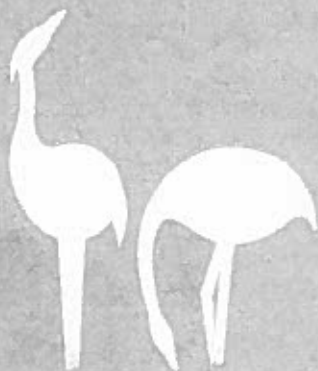


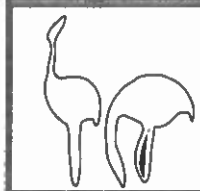
ESODO

Un ebreo di nome Gesù



Quaderni trimestrali
N. 2. aprile - giugno 1991 Anno XIII- nuova serie
Sped. in abb. postale gruppo IV
Pubbl. inferiore al 20%

SOMMARIO



Un ebreo di nome Gesù

Agenda

Editoriale

PARTE PRIMA Un ebreo di nome Gesù

L'ambiente ebraico delle origini cristiane	<i>Alberto Bigarelli</i>	pag. 4
Gesù di Nazareth ed i suoi contemporanei	<i>Lea Sestieri</i>	pag. 9
L'ebreo Gesù e le scritture ebraiche	<i>Giovanni Leonardi</i>	pag. 13
La fede in Gesù contrappone i cristiani agli ebrei?	<i>Gian Domenico Cova</i>	pag. 18
Gesù è ebreo e lo è per sempre	<i>Pietro Stefani</i>	pag. 24
Il problema dell'identità della Chiesa e d'Israele nel dialogo ebraico-cristiano	<i>Renzo Fabris</i>	pag. 28
Ebrei e cristiani: chi siamo noi?		
Due identità a confronto	<i>Giuditta Bearzatto</i>	pag. 32
Un dialogo che continua	<i>Filippo Gentiloni</i>	pag. 35

SECONDA PARTE Echi di Esodo

Osservatorio

Aborto: due consultori della terraferma veneziana a confronto	<i>Mariella Favaretto e Lucia Scrivanti</i>	pag. 38
Per non dimenticare	<i>Gianni Fazzini e Marisa Furlan</i>	pag. 39
Chiese e guerra	<i>Giovanni Benzoni</i>	pag. 41
La musica nella "Recherche" di Proust	<i>Stefano Toffolo</i>	pag. 43

L'eco di Esodo

Dal frutto proibito alla nevrosi	<i>Carlo Melodia</i>	pag. 45
Del peccato: una lettura stimolante	<i>Marco Zamarchi</i>	pag. 46

Libri e riviste

pag. 47



APPUNTAMENTI PER L'ESTATE

Incontri ecumenici

La XXIX Sessione di Formazione Ecumenica (SAE) si terrà a La Mendola da sabato 27 luglio a domenica 4 agosto e rifletterà sul tema: "Chi dite che io sia?", il tema cristologico scelto nel contesto del <ciclo teologico> iniziato nel 1990.

E' un tema ampio e complesso che ha convinto il Comitato Esperti del SAE a prevederlo articolato in due Sessioni: per il 1991 e per il 1992. Sono in pieno lavoro la ricerca e i contatti per assicurare all'incontro i molti esperti necessari; perciò i programmi stampati, con le modalità di partecipazione, arriveranno all'inizio dell'estate. Fin da ora tuttavia è possibile avere informazioni più dettagliate, telefonando ad Ambrosini: (041) 5289601.

Come al solito la struttura della Sessione poggia su quattro pilastri: Relazioni (o Tavole Rotonde), Meditazioni, Liturgie e Gruppi di Studio (numerosi e nutriti, su temi specifici, ma armonizzati col tema generale, e che spesso riprendono pure, o anticipano, il lavoro di altre Sessioni).

