

POST FAZIONE di Riccardo Di Segni

L'Autore di questo libro, mons. Pier Francesco Fumagalli, è un personaggio non comune, in cui la modestia e la riservatezza è pari solo alle sue virtù. Rappresenta, per la sua erudizione, l'erede di una tradizione colta e raffinata della Chiesa Cattolica che in ogni generazione ha cresciuto nel suo seno esperti appassionati di diverse discipline. La competenza negli studi giudaici di Fumagalli si esprime in diversi rami: dalla paleografia, in cui è diventato un raro maestro, allo studio delle tradizioni patristiche e medievali che trattano di ebraismo. I suoi studi sul *Pugio fidei* di R. Martini, ad esempio, rappresentano oggi un riferimento notevole per chiunque voglia ricostruire la storia dei rapporti ebraico-cristiani e soprattutto cerchi di costruire un futuro basato sulla verità oltre che sulle necessarie buone intenzioni. Ma gli interessi culturali di Fumagalli non si sono fermati all'ebraismo; con sorprendente slancio di freschezza intellettuale si è "lanciato" di recente nello studio del cinese, recandosi a lungo in Cina per apprenderne lingua e cultura.

Fumagalli non è solo uomo di studi, è anche uomo di azione e di dialogo, condotto con aspetti peculiari di tenacia, rispetto e discrezione, che ne fanno insieme uno stile unico. Non penso di essere lontano dalla verità quando immagino che dietro i più significativi atti e documenti che segnano in questi ultimi due decenni il progresso dei rapporti tra Chiesa Cattolica ed ebraismo ci sia stato in qualche modo il suo contributo essenziale e discreto, anche se non se ne vede la firma in chiare lettere. Per tutto questo considero un onore e un segno di amicizia speciale l'invito rivoltomi dall'Autore del libro a scrivergli una post-fazione.

Questo libro è una sorta di sintesi storica e ideologica del rapporto tormentato tra l'ebraismo e il cristianesimo. Vengono messi in evidenza i punti nodali della storia che hanno segnato il destino delle due confessioni e il modo in cui ciascuna li ha vissuti, nelle elaborazioni autonome e nel rapporto con l'altra. Lo sforzo di Fumagalli è di dimostrare, accanto al dato che appare spesso in tutta la sua crudezza, la possibilità di una rilettura e una reinterpretazione: il passato non viene nascosto né sottovalutato ma si fa in modo che non diventi un macigno insormontabile che blocca ogni possibilità di evoluzione futura positiva. Per far questo ci vuole una solida cultura, uno spirito creativo e una grande dose di buona volontà. Gioca un ruolo decisivo anche l'esperienza personale; e in questo libro le frequenti parentesi di testimonianza e commento basate su fatti vissuti sono forse l'aspetto più interessante, per il loro valore intrinseco e per il modo in cui vengono inserite nell'esposizione. All'amico Fumagalli che mi chiede una sorta di messa a punto e di commento sul tema delle prospettive dei rapporti ebraico-cristiani, vorrei proporre queste brevi considerazioni che, come sono consueto fare, saranno esposte con franchezza e senza riserve.

Il 3 Agosto del 2005, nel corso di un'udienza generale, Papa Benedetto XVI ha rivolto al pubblico l'abituale discorso di catechesi, dedicato quel giorno al commento del Salmo 124. Per illustrarne il contenuto ha detto tra l'altro:

Il Salmo è suggellato dal tradizionale saluto di *shalom*, di «pace su Israele», un saluto ritmato per assonanza su *Jerushalajim*, su Gerusalemme, la città simbolo di pace e di santità. È un saluto che diventa un augurio di speranza. Noi possiamo esplicitarlo attraverso le parole di san Paolo: «Su quanti seguiranno questa norma sia pace e misericordia, come su tutto l'Israele di Dio» (*Gal 6,16*).

E ha concluso spiegando l'espressione di Paolo con il commento di Agostino:

Sant'Agostino conclude con una esortazione, che è, allo stesso tempo, anche un augurio:
«Siamo l'Israele di Dio e teniamoci stretti alla pace, perché Gerusalemme significa visione di pace e noi siamo Israele: quell'Israele sopra il quale è la pace».

