

PERCORSI FATTI E QUESTIONI APERTE NEI RAPPORTI EBRAICO-CRISTIANI OGGI
Roma, 19 ottobre 2004, 5 Cheshwan 5765, presso la Pontificia Università Gregoriana

1. Ringrazio l'amico prof. Joseph Sievers, Direttore del Centro "cardinale Bea" per gli Studi Giudaici, organizzatore di questo importante corso, per l'onore dell' invito a parlare in questa prestigiosa sede, insieme a S. Em. il card. Walter Kasper. Saluto..... e in particolare, tra il pubblico presente, le delegazioni della Commissione della S. Sede per le relazioni religiose con gli ebrei e della Commissione di Rabbini capi israeliani per il dialogo Ebraico-Cristiano; delegazioni che si stanno riunendo, in un nuovo incontro, proprio in questi giorni nella villa Cavalletti vicino a Roma. E' proprio il lavoro di queste due delegazioni uno dei segni più indicativi dei progressi compiuti nel dialogo ebraico-cristiano. Non solo per la presenza di una rappresentanza ufficiale di un organismo dello Stato d'Israele; ma anche e soprattutto per il coinvolgimento di una parte del mondo rabbinico ortodosso ad un livello che sarebbe stato impensabile ancora pochi anni fa; ora è una realtà; dal punto di vista ebraico questo è probabilmente uno dei segni più importanti, se non il più importante, della mutata percezione rabbinica dei termini del problema. Il percorso dei rapporti è stato in questi anni segnato da ormai numerose cerimonie, atti pubblici, dichiarazioni, convegni, incontri, pubblicazioni, ma rimaneva sempre sospeso un nucleo essenziale del problema: la risposta dell'ebraismo ortodosso. Questo problema è ancora lontano dalla sua soluzione; ma la partecipazione di alcuni capi rabbini israeliani è segno di una disponibilità all'ascolto e dell'apertura di un credito di fiducia. Accanto ai grandi gesti ufficiali non bisogna trascurare quelli che sembrano piccoli passi, ma chissà se proprio in questi passi, non accompagnati dal clamore dei media, non si nascondano i germi di quello che dovrà essere il corretto rapporto ebraico-cristiano nei tempi medi e lunghi. La prima questione aperta, argomento del nostro incontro, è proprio la definizione di chi siano gli interlocutori e dei rappresentanti; nella Chiesa Cattolica è chiaro, nel resto del mondo cristiano ancora no; per la parte ebraica la varietà delle tendenze rende ancora più complesso il discorso

2. Se qualcuno ritiene ingiustificata o ingenerosa la riluttanza di molti ambienti rabbinici ad alcune forme di apertura, e si meraviglia della lentezza delle loro reazioni, non si rende conto della caratteristica fondamentale che distingue il rapporto e.-c. Non è un rapporto tra uguali, non è un rapporto simmetrico; come non è simmetrico il rapporto tra figlio e padre, tra chi è grande numericamente e chi è piccolo, tra chi per secoli ha dominato e chi è stato appena tollerato; e soprattutto per l'essenza stessa delle due fedi: per il cristiano è impossibile una fede che non sia radicata in quella originaria di Israele, ma nella quale si manifesta l'incarnazione; per l'ebraismo quell'incarnazione è negazione della fede originaria. Per il cristiano l'incontro con l'ebraismo è la riscoperta della radici della sua fede; per l'ebreo l'incontro con il cristianesimo è quello della diversità inserita nelle sue radici. Teologicamente il cristiano non può fare a meno di Israele; l'ebreo, nella sua fede, deve fare a meno di C. se non vuole negarla.

E' proprio a causa di questa fondamentale asimmetria teologica, e di tutte le conseguenze che ha determinato nel corso della storia, che il rapporto e.-c., come si è sviluppato dai tempi del Vaticano II, è stato, salvo poche eccezioni, un grande processo promosso in prima persona dalle Chiese cristiane, che ha visto le varie componenti dell'ebraismo ora scettiche, ora riluttanti, ora collaboranti con entusiasmo; ma quasi sempre nel ruolo dell'invitato. L'ebreo Jules Isaac che bussava alle porte del Vaticano non era un rabbino in cerca di conoscere le altrui verità o di imporre agli altri le proprie, era uno storico, personalmente vittima di un'enorme ingiustizia, che chiedeva la fine della predicazione dell'odio. Anche questa era una manifestazione della radicale asimmetria: non un semplice incontro tra rappresentanti di due mondi in conflitto, ma l'incontro del perseguitato con l'istituzione che ancora si manifestava storicamente come ispiratrice dell'ostilità. Strettamente parlando, la richiesta di Jules Isaac non era quella del dialogo, come dopo si è sviluppato -anche se lo anticipava- ma della fine dell'insegnamento dell'odio. A questa richiesta la Chiesa cattolica, e con lei molte altre Chiese, hanno risposto con un impegno decisivo e crescente alla rimozione