Relazioni previste:

- 1 - Domande di senso in un "mondo" che cambia: introduzione di panoramica problematica sul contesto attuale.
- 2 - Gesù e il Dio di Abramo (di Isacco e di Giacobbe).
- 3 - Gesù nelle interpretazioni dei suoi contemporanei/testimoni.
- 4 - Le chiese cristiane leggono oggi la vicenda Gesù (Tavola Rotonda tra ortodossi, evangelici e cattolici).
- 5 - Le religioni "in dialogo" sulla figura di Gesù.

Meditazioni:

- 1 - "La gente . . . Voi: chi dite che io sia?" (Mt 16,13ss.).
- 2 - "Nato da donna" (Gal 4,4).
- 3 - I parenti lo giudicano "pazzo" (Mc 3,20-30).
- 4 - La prassi messianica di Gesù.
- 5 - Le relazioni di Gesù.
- 6 - Gesù rimanda al Padre: la preghiera di Gesù.
- 7 - Gesù rimanda ai piccoli, agli ultimi.
- 8 - Gesù e Pilato: "Dunque sei re?" ... "Che cosa è la verità?" (Gv 18,33-39).
- 9 - "Signore mio e mio Dio" (Gv 20,24-29).
- 10 - Maranatha: "Vieni, Signore Gesù" (Ap 22,20).

Liturgia:

Sono previste ogni sera celebrazioni vespertine "ecume-

niche", che esprimano attenzione al tema, nel contesto vivo della Sessione. Saranno alternate da liturgie specifiche "confessionali": S.Messa, Divina Liturgia, Culto di Santa Cena. Questo tempo molto importante per l'esperienza ecumenica, comunitaria e formativa, della Sessione, sarà affidato - come sempre - ad un esperto liturgista che curerà anche il contesto di preghiera, idoneo all'ascolto delle meditazioni del mattino.



NON NOMINARE IL TUO DIO INVANO:

VERSO IL SEMINARIO 1991

La guerra del Golfo è finita ormai da alcuni mesi, ma è indimenticabile. Come un tornado la guerra ha lasciato una traccia profonda nelle nostre coscienze; ci ha riaperto interrogativi drammatici e ci ha posto ancora una volta di fronte a noi stessi e al nostro esistere. Tra questi interrogativi ultimi, uno riemerge e riguarda Dio, il nostro Dio e il Dio degli altri. Perché è stata una guerra fatta in nome di Dio, il Dio di Saddam, il Dio di Bush. Ma anche la pace è stata invocata nel nome di Dio, lo ha fatto ripetutamente e accuratamente il Papa, lo hanno fatto i pacifisti cristiani in Europa e in America. Ci chiediamo: è questo il nostro Dio, quello delle nostre ricerche, quello il cui volto è nascosto e soprattutto quello che tace, quello assente?

Ci rendiamo conto di riaprire un discorso non nuovo, che però riemerge, dimostrando così di essere irrisolto e forse irrisolvibile. Perché le guerre e la pace sono soluzioni diverse ed opposte, estreme conseguenze delle azioni umane e, in definitiva, ancora una volta della politica e cioè del fare la storia.

Dio agisce prepotentemente nella storia, ma possiamo noi agire in nome e per conto Suo, come se lo possedessimo per sempre? E' o non è un nominarlo invano? E' l'eterna polarità fede-storia.

Queste domande che ci poniamo e vi poniamo, ci guideranno nel nostro seminario annuale, che inizierà alla fine dell'estate con una serie di incontri preparatori e si concluderà con le giornate finali probabilmente in ottobre. Invitiamo perciò i nostri lettori ad inviarci proposte e suggerimenti.

Carlo Rubini



1) Qualche tempo fa ho chiesto ad un teologo cattolico se fosse disponibile a collaborare per un numero monografico di ESODO su "l'ebreo Gesù". Mi sono sentito rispondere: "Non vedo cosa potrei dire, se non affermare che per me Gesù è il Cristo risorto, Signore della storia, e quindi al di sopra di ogni etnia e di ogni cultura".