Fin qui il discorso del Papa. Non ci sono molti dubbi su cosa intendesse Agostino quando dichiarava “noi siamo Israele”: noi lo siamo in quanto Chiesa e gli ebrei non lo sono più. Piena teologia della sostituzione. Visione nella quale gli ebrei sono tutt'al più testimoni inconsapevoli della verità.

Che senso ha ancora nel 2005, all'inizio di un nuovo pontificato e a 40 anni dalla promulgazione della tanto celebrata *Nostra Aetate* mettere in bocca al Papa delle parole così poco dialoganti? Si dirà: il contesto è cambiato e nel nuovo contesto il senso della frase non è più quello sostitutivo e oppositorio, quanto piuttosto complementare. Se la Chiesa rivendica di essere il nuovo Israele (il *nuovo*, non il *vero*), ciò non vuol dire che il nuovo ha preso il posto del vecchio (o più cortesemente: dell'antico), ma che il nuovo si è aggiunto all'antico. Ricordiamo le parole di *Nostra Aetate*: “se è vero che la chiesa è il nuovo popolo di Dio...” Ma è veramente così nella teologia cristiana più aggiornata? C'è qualcuno che sostenga questa tesi in modo esplicito e autorevole? Nei documenti ufficiali della Chiesa di Giovanni Paolo II e in quelli del primo semestre del nuovo pontificato riferendosi agli ebrei di oggi si è evitato di parlare di “popolo di Israele” e si è preferita quasi sempre la denominazione “popolo ebraico”¹. Anche quando si sottolinea con simpatia il concetto Paolino di alleanza mai revocata è un'alleanza con gli ebrei e non con i figli d'Israele.

E ammesso pure – cosa tutta da dimostrare – che il nuovo non escluda l'antico, siamo sicuri che i figli d'Israele, cioè gli ebrei di oggi che tali si considerano, siano contenti nel loro dialogo con la Chiesa che questa continui a definirsi Israele togliendo in tal modo al suo interlocutore un aspetto fondante della sua identità?

Riflettevo su questi punti quando mi è venuta in mente una discussione, che avviene sia sul piano filologico che su quello rituale, a proposito di una nota variante liturgica del rito ebraico italiano. Nelle benedizioni che si recitano al mattino c'è una successione di tre formule in cui il fedele benedice Dio per non averlo fatto non ebreo, donna e schiavo. Sono formule per molti aspetti problematiche, oggetto di critiche da varie parti, tanto più oggi in cui la sensibilità femminista considera il riferimento alla donna, nei termini in cui è espresso, una mancanza di rispetto nei confronti dell'altra metà del cielo. Ma anche anticamente c'erano le critiche, anche se non ispirate dal femminismo. Una prova in questo senso sarebbe costituita dal famoso brano di Paolo per cui “non c'è ebreo e pagano, schiavo o libero, uomo o donna” perché l'unione a Gesù li rende un solo uomo (Gal. 3:28), che sarebbe un riferimento polemico alla tradizione liturgica ebraica. (Non si dimentichi comunque come una frase analoga a quella di Paolo compaia nel midrash e che al di là dello slogan rivoluzionario Paolo fosse ben determinato nel sottolineare la subordinazione della donna e degli schiavi: I Cor. 11, Ef 5 e 6). Il rito italiano presenta una variante significativa della formula, perché invece di dire al negativo “che non mi hai fatto non ebreo (*goi*)”, dice al positivo “che mi hai fatto Israel”. Sulla legittimità di questa variante, che sarebbe documentata nel Talmud, la discussione è aperta e c'è chi sostiene che la formula italiana al positivo non sarebbe originaria, ma prodotto di censura o autocensura: poiché l'affermazione “che non mi hai fatto non ebreo” rischiava di suonare offensiva agli orecchi dei non ebrei (nessuno si curava troppo allora delle donne e degli schiavi), si preferì cambiare la frase. Personalmente sono

