblicazioni su questioni attuali del dialogo, la commissione si occupa, dal 2011, di allestire la «Giornata del Giudaismo» in Svizzera. In un promemoria del 1992, a 500 anni dal bando degli ebrei dalla Spagna, la commissione tratta la questione dell'antisemitismo in Svizzera, come situarlo e combatterlo nel quadro della storia e attualità cristiana.

1. [...] Perché scegliere l'antisemitismo come tema principale, quando le comunità ebraica e cristiana hanno tanto da discutere, chiarire, mettere a punto? Perché occorre innanzitutto chiarire la maniera con cui i partner del dialogo valutano l'antisemitismo e come intendono situarlo e combatterlo. Cristiani e cristiane veramente responsabili in coscienza e davanti alla loro comunità religiosa, premettono questo tema a tutto il resto, per essere credibili dinanzi ai partner di dialogo ebraici. Qui si tratta di difendere la buona fama, i diritti e qualche volta persino la vita degli ebrei. Il popolo ebraico è il partner di dialogo più importante e più indispensabile alla Chiesa. [...]

2. [...]

3. Vigilanza dopo l'Olocausto, anche in Svizzera

Durante la seconda guerra mondiale, i dirigenti nazionalsocialisti hanno cercato di sterminare il popolo ebraico nella sua totalità. Non sono giunti fino in fondo alla «soluzione finale», ma sono riusciti a privare della libertà milioni di ebrei, a torturarli, umiliarli, assassinarli. *L'olocausto (letteralmente: sacrificio totale) o la shoa (letteralmente: annientamento) che criminali hanno decretato contro il popolo ebraico è l'evento più visibile della nostra generazione*

e di tutte quelle che seguiranno. Dopo la guerra, molta gente ha compreso che l'ostilità contro il popolo ebraico – qualunque forma rivesta – rappresenta per gli ebrei il pericolo mortale sempre attuale e, per i cristiani, il diniego stesso del loro essere cristiani.

Fa parte degli obblighi più importanti delle Chiese cristiane il purificarsi dell'ostilità contro gli ebrei e l'impegno a svelare le cause profonde di questo male di tutti i secoli.[...]

Gli ebrei svizzeri e coloro che cercano di rifarsi una vita nel nostro paese non sono né rifugiati né persone in cerca d'asilo, ma un gran numero lo è stato nel passato. Il popolo ebraico vive in parte ancora oggi in paesi dell'oppressione e dell'odio. Ma gli ebrei della Svizzera – e naturalmente, anche dei paesi vicini, degli Stati Uniti e d'Israele – testimoniano ai non ebrei il fatto che oggi altri rifugiati sono oggetto della stessa tremenda discriminazione, che è servita per giustificare, non molto tempo fa, il disprezzo, la repressione e la persecuzione degli ebrei. Il razzismo che, oggigiorno, è diretto contro i Turchi, i Tamil, gli Africani ecc. è un dramma inaudito, nel solco delle ostilità e discriminazioni subite dagli ebrei. Non per caso il vecchio odio contro gli ebrei risorge presso gli xenofobi. L'odio nei confronti dei perseguitati di oggi può facilmente mutarsi in odio contro gli ebrei. D'altra parte, l'odio contro gli ebrei è presente nella xenofobia dilagante. In tal modo, gli ebrei sono l'etnia che, per il solo fatto di esistere, richiama il carattere immondo di ogni odio e di ogni rigetto.

I nemici odierni degli ebrei fanno capo a motivi razzisti e xenofobi e a clichés tradizionali legati all'ostilità religiosa e sociale. Inoltre cercano di rendere le comunità ebraiche, ovunque si trovino in Europa, responsabili della politica dello Stato d'Israele. [...]

4. La Chiesa in rotta dal peccato alla riconciliazione

Da una parte il cristianesimo è nato e s'è nutrito spiritualmente alla fonte ebraica (Rm 11,18); d'altra parte nel passato, con la sua omiletica, catechesi e politica religiose, fu foriero e generatore d'ostilità contro gli ebrei. La Chiesa in quanto istituzione ha peccato anch'essa, nel corso dei secoli, per propaganda antisemitica e per mancanza di vigilanza. Si impone quindi un

abbandono radicale e conseguente di tutte le ideologie e fraseologie che veicolano l'ostilità contro gli ebrei. Ciò è possibile soltanto in uno spirito di conversione al Dio vivente di Abramo, Isacco e Giacobbe. I cristiani devono avere a cuore di diventare, davanti a Dio e agli uomini, amici onesti del popolo ebraico, su cui questi possa contare.