E' certo un'espressione di fede nel Messia che tutti condividiamo, ma non mi sembra che la questione possa essere risolta con tanta facilità, con un taglio di argomentazione che rischia di essere del tutto dimentico delle logiche dell'Incarnazione. Non per noi, almeno. Certo non oggi. Se la cresciuta mentalità ecumenica chiede fedeltà al proprio bagaglio di verità e di interpretazioni, dispone tuttavia anche all'ascolto delle verità degli altri, soprattutto quando le une e le altre, in grande parte (come nel caso dell'ebraismo e del cristianesimo), si rifanno alla stessa Parola. E se poi il Messia riconosciuto dai cristiani come il Redentore del mondo, nella sua parabola terrena si è espresso attraverso parole e gesti del tutto situati all'interno della realtà ebraica, nascendo e vivendo in un ambiente chiaramente definibile in un tempo ed in uno spazio geografico e culturale, l'opportunità dell'approccio diventa più urgente. Poiché nulla che si riferisca a lui, centro della fede, luogo privilegiato del misterioso dialogo intrecciato fra Dio e l'umanità, nulla può essere sottovalutato.

E', questo, tempo di poche certezze in un tessuto di esperienze e di ragionamenti sempre meno lineari e meno riconducibili ad unità, poiché sempre più complessa e spezzettata è la realtà in cui viviamo. Le nostre stesse chiese risentono fortemente delle crescenti difficoltà di dialogo. Quanti convincimenti diversi sono oggi compresenti all'interno delle comunità cristiane? Mai come in questi ultimi decenni si è protagonisti di forti spinte centrifughe, per le quali una medesima fede più che creare un solo popolo, crea diversi e a volte contrapposti gruppi di credenti. E' per tale motivo che i pochi punti di riferimento devono ricercare sempre più la consistenza della "roccia" evitando l'instabilità della "sabbia". Il ritorno all'insegnamento espresso "con autorità" dal Maestro è spesso viziato da precomprensioni, che impediscono di "vedere".

Gesù era ebreo, egli è ebreo oggi, come viene proclamato nei Sussidi (1985) della Commissione per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo: "Gesù è ebreo e lo è per sempre".

Che valore riveste tuttavia una tale ufficiale dichiarazione, per la fede di un cattolico? Con quale eco deve risuonare nel suo atteggiamento religioso?

Questa monografia non ha certo l'intenzione di analizzare in profondità l'intera problematica con le

conseguenze che ne derivano sul piano teologico, liturgico o pastorale, ma cerca semplicemente di mettere a fuoco un argomento (offrendo una significativa sintesi di quanto in materia si va discutendo) per troppo tempo ritenuto periferico rispetto alla nostra fede, costretto alla marginalità da una visione parziale, e spesso scorretta, per non dire ingiusta, del rapporto tra cristianesimo ed ebraismo. Non sono lontani i tempi in cui si pregava "per gli ebrei malvagi", colpevoli di "deicidio", dell'uccisione del Messia.

E noi, i suoi discepoli legittimi, innocenti e salvati.

2) Probabilmente per uno psicologo del collettivo ci sarebbe molto da dire sul fatto che i cristiani si sono impossessati di un figlio di Israele, "della stirpe di David secondo la carne" (Rom 1, 3), negandone le origini, l'appartenenza ad un popolo, alla cui storia era indissolubilmente legato. E' stata forse la necessità di dare identità ad un "ebraismo per i gentili", la molla che ha lentamente costretto le prime comunità ebraico/cristiane a differenziarsi dalla religione originaria. Dalla differenziazione all'antagonismo il passo è breve: in certi casi è tragicamente inevitabile.

Nasce così il nuovo Israele, la chiesa di Cristo, per la quale l'annuncio dell'alleanza non è più legato alla Legge, ma il Verbo di Dio diventato uomo e immolato a redenzione. Ma come è possibile affermarsi nuovo popolo dell'alleanza, annunciando quindi una essenziale relazione con l'alleanza antica, senza riconoscere ed approfondire il legame con l'ebraismo? "La salvezza viene dai giudei", dichiara Giovanni (Gv 4,22): non ci sono sufficienti elementi interpretativi che permettano di relegare ad una fase storica superata la fontalità della salvezza in Israele. Sembra che per lo meno i testi più antichi delle chiese del primo secolo si riconoscano pienamente nell'atto di fede giovanneo.