¹ Il 17 Gennaio del 2006, però, la sorpresa: nel discorso di saluto rivoltomi dal Papa nel corso dell'udienza, c'è un significativo cambio di stile. “Il popolo d'Israele –dice il Papa– è stato liberato varie volte dalle mani dei nemici, e nei secoli dell'antisemitismo, nei momenti drammatici della Shoà, la mano dell'Onnipotente lo ha sorretto e guidato”. Saremo attenti a vedere se ciò che appare come un segno di importante sensibilità e forse di ripensamento dottrinale sarà confermato in documenti successivi.

portato a ipotizzare un meccanismo contrario: la variante in uso presso gli ebrei italiani non sarebbe nata per evitare contrapposizioni, quanto invece per sottolinearle. Ad un mondo esterno che pretendeva di sottrarre ad Israele persino il nome, si rispondeva dichiarando: guardate che vi sbagliate, Israele siamo noi, ancora noi, soltanto noi; forse solo *sheerit Israel*, “ciò che resta d’Israele”, come in altre parti della liturgia, ma sempre l’unico e autentico Israele.

Ma allora chi è Israele? Al momento attuale, sulla base delle tradizioni di ognuno, dal punto di vista dei figli d’Israele, cioè gli ebrei, Israele sono solo gli ebrei; per i cristiani, Israele sono i cristiani e forse anche gli ebrei. E’ possibile parlarsi, convivere, collaborare, non essere ostili su queste premesse? Se si parte proprio da queste premesse non è possibile, o è difficile, ma d’altra parte, purtroppo o per fortuna, è necessario, malgrado la teologia. Quanto conta nella realtà questo capitolo della teologia? Bisogna vedere per chi: parlando della massa, della gente comune, per il fedele cristiano sapere o rivendicare di essere Israele è probabilmente oggi una stranezza, una questione marginale per esperti; per l’ebreo sapere che qualcuno non ebreo si definisce Israele è una curiosità. Probabilmente nella realtà delle cose contano due dati: la prima che è ben difficile cambiare le teologie, anche se qualcuno ci sta lavorando reinterpretando i concetti, ma con risultati faticosi e poco noti; il secondo è che le opposte visioni teologiche, malgrado le grandezze intellettuali e spirituali che le sostengono, hanno un impatto concreto di poca rilevanza, almeno su questo aspetto del confronto. E allora sarebbe bene perlomeno una cosa nella prospettiva di un dialogo: evitare di sbandierare concetti che servono solo a indispettire la controparte.

C’è un altro tema, non squisitamente solo teologico come il precedente, ma anche di rilevante importanza pratica, che invece continua a turbare l’orizzonte del dialogo: è quello del suo scopo finale, ben differentemente inteso dalle due parti. Le ultime righe del § 4 di *Nostra Aetate*, che siccome sembrerebbero non parlare più di ebrei, non vengono di solito lette con la dovuta attenzione, ribadiscono che “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”. Ciò che ogni ebreo cerca di spiegare all’interlocutore cristiano, anche se molto spesso non viene compreso, è che l’ebreo non ha alcun interesse a questo annuncio, che non lo coinvolge in alcun modo e che ritiene che almeno per lui non ci sia alcun bisogno della croce per ricevere l’amore e la grazia divina. La Chiesa rimane fedele alla sua immagine di portatrice esclusiva di salvezza, rispetto alla quale, con qualche progresso teologico negli ultimi anni, le altre religioni possono indicare vie misteriose di avvicinamento ma che comunque non rappresentano alternative completamente valide. Non solo: alla rivendicazione di unicità salvifica consegue l’impegno dell’annuncio. L’interlocutore, in questa prospettiva, è persona da rispettare nella sua diversità, ma con il quale non si può fare a meno di realizzare l’impegno istituzionale dell’annuncio, che poi significa l’invito a passare dalla sua parte, la conversione. Ben consci di questa realtà gli ebrei si sono divisi fin dall’inizio sul tema del dialogo: da chi lo rifiutava a priori perché lo riteneva una forma non violenta di tentativo di conversione, a chi lo accettava sperando che nell’agenda dell’interlocutore cristiano ci fossero altre necessità più impellenti. Dopo i decenni di confronti in cui tanti temi sono stati affrontati e chiariti, e se non risolti avviati almeno in una strada di confronto costruttivo, questo dell’annuncio rimane un nodo ancora tutto da sciogliere. E’ stato detto che in questi anni sono cadute le barriere di diffidenza: ma non è vero, gli ebrei ancora non si fidano dei cristiani sul tema della conversione. Tanti segni hanno confermato questa diffidenza: dalla beatificazione e quindi santificazione di Edith Stein, dal Papa