Soprattutto dall'epoca del Concilio Vaticano II, la Chiesa cattolica e le altre Chiese attive nel nostro paese hanno riconosciuto e assunto il dovere, a lungo trascurato, di non più tollerare l'antisemitismo e di rendere giustizia al popolo ebraico, alla sua vocazione e alla sua storia. Nella dichiarazione del Concilio «Nostra Aetate» del 28 ottobre 1965 al n°4 si può leggere tra l'altro:

«La Chiesa inoltre, che eseca tutte le persecuzioni contro qualsiasi uomo, memore del patrimonio che essa ha in comune con gli Ebrei, e spinta non da motivi politici, ma da religiosa carità evangelica, deplora gli odi, le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro gli Ebrei in ogni tempo e da chiunque»¹.

E' vero che la Chiesa cattolica ha esitato troppo a lungo, ancora dopo la fine della seconda guerra mondiale, a prendere le distanze, senza equivoci, dalla sua antica «dottrina del disprezzo». Dal 1960 circa (processo Eichmann) e 1965 (Concilio), la Chiesa cattolica – papa, dicasteri romani, vescovi e sinodi – si è pronunciata un centinaio di volte deplorando l'ostilità contro gli ebrei e parlando a favore della solidarietà religiosa e umana con gli ebrei e il giudaismo.

[...]

Tutti gli sforzi del dialogo ebraico-cristiano si prefiggono di far scomparire l'antisemitismo e di promuovere le giuste disposizioni ad una vita solidale sul piano individuale e comunitario, pur accogliendo e valorizzando le legittime differenze di credenza e cultura. In tal modo il lavoro di pacificazione sarà possibile per gli ebrei, i cristiani e gli altri popoli e religioni.

Nel settembre 1990, a Praga, c'è stato un lungo incontro tra la «Commissione della Santa Sede per i rapporti religiosi con l'Ebraismo» e il «Comitato ebraico internazionale per le consultazioni interreligiose». Nella dichiarazione finale, varata congiuntamente, l'antisemitismo e il razzismo vengono

¹ Rendtorff, Rolf; Henrix, Hans Hermann (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Paderborn, München 1988, 43.

designati come «peccato contro Dio e contro l'umanità»². Ogni ostilità è contraria al pensiero cristiano. *Facciamo appello soprattutto a chi nel nostro Paese si sente legato alla religione, come pure ai responsabili dell'economia, della società, della cultura e dei media, perché non diano alcuna chance al «peccato contro Dio e l'umanità».*

5. Delimitazioni dell'antisemitismo

Ai nostri giorni, esiste tutta una serie di definizioni di questo concetto³. Occorre procedervi con cautela, poiché l'ostilità contro gli ebrei assume molte forme, dalla banale invidia fino a distorsioni, calunnie e distruzioni.

L'ostilità verso gli ebrei è un apriori incontrollato, globale e moralmente riprovevole contro il popolo ebraico con la sua storia e la sua identità religiosa, sociale e culturale. L'apriori, il cliché hanno spinto nel corso dei secoli ad aizzare l'opinione pubblica contro gli ebrei ed a numerose astiosità sul piano politico, sociale ed economico, per non parlare dei sanguinari pogrom istigati dai potenti o dalla plebaglia.