Gesù non era un eretico che si fosse opposto alla tradizione ebraica; credeva nel Dio di Israele, nella Legge, ed anche la contestazione nei confronti di chi si atteggiava a vero interprete ed annunciatore della Parola di Dio, pare fosse del tutto interno all'ebraismo, che aveva conosciuto altri rabbini sulle sue posizioni. Non dimentichiamo alcuni passi dei Sinottici, in cui Gesù pronuncia sentenze cariche di radicale fedeltà al patto mosaico. Bastino due esempi.

"Non dovete pensare che io sia venuto ad abolire la Legge di Mosè e l'insegnamento dei profeti. Io non sono venuto per abolire, ma per dare loro il vero significato. Perché vi assicuro che fino a quando ci sarà il cielo e la terra, nemmeno la più piccola parola, anzi nemmeno una virgola, sarà abolita dalla Legge di Dio; e così fino a quando tutto non sarà compiuto" (Mt 5, 17-18). E, probabilmente dalla



stessa fonte, il parallelo in Luca: "E' più facile che finiscano il cielo e la terra, piuttosto che cada una parola della Legge, anche la più piccola" (Lc 16, 17).

Così se è vero che gli ebrei tendono a minimizzare il ruolo di Gesù all'interno della loro storia intesa come storia di salvezza, i cristiani hanno fatto di Gesù il Cristo, il Figlio di Dio, il Signore dell'universo, strappandolo dalle sue radici e dalla sua tradizione.

Ma il dialogo tra ebrei e cristiani può avviarsi proprio dal punto di rottura iniziale, in quel Gesù che è ebreo per sempre.

3) E' probabile che l'ebraismo per molti secoli abbia sottovalutato la figura di Gesù strumentalmente, allo scopo di negare la traduzione cristiana del giudaismo. Ma bisogna ammettere che uno sforzo di ricomprensione è stato fatto ed è in atto oggi.

Martin Buber, scrivendo su Gesù, afferma l'importanza del suo ruolo nella storia della fede di Israele, e lo definisce "mio grande fratello" (M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zurigo, 1950). Shalom Ben Chorin specifica e approfondisce il senso di questa fraternità: "Gesù è per me l'eterno fratello, non solo fratello in quanto uomo, ma anche il mio fratello ebreo. Sento la sua mano fraterna che mi afferra affinché lo segua. Non è la mano del Messia, questa mano con i segni delle ferite. Senz'altro non è una mano divina, bensì una mano umana, sulle cui linee è scavato il più profondo dolore. Ciò distingue me, ebreo, dal cristiano, e tuttavia si tratta di quella stessa mano dalla quale ci sappiamo toccati . . . La fede "di" Gesù ci unisce, . . . ma la fede "in" Gesù ci divide" (S. Ben Chorin, *Fratello Gesù*, Morcelliana, Brescia, 1985, pagg. 27-28).

C'è in Ben Chorin l'esplicita ammissione dei motivi di divisione tra la fede degli ebrei e quella dei cristiani, ma sono perciò stesso evidenziate le necessarie piste di ricerca aperta sul "personaggio" Gesù: il ripensamento della missione di lui alla luce della "sua" fede, l'accettazione del ruolo di maestro e guida, il senso di un possibile messianismo nella sconfitta.

4) Per i cattolici il cammino è ancora agli inizi. Tranne pochi gruppi elitari, la necessità di rileggere la fondazione cristiana e di ripercorrere gli sviluppi delle prime comunità cristiane in chiave "rigiudaizzante", è del tutto ignorata. Eppure non potrebbe esistere il cristianesimo se non fosse esistito l'ebraismo. Ed è solo all'interno di un ripensamento globale che può essere attribuita a Cristo la sua origine e la sua identità culturale/religiosa.