Giovanni Paolo II definita “novella Ester”, alle durezza della *Dominus Iesus*, solo nella forma mitigate da successive dichiarazioni di generico apprezzamento per gli ebrei, alla ripresentazione in forma apologetica del caso Mortara, senza alcuna presa di distanza da parte di autorità cattoliche, alle durezza apologetiche sulla storia dei bambini ebrei nascosti e battezzati in Francia dalle istituzioni cattoliche durante la Shoà, all’imbarazzante delega di ruoli ufficiali nei rapporti cristiani con gli ebrei a prelati illustri nati ebrei e convertiti al cattolicesimo, fino a penosi casi singoli: come quello di un novantenne di dubbia lucidità mentale, ricoverato nella casa di riposo ebraica a Firenze, che viene battezzato con procedura rapida e discutibile da un prete, con la copertura successiva del suo vescovo che davanti alle proteste del rabbino afferma candidamente che in altri casi sarà sua cura preavvisare. Se tutto questo succede e davanti alle rimostranze ebraiche si risponde nella migliore delle ipotesi con elusione ed imbarazzo è perché il problema non è affatto risolto per i cattolici, o forse lo è, ma nel modo più ostile alla visione ebraica.

Deve essere chiaro un altro punto. Un tempo la conversione di un ebreo alla fede cattolica presupponeva un’abiura della fede precedente (definita “superstizione giudaica”), una negazione del valore dell’ebraismo basato sulla Torà scritta e orale. Nello spirito dei nuovi tempi si sta lavorando, in campo cattolico, anche con un certo impegno, per far sì che il passaggio alla fede cattolica non sia considerato una negazione dell’origine ebraica ma una sorta di sua naturale evoluzione e conclusione positiva. Da un certo punto di vista questo rappresenta una forma di rispetto dell’ebraismo. Gli ebrei apprendono con stupore che per arrivare a questo risultato è stato necessario un lungo lavoro di revisione teologica, e rimangono indifferenti alla richiesta di gratitudine per chi ha capovolto la valutazione consolidata che la cristianità fa dell’ebraismo. Ma dal punto di vista ebraico il giudizio è completamente differente: per un ebreo l’accettazione della fede in Cristo non potrà mai essere un’evoluzione positiva, ma solo una radicale contraddizione e negazione della fede originaria. Come sia valutata dal punto di vista cristiano l’origine ebraica di un neofita cristiano è una questione piuttosto secondaria per l’ebraismo, che invece denuncia con dolore e apprensione il processo di passaggio.

Quali sono le possibili soluzioni a queste domande? La migliore, dal punto di vista ebraico, sarebbe quella di rinunciare al desiderio/programma di conversione degli ebrei. Una rinuncia teologica sarebbe ideale: affermare che in virtù del valore salvifico della Torà i figli di Israele hanno la loro strada alla salvezza che può tranquillamente fare a meno di Cristo. E’ quello che gli ebrei sostengono da sempre; che lo arrivi a sostenere la Chiesa, senza minare i fondamenti della sua fede, è forse un’utopia, o un sogno impossibile. Ma gli ebrei chiedono il dialogo, o meglio partecipano al dialogo non con lo scopo di sradicare la teologia della controparte, quanto piuttosto per cercare strade di possibile convivenza non aggressiva. Mentre il tema della conversione si configura come una aggressione: che persino non consente ancora oggi di lasciare incustoditi in mani cristiane degli ebrei minori o comunque indifesi. Se si esclude quella teologica, l’altra possibile strada è politica: una dichiarazione di volontà contro il proselitismo in qualsiasi modo venga fatto, rinviando all’*escaton* il desiderio di conversione. Quanto sia possibile una simile dichiarazione, quanto sia realistica, quanto non contraddica i fondamenti del cattolicesimo, quanto cozza con le disposizioni tuttora vigenti della validità a posteriori del battesimo *invitis parentibus*, è tutto da verificare.