L'antigiudaismo, addolcito dal cristianesimo, può essere descritto come una reazione ostile e rigida all'elezione del popolo ebreo, concepita in modo caricaturale e malvista come atto di superbia, di demarcazione da altri popoli avversari ecc. Questo particolare tipo di astiosità contro gli ebrei può assumere la caratteristica di ripulsione collettiva dal punto di vista psicologico. Le proprie carenze religiose e psichiche vengono attribuite, senza mediazione, al popolo ebraico. Gli ebrei in quanto tali diventano capri espiatori. I cristiani sublimano la loro paura del rivale con una teologia sublimata, con il disprezzo e con provvedimenti rivolti contro gli ebrei. Nel Medioevo tali proiezioni sono facilmente reperibili, gli ebrei essendo da una parte considerati come eredi fisici dei profeti d'Israele e facenti parte della stirpe di Gesù, dunque

2 Secondo la KIPA; Ökumenische Informationen vom 29. 9.1990, Nr. 40, p. 10.

3 La parola «antisemitismo» risale al 19° secolo e intende quelle forme di ostilità contro gli ebrei in cui essi vengono vilipesi come esseri da disprezzare o addirittura come razza nociva. La parola si è poi sviluppata a designare genericamente ogni forma di ostilità contro gli ebrei. E' da ritenere che tale ostilità nel Medioevo non era connotata, generalmente, di motivi razzisti. Soltanto in Spagna ha giocato un ruolo la «purezza del sangue».

«esperti messianici»; d'altra parte, proprio in virtù di tali alte prerogative non soltanto non onorano la fede messianica dei cristiani, ma la rifiutano con vigore, così che molti gruppi cristiani indispettiti accollarono loro tutte le ignominie possibili e immaginabili (avvelenamento delle sorgenti, uccisioni rituali, profanazione delle ostie) [...]

Tali esempi mostrano che l'ostilità contro gli ebrei non nuoce soltanto a loro, ma anche alla società da cui emana: è un accecamento che distorce la visione della realtà e si volge contro i suoi stessi autori, che diventano succubi delle proprie immaginazioni.

6. Compiti

L'ostilità contro gli ebrei è un fenomeno variato, che si protrae da più di 2000 anni attraverso la storia. Occorre dunque rendersi conto della sua complessità in tutti gli ambiti della società. Ciò richiede discussioni sia al livello esigente del dibattito teologico e spirituale sia al livello più pratico della comprensione e convivenza reciproche.

1. Tocca ai cristiani nel nostro paese esprimere e chiarire dinanzi a tutte le componenti di questo paese il loro rifiuto fondamentale, permeato di amore religioso, di ogni tipo di squalifica religiosa o culturale degli ebrei e dell'ebraismo. Ciò implica primariamente il rigetto di ogni pretesa di superiorità. Non è possibile, per un cristiano, dire che gli ebrei sono un popolo escluso o addirittura bandito dalla responsabilità nei confronti della Rivelazione. L'alleanza di Dio con il suo popolo è e rimane irrevocabile.⁴ I cristiani non sono stati «innestati su un ulivo buono» (cf. Rm 11,17–24), escludendo o addirittura sostituendo gli ebrei. Consideriamo le grandi opzioni della Bibbia ebraica per quanto riguarda la storia della salvezza: Dio radunerà, colmerà e ristabilirà nuovamente Israele disseminato e decimato; in relazione a questo ripristino farà splendere la salvezza su tutti i popoli, «fino ai confini della terra».⁵ Perché i popoli non ebrei non si arroghino il ruolo di avversari d'Israele, il libro di Giuditta (secondo secolo a.C.) formula la preghiera di una donna

4 Rm 11,29; Papa Giovanni Paolo II ha commentato questo versetto nel 1980 incontrando gli ebrei a Magonza e l'ha poi ripetuto più volte.

5 Cf. Is 2,2f; 19,19–25; 49,6; Zc 2,14f; 9,9f; Sal 83,19; 2 Re 19,19.

coraggiosa che può valere come riassunto di tutte le attese israelitico-bibliche: «Dà a tutto il tuo popolo e ad ogni tribù la prova che sei tu il Signore, il Dio d'ogni potere e d'ogni forza e non c'è altri fuori di te, che possa proteggere la stirpe d'Israele» (Gdt 9,14). *Perciò, nessun popolo e nessuna comunità religiosa hanno il diritto di decidere sull'esistenza o no d'Israele.*