dell'insegnamento dell'odio e con un invito al confronto e alla riconciliazione. Ma l'hanno fatto spesso e inevitabilmente con il loro linguaggio, con la loro mentalità, con la loro cultura, con la loro visione del mondo, con le loro esigenze. Tutte queste cose sono diverse nell'ottica, anzi nelle numerose ottiche ebraiche. Per cui il dialogo e.-c., svolta epocale della fine del millennio, deve ancora attraversare in forma sperimentale tutte le complessità della differenza e dell'asimmetria. E' necessario comprendere che ogni atto del confronto, dalla definizione delle agende e degli obiettivi, fino agli aspetti cerimoniali dei grandi gesti, di non poca importanza in una civiltà mediatica, deve essere basato su regole condivise. Bisogna chiarire bene prima a che cosa si vuole arrivare e come si procede. Altrimenti, anzichè risolvere i problemi, si generano ulteriori incomprensioni, resistenze ed esclusioni. L'esempio delle vostre due commissioni al lavoro è indicativo del contrario, dei buoni frutti che possono nascere dalla disponibilità all'ascolto e dai chiarimenti preliminari dei limiti e degli obiettivi.

3. I risultati conseguiti non possono nascondere le difficoltà esistenti; tenterò di spiegarne qualcuna, da un'ottica ebraica. La prima è la sensazione di incertezza nei confronti della teologia cristiana dell'ebraismo, e delle reali volontà nei nostri confronti. Gli sviluppi recenti della teologia cristiana hanno portato ad aperture di tutti i tipi, con un'enorme rivalutazione della sacralità delle proprie origini ebraiche, da cui deriva, nei nostri confronti, un rapporto completamente rivisto di rispetto e amore; e questo è un dato decisivo che va oltre il generico rispetto per le differenze religiose di cui la Chiesa si fa espressione negli ultimi decenni. Ma oltre a questo la prospettiva, per noi che osserviamo dall'esterno, è indefinita e probabilmente molto articolata. C'è una frase nella *Nostra aetate* che non viene quasi mai citata, ma rivela il nodo del problema: "E se è vero che la chiesa è il nuovo popolo di Dio..." dice il documento. E' in qualche modo una ripresa dell'antico tema del *verus Israel*, che nella sua formulazione conciliare lascia aperto il problema: se "nuovo" popolo di D. significa che il vecchio non lo è più, o se insieme vecchio e nuovo hanno un ruolo nella salvezza. Il card. Bea, coraggioso difensore del documento conciliare, e a cui questo centro è dedicato, non aveva dubbi su questo punto: spiegava che "naturalmente è vero che il popolo ebraico non è più il popolo di D. nel senso di istituzione di salvezza per l'umanità"¹. Certo da allora il pensiero della Chiesa si è articolato ed evoluto. Alcuni affermano che ormai c'è chiarezza, o abbastanza chiarezza, o perlomeno una dialettica viva tra le diverse posizioni che quindi consente il confronto; altri invece sottolineano la prevalenza di posizioni rigoristiche nella Chiesa, e ne deducono una sostanziale inaffidabilità per un dialogo sincero; altri ancora ritengono che non si possa chiedere alla Chiesa di modificare la sua essenza e che il dialogo debba prescindere da tutte queste questioni. Un famoso rabbino dei nostri tempi, discendente da illustri dinastie di maestri del chasidismo, e personalmente uno dei primi attivi nel dialogo e.-c., parlo di Avraham Yehoshua Heschel, sosteneva che "affermando ciò che la Chiesa ritiene sia Gesù, il Giudaismo è incompleto; negandolo, il cristianesimo è falso. Non c'è dialogo su questo punto". Il dialogo secondo questa linea non deve toccare i principi della fede. E non deve toccare neppure i principi dell'autocoscienza religiosa, il modo in cui la comunità di fede definisce il suo rapporto con D., a meno che questa autocoscienza non comporti pulsioni aggressive verso gli altri. Il problema che gli osservatori ebrei si pongono rispetto ai percorsi della teologia cristiana non è tanto quello dei principi, su cui non si deve discutere, ma sulle potenzialità aggressive che possono nascondersi sotto quei principi. Come è possibile predicare il dialogo nel rispetto dell'identità, non solo quella propria, ma anche e soprattutto quella dell'interlocutore, quando allo stesso tempo si lanciano segnali allarmanti e contrastanti? Più chiaramente e direttamente: L'ebreo che si converte al cristianesimo è un modello di dialogo o la sua negazione? L'imponente investimento dottrinale che c'è stato, ad esempio, intorno al processo di beatificazione e poi di santificazione di Edith Stein ci mostra una Chiesa che