Proprio da mons. Fumagalli ricevo, mentro rivedo queste note, la segnalazione di uno scritto del 1977 di Tommaso Federici che dice:

La missione della Chiesa verso Israele consiste piuttosto in una vita cristiana vissuta con totale fedeltà all'unico Dio e alla sua Parola rivelata, sicchè verso di lui sorga tra ebrei e cristiani una salutare emulazione... nella quale consiste la salvezza universale degli ebrei e dei popoli².

E' un segno di alternativa teologica, che sembra tuttavia relegato a una isolata e perdente minoranza.

Dal punto di vista operativo c'è però da segnalare un risultato, prodotto dall'ondata di proteste per il caso fiorentino, che dimostra almeno l'utilità dei canali di comunicazione e dei rapporti di amicizia tra gli esponenti delle due religioni: al convegno nazionale dei delegati diocesani per l'ecumenismo e il dialogo della CEI, tenutosi a Roma dal 27 al 30 Novembre 2005 sono state emanate delle "tracce pastorali" per un corretto atteggiamento nei confronti degli ebrei su questi temi: un testo pieno di buona volontà, che però dimostra quanta strada ci sia ancora da compiere nell'incontro (o lo scontro) di visioni tanto opposte; perché malgrado il rispetto e l'attenzione a casi delicati, sullo sfondo c'è sempre una visione del popolo d'Israele come terreno di potenziale evangelizzazione; e bisognerà poi vedere quale sarà la sua diffusione, la sua autorità e la sua accettazione³. Accanto a questo altri segnali poco confortanti: come la "preghiera dei fedeli" pubblicata nel "la Domenica" del 26 Febbraio del 2006 ad uso di decine di migliaia di fedeli romani dove si dice:

Per il popolo ebreo, perché comprenda sempre più la novità e la pienezza recata da Cristo, messia e salvatore di tutti gli uomini, preghiamo.

E ancora più problematica l'affermazione di Benedetto XVI nell'udienza generale del 15 Marzo 2006 quando, parlando degli apostoli, è stato detto:

Con la loro esperienza i dodici –chiamati da provenienze diverse- diventano un appello a tutto Israele perché si converta e si lasci raccogliere nell'alleanza nuova, pieno e perfetto compimento di quella antica.

E' più che evidente quanto il problema sia radicale e al momento irrisolto.

Nel discorso pronunciato in occasione della visita alla Sinagoga di Colonia, Papa Benedetto XVI ha indicato la necessità di un dialogo con l'ebraismo che sia anche teologico. Che cosa si intenda con questa richiesta, e come sia possibile affrontarla è difficile dirlo. Certo è che quando le autorità ebraiche ortodosse hanno mostrato segni di apertura al dialogo hanno fermamente distinto i campi di possibile confronto: sì alla collaborazione in campo umanitario e sociale, no alla discussione teologica. Alla base di questo netto rifiuto c'è la constatazione della autonomia e della inconciliabilità dei due sistemi; il confronto teologico non è una trattativa politica nella quale si fanno reciproche concessioni. Sarà quindi ben difficile pensare a gruppi di studio congiunti che lavorino insieme con intenzioni di revisioni teologiche. Ma non è ormai fuori dalla scena del possibile un impatto su pensatori ebrei di scuola ortodossa delle conseguenze del nuovo atteggiamento della Chiesa Cattolica. Ma va tenuto presente un altro elemento: che ciò che è determinante nella visione ortodossa ebraica non è tanto la teologia, il piano della speculazione teorica, quanto la prassi, la regola, la *halakhà*. E' su questa che si applicano le maggiori guide spirituali del popolo d'Israele. L'*halakhà* ha i suoi modi di sviluppo, che sono certo impermeabili a