2. Tuttavia, questa riflessione cristiana non deve portarci a imporre la fede cristiana ai nostri concittadini e concittadine ebrei, nel senso di dire che Gesù essendo stato ebreo, il cristianesimo contiene in nuce una peculiarità ebraica, che dovrebbe illuminare gli ebrei sull'eccellenza della fede cristiana ecc. Occorre invece che la parte cristiana accetti che il popolo ebraico si autocomprenda a partire dalla Torah come popolo della differenziazione, della presa di distanza. In Nm 23,9 il veggente Balaam dice di Israele: «ecco un popolo che dimora solo e tra le nazioni non si annovera». Qualunque cosa pregiudichi l'identità ebraica e la sua mansione nel mondo viene rapidamente registrato da parte ebraica. Attitudini perplesse nei confronti del dibattito teologico, della preghiera in comune e dei matrimoni misti vanno comprese da questo profilo.

3. A tutti i livelli di formazione, occorre favorire una conoscenza solida dell'ebraismo, della sua religione, storia e attualità. [...]

4. [...] L'antigiudaismo può essere superato, da parte cristiana, soltanto dall'amore per l'ebraismo e gli ebrei. Questo amore sorge innanzitutto da una visione spirituale e mistica di tutto ciò che la Chiesa deve al popolo biblico e ai suoi discendenti ebrei; scaturisce inoltre dalla consapevolezza dell'innestamento perenne della fede cristiana sull'ebraismo e dalla comune speranza nel pieno realizzarsi del Regno di Dio. [...]

5. Per superare ogni antisemitismo, non è da sottovalutare l'umile e quotidiano incontro di cristiani ed ebrei: ci accogliamo come persone equivalenti, come concittadini, come vicini e colleghi, viviamo nel rispetto delle reciproche concezioni e tradizioni religiose e impariamo a conoscerle.

6. Attraverso prediche e catechesi erranee, la Chiesa ha contribuito a creare un clima in cui i criminali nazisti hanno potuto realizzare la loro fabbrica di morte. Accanto alla Chiesa, hanno fallito anche la politica, l'economia e le forze sociali, sia prima sia durante il nazismo. Se esploriamo i meccanismi

di tale fallimento, se ci lasciamo motivare, nello spirito d'un'autentica conversione, a una vigilanza accresciuta contro le ricorrenti forme di antisemitismo, se ci rammentiamo quanta offesa di Dio e dell'uomo fosse insita nel comportamento adottato contro gli Ebrei, forniamo un prezioso servizio alla nostra propria fede e all'umanità. Non cessiamo infatti di osservare quanto le ostilità latenti possano infiammarsi in conflitti e guerre civili. Il comandamento di Gesù di amare i nemici (Mt 5,43-47) significa che le ostilità vanno combattute alla radice.

7. Il paese d'Israele gioca un ruolo importante nella fede ebraica. La Bibbia ebraica contiene promesse di terra e provvedimenti di come vivere e abitare nella terra promessa. Il moderno Stato d'Israele non poggia però solo sulla Bibbia o sulla tradizione, bensì anche sul diritto delle genti, cui fanno appello tutte le nazioni. Sia il diritto collegato alla sua esistenza, storia e politica, sia il disaccordo nato sin dalla sua fondazione sono stati formulati nel 1973 da una commissione della Conferenza episcopale francese in modo assai appropriato: «Nel corso della storia l'esistenza del popolo ebraico ha sempre avuto due risvolti: vivere tra gli altri popoli e desiderare un'esistenza di nazione. Attraverso il rientro degli Ebrei nel paese agognato e le sue conseguenze, la giustizia è stata messa a dura prova. Politicamente guardando, si tratta di un cozzare assieme di più esigenze di giustizia.»⁶ La concreta politica israeliana soggiace come ogni altra politica alla critica. Occorre però rigettare il ripetersi aprioristico di slogan antiebraici anche in cerchie cristiane, che potrebbe suggerire che si voglia sottrarre ad Israele il diritto di esistere. [...]