¹ "Il popolo ebraico nel piano divino della salvezza" *Civiltà Cattolica* 1965, IV, 209-229, ristampato in L. Sestieri, G. Cereti, *Le Chiese cristiane e l'ebraismo, 1947-1982*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pag. 95. Sembra seguirne la dottrina il car. Ratzinger quando afferma che "Nell'Antico Testamento [il popolo di D.] era il popolo d'Israele, da Cristo in avanti il nuovo popolo è quello dei suoi seguaci" (*il Tempo*, 27.2.2004, pag.7).

ancora propone come modello di virtù eroiche l'ebrea o l'ebreo convertito, e ne santifica l'immagine, arrivando addirittura alla definizione, per noi profondamente inquietante, di "novella Ester". Per citare un altro esempio recentissimo, una prestigiosa casa editrice cattolica ha pubblicato l'autobiografia di un discusso rabbino romano, passato al cristianesimo nel 1945, e tenuto a battesimo da un piccolo gruppo di illustri prelati, legati a questa università, tra i quali il futuro card. Bea; la pubblicazione di quest'opera si è accompagnata a una vivace promozione pubblicitaria nell'editoria cristiana con recensioni elogiative nella stampa specializzata e in quella generale. C'è stata persino, da parte di un importante giornalista, una proposta di beatificazione. Il dato che segnalo, è che a 39 anni dalla *Nostra aetate* e a 30 anni dalla Commissione non mi è parso di vedere – e sarei lieto se qualcuno mi potesse contraddire – un solo articolo di un cattolico dove si dicesse che i tempi sono cambiati e che un rabbino che si converte al cristianesimo non è più un obiettivo e un ideale per la Chiesa Cattolica.

4. Un altro punto critico del dialogo è quello della contraddizione tra i tanti risultati ottenuti e la fragilità delle conquiste. Una delle prime necessità era cambiare radicalmente la didattica dell'ostilità antiebraica, basata tra l'altro sulla rimozione dell'accusa di deicidio. Non si può non prendere atto dell'impegno dispiegato dalla Chiesa per una diversa presentazione del popolo ebraico e per la creazione di un nuovo clima. Sono quotidianamente testimone, come molti altri ebrei, di questo clima mutato, di un rispetto non di facciata, di un atteggiamento di stima, ammirazione e affetto nei confronti degli ebrei che è sicuramente derivato da un tipo diverso di educazione religiosa. Certo è un processo che richiede tempo e pazienza, per cui si è lontani dall'ideale; ma talvolta si dubita se questo ideale sia realmente un obiettivo. Non sono riuscito a cancellare il ricordo di quanto è successo pochi mesi fa, quando si sono scatenate le passioni intorno alla "passione", quella di Mel Gibson. Non sto qui a riprendere la discussione sul film. Quello su cui bisogna meditare è la reazione ufficiale della Chiesa e del Vaticano nel momento della polemica. Mentre il card. Kasper, evitando di commentare il film, dichiarava in un'intervista² che l'occasione era opportuna per riaffermare gli insegnamenti recenti della Chiesa, ben altre erano le voci che si diffondevano in altri ambienti.

L'amara impressione che il mondo ebraico ha ricavato da tutto questo, è che davanti a esigenze di forti esperienze mistiche, ed enormi interessi pastorali, ma anche economici e politici, il problema dei rapporti corretti con gli ebrei potesse essere messo in ultima fila e che bastasse a salvarlo un richiamo generico ai documenti ufficiali che venivano contraddetti dai fatti. Riprendendo le parole del card. Kasper, l'occasione dovrebbe essere utile non solo per riaffermare gli insegnamenti della Chiesa, ma per riflettere sul senso che hanno realmente in momenti di crisi.