E mentre agli ebrei chiediamo di non rinunciare alla loro fede, ma di non ignorare l'interpretazione che altri "ebrei" (Pietro, Paolo, Giacomo . . .) hanno fatto su Gesù, ai cristiani spetta il compito di ricollocare la loro fede nel Messia, il più possibile all'interno del suo vero ambito. Si tratta perciò, per noi cristia-

ni, di riflettere sugli itinerari del nostro bagaglio di verità, cercando di non distrarre l'attenzione alla fede che abbiano in comune con gli ebrei.

Poiché, di fronte all'attestazione della messianicità di Cristo, c'è anche da registrare il fallimento storico della salvezza annunciata come presente. E non crediamo forse che egli tornerà alla fine dei tempi? Così infatti è scritto: "Cristo tornerà una seconda volta, non più per eliminare i peccati, ma per dare salvezza a quelli che lo aspettano" (Eb 9, 28). Anche il cristiano quindi è in attesa del compimento finale del regno di Dio; anche il cristiano prega perché la potenza salvifica del Messia si realizzi presto, e stavolta in forma gloriosa e definitiva.

Del resto Cristo non è il Padre, non è il punto di arrivo, è il segno del dialogo tra Dio e l'uomo, è il principale sacramento della grazia donata, il grande mediatore e sacerdote: in qualche modo il fratello maggiore, che afferra la nostra mano per condurci . . .

5) Ci sembra doveroso infine ricordare che nella redazione di questo fascicolo, oltre agli Autori dei vari contributi, sono intervenuti molti altri amici ed esperti da noi sollecitati.

In particolare segnaliamo ai lettori la collaborazione ed i preziosi suggerimenti dell'Associazione "Bibbia aperta" di Padova che ci ha aiutato ad inquadrare alcuni aspetti della problematica affrontata da "ESODO".

Speriamo comunque di poter offrire con questo numero un'occasione di riflessione che intendiamo continuare possibilmente anche in futuro, ritornando con più precisione sugli aspetti storico-culturali e sull'attualità dell'identità ebraica e cristiana.

Gianni Manzioga





L'ambiente culturale e religioso del giudaismo al tempo di Gesù è molto più composto di quello che comunemente si crede. In questo contributo vengono presentate le principali correnti religiose ebraiche, molte delle quali sono richiamate anche nei testi neo-testamentari.

L'ambiente ebraico delle origini cristiane

Sotto molti punti di vista la Palestina al tempo delle origini cristiane è caratterizzata da forti contrasti. Le differenze geografiche e climatiche tra la pianura costiera, la montagna e la fossa del Giordano si riflettono naturalmente sulle condizioni economiche e sociali. Nelle contrade in cui l'elemento ebraico è meno puro, la vita pubblica e privata è dominata senza ombra di dubbio dalla fede ebraica, dalle sue istituzioni e dalla sua organizzazione, ma è anche vero che si tratta di regioni circondate da territori ellenistici-pagani dei quali subiscono l'influenza. Nel cuore del territorio palestinese, in cui si può includere sostanzialmente la Giudea e la Galilea, compresa l'Idumea e la Perea, l'unica città di stampo assolutamente ebraico è Gerusalemme.

Al tempo delle origini cristiane vi si riscontrano forti differenze e tensioni sociali. I ceti "medi" e inferiori come mendicanti, lavoratori a giornata, invalidi, si trovano in stridente contrasto con la sfarzosa vita di corte dei re erodiani, circondati da famiglie aristocratiche, laiche e sacerdotali. In nessun altro luogo splendore e miseria si scontravano in modo così diretto. All'interno di questo quadro storico, così ricco di tensioni, la struttura sociale non dipende solo da fattori economici, politici e territoriali, ma anche da una serie precisa di variabili di matrice religiosa la cui influenza aveva un peso determinante. In queste poche pagine mi soffermerò sulle componenti religiose, così decisive per poter cogliere la fisionomia dell'ambiente ebraico delle origini cristiane.