8. Gli ebrei non sono l'unica minoranza in Svizzera. Costituiscono lo 0,35 % della popolazione svizzera (cioè ca. 18 000, organizzati in comunità). Attualmente, vivono da noi però anche 100 000 musulmani, oltre a flussi crescenti di persone in fuga, che professano altre religioni, da vari paesi d'Asia ed Africa. Anche nei confronti di queste persone non abbiamo il diritto di parlare di «barca piena», come fu detto durante la seconda guerra mondiale agli ebrei che fuggivano dalla spietata Germania nazista cercando rifugio in Svizzera per salvare la propria vita. Il nostro legame con gli ebrei e l'ebraismo dovrebbe veramente motivarci ad aprirci anche ad altre persone e ad essere

6 Rendtorff; Henrix: Die Kirchen und das Judentum, 154.

accoglienti. Ne va della costruzione d'una società aperta, giudaico-cristiana, alla quale guardano anche altre persone nel bisogno attendendo aiuto e protezione. Se riusciamo a trattare con rispetto e riconoscenza gli ebrei e la loro speciale identità, ciò avrà ripercussioni positive anche sul comportamento con tutti gli altri uomini, di qualunque colore o affibiazione siano.

Fonte: opuscolo della CDJC, edito dalla CVS e dalla FSCI, Berna 1992, traduzione nostra

Membri della Commissione di dialogo ed autori

DR. PHIL. DAVID BOLLAG è incaricato di corsi ed esperto di giudaismo a Lucerna, Zurigo e Gerusalemme, co-presidente della Commissione di dialogo ebrei/cattolici della Svizzera e rabbino di una comunità in Israele.

LIC. PHIL. MICHEL BOLLAG è esperto di ebraismo e co-dirige il Lehrhaus a Zurigo.

DR. THEOL. HANSPETER ERNST è esperto di cristianesimo e amministratore della Fondazione Zürcher Lehrhaus, redattore della rivista Lamed.

PROF. DR. THEOL. VERENA LENZEN è professoressa di giudaismo e teologia/dialogo cristiani/ebrei presso la Facoltà teologica e la Facoltà di cultura e scienze sociali dell'Università di Lucerna e dirige l'istituto di ricerca ebrei/cristiani, co-presidentessa della Commissione di dialogo ebrei/cattolici della Svizzera.

P. DR. THEOL. CHRISTIAN M. RUTISHAUSER SJ è studioso di ebraismo e teologo, esperto di spiritualità presso il Lassalle-Haus Bad Schönbrunn a Zugo e incaricato di Studi ebraici all'ateneo di filosofia di Monaco di Baviera; provinciale della provincia svizzera dei Gesuiti e consultore permanente in Vaticano per i rapporti ebrei/cattolici.

PROF. DR. THEOL. ADRIAN SCHENKER OP è professore ordinario emerito di teologia ed esegesi dell'Antico Testamento alla Facoltà di teologia dell'Università di Friburgo e già membro della Pontificia Commissione Biblica.

PROF. DR. THEOL. GÜNTER STEMBERGER è professore ordinario emerito all'Istituto di Giudaismo dell'Università di Vienna e membro corrispondente dell'Accademia austriaca delle scienze.

DR. PHIL. DR. THEOL. WALTER WEIBEL è pedagogo e teologo, fino a fine 2008 segretario regionale della Conferenza dei direttori dell'istruzione pubblica della Svizzera nord-orientale.

Commissione di dialogo ebrei/cattolici della Svizzera

Co-Presidio: Prof. Dr. Verena Lenzen, Lucerna (CVS); Rabbino Dr. David Bollag, Gerusalemme/Lucerna (FSCI)

Membri: Sac. Alain René Arbez, Ginevra; Michel Bollag, Zurigo; Dr. Richard I. Breslauer, Zurigo; Dr. Fulvio Caccia, Camorino; Dr. Simon Erlanger, Basilea/Lucerna; P. Dr. Christian M. Rutishauser SJ, Zurigo/Bad Schönbrunn; Prof. Dr. Adrian Schenker OP, Friburgo; Prof. Dr. Esther Starobinski, Ginevra; Dr. Walter Weibel, Gelfingen

Mentori: Vescovo Prof. Dr. Charles Morerod OP; Vescovo Denis Theurillat (coresponsabile); Dr. Herbert Winter, Zurigo (Presidente FSCI)

Partecipanti: Dr. Jonathan Kreutner, Zurigo (FSCI); Dr. Erwin Tanner-Tiziani, Friburgo (CVS)