5. Passando dalla riflessione su quello che si spera sia stato un incidente isolato a problemi di fondo, credo che non si possa più evitare di pensare ad alcune implicazioni radicali del confronto. Anche se non abbiamo superato alcune necessità primordiali come quella della lotta all'antisemitismo, il clima del confronto è ben diverso e più maturo e pone davanti a scelte difficili. C'è il problema del limite, del senso dell'assoluto e del relativo, di ciò che possiamo chiedere all'altro senza offenderlo o compromettere la sua integrità, e senza essere costretti a concessioni reciproche. La teologia e la norma, quella che noi chiamiamo *halakhà*, hanno le loro regole interne di formazione ed evoluzione e solo tangenzialmente sono investite dalla realtà contingente, per quanto importante essa sia. Quindi il dialogo non dovrebbe o potrebbe influire sul loro sviluppo. Ma allora perchè dialogare? E poi c'è il problema della verità. Ognuno di noi possiede una parte di verità o tutta quanta? E' una domanda decisiva. Perché se ognuno di noi possiede solo una parte di verità, allora unendoci insieme ne possederemo di più³. Non so se questa scelta sarebbe auspicabile per il cristianesimo. Per l'ebraismo rappresenterebbe un'unica cosa: la sua fine. Di nuovo l'asimmetria del nostro incontro e del nostro dialogo. In ogni caso devono esserci limiti, nelle nostre pretese e nelle nostre

² CNN international, 24-2-2004

³ come suggerisce provocatoriamente rav Jonathan Rosenblum, *Jerusalem Post*, 1-1-2004.

possibilità di concessioni; e devono esserci spazi di libertà per pensare alle nostre fedi in un modo che non sia nè arrogante nè aggressivo, ma che rimanga comunque forte e senza compromessi. Il dialogo può seguire le regole della cortesia diplomatica, ma non è una trattativa diplomatica basata su reciproche concessioni.

Un rischio sempre all'orizzonte è quello di proporre l'immagine semplificata di una religione universale, o di un'ONU delle religioni in cui tutte le fedi sono uguali. Ho in mente i risultati di un recente sondaggio (istituto Piepoli, 19-9-2004) sulla religiosità dei romani, in cui il 48% degli intervistati riteneva che "le religioni più o meno si equivalgono tutte". Non è solo ignoranza; sono le conseguenze di un appiattimento oggi molto comune che confonde il giusto rispetto per la dignità e le differenze di pensiero con il valore intrinseco da dare delle proprie convinzioni. Questa è una realtà che dovrebbe preoccupare tutti gli interlocutori religiosi, perchè mette alla luce un relativismo più volte denunciato e condannato. Ma più di tutti preoccupa la nostra parte, perchè un indebolimento generale del senso religioso è a sfavore della parte numericamente più debole. Nel corso della storia, come alla fine del '400 in Spagna, abbiamo pagato per questo un duro prezzo. Un altro rischio è che in un rapporto di superiorità numerica si pensi alle differenze minoritarie come a curiose piccole varianti, e che uno possa parlare per tutti. Ma il dialogo tra le religioni non ha le regole della rappresentanza democratica. Nella politica e nell'etica possiamo e dobbiamo fare insieme battaglie per valori comuni, ma non dobbiamo confonderci quando i pensieri sono differenti. Non abbiamo ad esempio condiviso l'insistente richiesta cattolica di un richiamo alle radici giudaico-cristiane nella costituzione europea, perchè non è con un trattino tra giudaico e cristiano che si risolve il problema di ciò che abbiamo in comune e di ciò che possiamo dare agli altri; e anche perchè, memori della nostra storia, non potevamo dimenticare che di quelle radici cristiane gli ebrei avevano spesso conosciuto i frutti amari. Sarebbe stato molto più fruttuoso un confronto preliminare tra i due mondi su questo tema; credo che se combattiamo insieme per qualche cosa, convinti di avere ciascuno un suo ruolo, e non di essere soltanto trascinati dall'altro, la nostra forza verso il mondo diventa enorme. Nel campo dell'etica, e della bioetica in particolare, non tutto può ridursi in una visione comune. Le differenze che tra noi esistono, ad esempio sul problema delle cellule staminali, e non ci consentono se non in qualche caso fronti comuni; ma qui proprio il dialogo dovrebbe servire a una causa essenziale che invece non è mai in agenda: e farci cercare la strada per una legge civile che sia rispettosa delle differenze piuttosto che espressione di maggioranze forti.