Prima della catastrofe del '70 il giudaismo si pre-

sentava tutt'altro che unificato e monolitico. Accanto alle testimonianze del NT, a quelle di Giuseppe Flavio e di Filone, le scoperte archeologiche compiute nel deserto di Giuda dal 1947 in poi confermano la presenza di un mondo religioso vario e vivace, molto diverso da quella sorta di monopolio che eserciterà il fariseismo, l'unico movimento sopravvissuto alla distruzione di Gerusalemme. Questo giudaismo dai molti volti non è facile da descrivere sia perchè le fonti sono a volte tardive, sia perchè di alcuni gruppi si ha notizia attraverso gli scritti degli avversari, sia perchè Giuseppe Flavio, Filone, il NT e la letteratura rabbinica non sono completamente attendibili. Nonostante queste difficoltà impediscano di dipingere il vero volto del giudaismo del primo secolo, credo sia ugualmente possibile dare alcune notizie sicure ed essenziali. Volendo dare un ordine a questa che non può essere altro che una sintesi, mi è sembrato giusto lasciarmi guidare dai vangeli che, collegando innanzitutto il ministero di Gesù con quello del Battista, richiamano il fenomeno più vasto costituito dall'attività dei battezzatori.

1. I movimenti battisti

La nostra documentazione a proposito dei movimenti battisti è particolarmente lacunosa ad eccezione di quel movimento che, attraverso la predicazione di Giovanni, figlio di Zaccaria, ha preparato la venuta del Salvatore. Comunque accanto a partiti religiosi che aggregano soprattutto le élites intellettuali e spi-



rituali, come i farisei e gli esseni, si conosce l'esistenza di gruppi che ebbero una qualche influenza religiosa e una risonanza più popolare fra gli strati più modesti della Palestina. Nella percezione dell'imminenza della salvezza escatologica, esistevano anche qui, come nel mondo ellenistico, vari movimenti impegnati a promuovere una sorta di risveglio religioso. Si assiste perciò al moltiplicarsi fra il popolo di pratiche battiste senza che questo provochi la formazione di gruppi particolarmente stabili. Giuseppe Flavio menziona un non meglio identificato Banus che faceva frequenti abluzioni, in acqua fredda, di giorno e di notte (Autobiog.); fonti giudaiche parlano di "battisti del mattino" (t. Yadaim, talmud Berachot), Egesippo (II sec.) parla di battisti "quotidiani", dei gruppi battisti dei masbotei e dei sabei mentre Giustino (II sec.) e più tardi Epifanio (IV-V sec.) menzionano queste sette giudaiche stabilitesi ad est del Giordano.

Per quanto riguarda Giovanni Battista non si può dubitare della presenza di un gruppo legato a lui, prima e dopo la sua morte (Mc 6,29) un gruppo che ricompare in At 18,25 e 19,1-5. Del Battista parla anche Giuseppe dicendo che questo predicatore, che invitava al battesimo, suscitava un entusiasmo tale da indurre Erode a temere una sollevazione (Ant.Giud.). Il rito di immersione in acqua corrente sembra molto diverso dalle abluzioni di purità rituale praticate dai farisei, come differisce dal battesimo detto "dei proseliti", infatti l'immersione è direttamente collegata all'idea di purificazione dal peccato nell'imminenza degli ultimi tempi. Ma c'è ancora nella corrente battista una forte sottolineatura del motivo anticulturale, vale a dire del rifiuto del Tempio come luogo dei sacrifici cruenti. Non distante da questa sensibilità è l'atteggiamento di Gesù caratterizzato dalla sua libertà verso le abluzioni, dall'apertura ai peccatori e da un atteggiamento non fanatico verso il Tempio (Mc 13,ls.; 14,58; Gv 19,19; 2,14-19).