² "La missione e la testimonianza della Chiesa", relazione all'ILC, Venezia 1977, in G. Cereti e L. Sestieri, *Le Chiese cristiane e l'ebraismo*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p.256

³ I concetti portanti di questo testo sono stati ripresi e fatti propri dal Card. Tettamanzi quando a metà Marzo ha presentato, in un importante contesto ecumenico, l'ultima opera di mons. Fumagalli.

discussioni interconfessionali, ma comunque non sono indifferenti alla constatazione di mutate condizioni della realtà. Non ci sono stati grandi progressi dai tempi in cui Maimonide si contrapponeva ai Maestri della Francia meridionale e della Renania nella valutazione *halachica* del cristianesimo. Davanti a due gruppi di giganti contrapposti, ogni successivo pensatore e decisore di *halakhà* ha avuto difficoltà di decidere in favore dell'una o dell'altra linea, paragonando la sua posizione, con un'antica similitudine, a quella di un vaso di coccio stretto tra due rocce che l'avrebbero comunque schiacciato. Ma i tempi sono per molti versi cambiati e prima o poi qualche illustre decisore di *halakhà* dovrà pur indicare, senza timore di fare la fine del vaso di coccio, quali sono le strade percorribili e quali i limiti invalicabili.

Le strade che hanno portato l'ebraismo e il cristianesimo alla necessità del confronto costruttivo, dopo quasi duemila anni di ostilità, sono state differenti, come ogni altra cosa che ha riguardato la storia dei due mondi. Per il cattolicesimo si considera come riferimento la *Nostra Aetate*, di 40 anni fa; ma il processo è nato molto prima, almeno dai tempi dell'Illuminismo, quando la Chiesa ha avuto difficoltà di misurarsi ed accettare le nuove idee liberali, si è opposta al vento della rivoluzione e nella sua difesa della tradizione ha incluso l'ostinata fedeltà al suo modello classico di relazione con gli ebrei, portando avanti, spesso con incredibile durezza, altre volte con paternalismo, una sostanziale ostilità nei confronti dell'ebraismo. L'accettazione dottrinale della modernità e dei principi democratici, insieme all'orrore per la Shoà hanno prodotto l'inizio di una trasformazione epocale. Diverso il cammino dell'ebraismo, che negli ultimi due secoli ha conosciuto le contraddizioni e le illusioni dell'uguaglianza civile offerta e accettata con entusiasmo, la rinascita dell'entità politica statale e la più orribile persecuzione di massa della sua storia; in tutti questi eventi la Chiesa (le Chiese) appariva perlopiù come la solita forza ostile e retriva, con la quale non poteva aver senso dialogare se non per dirle di ridurre i suoi toni più aspri. La proposta del dialogo è arrivata quasi a sorpresa, ora gradita ora sospetta; ha investito l'ebraismo, nella maggioranza dei casi come un invitato; all'invito si è risposto in vari modi, dal rifiuto all'accettazione per necessità, fino all'entusiasmo, e ogni volta con fondati motivi. Ma la prospettiva deve essere rivista. Per l'ebraismo sono questi tempi nuovi, impensabili solo 60 o 50 anni fa; dalle ceneri della Shoà è sorto uno Stato nel quale tra poco vivrà la metà degli ebrei del mondo. In ogni luogo del mondo occidentale il rapporto con gli ebrei è cambiato radicalmente. Tutto questo non può lasciare indifferente l'ebraismo e farlo ragionare con gli stessi condizionamenti di un passato doloroso. Si impone una rivalutazione del ruolo dell'ebraismo rispetto agli altri popoli della terra e alle religioni e in primo luogo verso coloro, come i cristiani, che per molti aspetti sono a noi i più vicini. Abbiamo (forse) superato le difficoltà delle fasi iniziali dell'incontro, abbiamo accumulato esperienze, superato alcuni problemi e ne abbiamo incontrato di nuovi o lasciati da parte perché considerati meno urgenti. Dobbiamo andare avanti –con modi e schemi tutti da inventare– per il bene nostro e di tutti perché le domande esistenziali che ci propone questo nuovissimo momento della storia non possono restare senza risposte.

Marzo 2006, Adar 5766