6. Veniamo alle conclusioni. Se guardiamo il programma di questo corso, a quante volte si parla di teologia cristiana dell'ebraismo, si rileva un'altra asimmetria. Non si parla mai di teologia ebraica del cristianesimo. Ma questa teologia c'è? Certo che c'è. E ci sono state evoluzioni nel pensiero di questi ultimi anni? Certo, come in passato, ma non parallele a quelle del cristianesimo. Molto più lente, e molto più dialettiche. Israele, come il patriarca Jaaqov nel suo momento di reincontro con il fratello maggiore Esav, che lo invita a viaggiare insieme, risponde che ha bisogno di tempo, del suo tempo, dei suoi ritmi (Gen. 33:14).

Il dialogo, che non deve essere teologico, pone inevitabilmente a Israele il problema teologico della definizione dell'altro. Questo è un problema che dovrà essere risolto all'interno e con dinamiche interne, fuori dal dialogo, ma dal quale, con i suoi tempi naturali, Israele non potrà sottrarsi. Così come non potrà sottrarsi dal dare una spiegazione del fenomeno epocale che stiamo vivendo, nell'ottica dei racconti della Genesi, che presenta nella famiglia dei patriarchi coppie di fratelli antagonisti: proprio in questi anni quelli che sono stati considerati in un certo senso i discendenti di Esav hanno rinfoderato la spada sguainata contro Israele, mentre i discendenti di Ishmael la stanno brandendo dopo secoli di relativa calma. E oltre la teologia, soprattutto la *halakhà*, la regola, ben più importante per l'ebraismo. *Questioni essenziali di definizione dell'altro rimangono aperte e richiedono soluzione.*

Le fonti tradizionali lasciano nuovi spazi nell'ebraismo per riflessioni dottrinali sul tema dell'incontro e del rapporto? Certamente, ci sono piste da percorrere, anche se con cautela. Ne

segnalo due, ricche di implicazioni simboliche. La prima: il profeta Isaia (49:14) riferiva il lamento di Sion “Sion dice: il Signore mi ha abbandonato, il S. mi ha dimenticato” . La risposta al lamento è una consolazione, non c’è abbandono nè oblio, perchè D. è per Israele come una madre, anzi più di una madre che non abbandona il suo piccolo. Un Maestro del Talmud (TB *Berakhot* 32 b) si chiedeva perché ci fossero due termini nel lamento: abbandono e oblio; spiegava: è come un uomo che ha abbandonato la prima moglie per un’altra, e si è dimenticato della prima. Strana spiegazione che un pò contraddice il seguito, dove i rapporti simbolici sono quelli tra madre e figlio e non quelli tra coniugi. Ma resta un’immagine interessante (che magari non sarà gradita alle donne di oggi): come un uomo può avere più mogli, stabilendo con ognuna un rapporto affettivo speciale, così D. può unirsi a vari popoli dopo essere stato unito a Israele come sua prima compagna. Non c’è limite all’amore divino; ma resta da definire se a ogni nuova unione la precedente compagna sia ripudiata e negletta per sempre o se resti sempre amata; e il testo profetico deporrebbe per la seconda ipotesi; ma in fondo questa riflessione rabbinica non esclude la possibilità di affetti non esclusivi per D. E con un pò di ironia potremmo anche immaginare che, come spesso succede nelle famiglie poligamiche dopo l’iniziale contrasto tra le rivali, le mogli si alleino per dominare o resistere al marito. Sarebbe un’imprevedibile e paradossale evoluzione storica.

E per finire, una seconda pista: Racconta la Genesi (27:45) che quando Esav minacciò di morte il fratello Jaaqov, la madre Rivkà ordinò a Jaaqov di fuggire, dicendo “perché dovrei rimanere priva di voi due in solo giorno?” Rashì, riprendendo l’idea dal Talmud (TB *Sotà* 13a), dice che in quel momento Rivkà era dotata di spirito profetico, aveva intuito, come il midrash deduce dal racconto biblico, che effettivamente, dopo molti anni, i due fratelli gemelli sarebbero morti (o sepolti) nello stesso giorno.

Le parole di Rashì fanno pensare a una cosa importante: Che tra i due fratelli non ci sarà uno che scomparirà prima dell’altro, magari inghiottito dall’altro. Siamo destinati a stare nel bene e nel male per sempre insieme e finchè uno di noi vivrà, vivrà anche l’altro.

Teniamo presente questa prospettiva, e cerchiamo di trasformare il destino della nostra forzata coesistenza in uno stimolo di crescita benefica per noi e per tutta l’umanità.