2. Qumran e gli esseni

Se i contatti col movimento battista sono stati scambi di breve durata, dai vangeli risulta non ci sia mai stato un rapporto di Gesù con Qumran e gli esseni. Di loro si hanno diffuse notizie solo da Filone e da Giuseppe, notizie confermate dalle scoperte sensazionali delle grotte di Qumran. Gli esseni, che facevano capo, secondo Plinio il Vecchio (Nat. Hist.) al monastero del mar Morto, costituivano un movimento a sè stante e conducevano una vita più appartata di quella degli stessi farisei e dei sadducei. Il loro gruppo era fortemente gerarchizzato, anzitutto i sacerdoti con la loro autorità insindacabile, poi i leviti, i capi laici ed infine i semplici membri. La legge di Mosè veniva praticata sotto la vigilanza dei sacerdoti

in tutto il suo rigore. Tutti i beni erano messi in comune e ciascuno viveva in completa povertà e obbedienza, si insisteva molto sulla purità legale e si ricorreva frequentemente alle abluzioni e alle purificazioni, si sottolineava molto l'importanza dell'amore all'interno della comunità, si proibiva la poligamia e il divorzio - anche se il fervore religioso e l'orrore dell'impurità svilupparono in un secondo momento la consuetudine alla continenza assoluta - e ci si asteneva dal partecipare al culto nel Tempio perchè non conforme ai riti e al calendario della comunità. L'andamento della giornata era rigorosamente regolato ed osservato nella più ferrea disciplina, il giorno trascorrevva prevalentemente nel lavoro manuale poi nello studio della Legge, dei profeti e degli altri scritti dell'AT. L'ingresso in comunità era preceduto da un postulato e da un noviziato di circa due anni nel corso dei quali, il candidato, veniva introdotto progressivamente alla vita della comunità; una volta inserito rimetteva ad essa la gestione di tutti i suoi beni e poteva prendere parte al pasto comune. Se per un certo tempo si è discusso sull'identificazione esena dell'esperienza di Qumran, allo stato attuale delle ricerche essa può considerarsi pressochè certa.

L'origine di questo movimento è fatta risalire, dagli studiosi più accreditati, all'epoca maccabaica e fu suscitata sia dal desiderio di una purità religiosa più integrale che da una più decisa opposizione all'influenza della cultura ellenistica. I testi relativi alla vita di comunità scoperti nelle grotte nei pressi di Qumran nominano con frequenza un "Maestro di giustizia" che presumibilmente ne fu l'ispiratore e, in gran parte, il legislatore. Vi si ricorda che il "Maestro di giustizia" fu catturato, torturato, esiliato; il principale dei suoi avversari viene definito col titolo spregiativo e misterioso di "sacerdote empio". Durante l'insurrezione del 66-70 le costruzioni di Qumran furono fra le prime ad essere distrutte e i loro resti portano ancora le tracce di un intervento armato. Prima di disperdersi o di lasciarsi massacrare i membri della comunità nascosero nelle grotte circostanti quella preziosa biblioteca a cui si è accennato.

Il pensiero religioso della comunità di Qumran è caratterizzato soprattutto dalla "fedeltà" a Dio e alla sua volontà, fedeltà all'alleanza rinnovata in tutta la sua purezza, alla Legge di Mosè osservata con integrità e ai profeti, fedeltà ai sommi sacerdoti legittimi della famiglia di Sadòq e al calendario solare tradizionale; il teocentrismo è quello più proprio dell'AT e molto sviluppato è il senso della gloria di Dio e l'angelologia. Si segnalano però alcune accentuazioni che si discostano un po' dal pensiero biblico come l'importanza attribuita alla purità rituale, il considerare illegittime e colpevoli le celebrazioni culturali gerosolimitane regolate dal calendario lunare, l'attesa impaziente della liberazione militare che avrebbe annientato i figli delle tenebre, la subordinazione del

"consacrato" discendente dalla stirpe davidica a quello della stirpe di Aronne. Nel complesso se l'impegno religioso e l'austerità di vita meritavano a Qumran l'ammirazione di Plinio il Vecchio e di Giuseppe Flavio, essi inducono anche a ritenere questo movimento il fiore più bello del giudaismo delle origini cristiane.

Come probabile diramazione del movimento esse-
no in Qumran bisogna accennare anche ai terapeuti. Ne abbiamo notizia da Filone. Il movimento si sviluppò in modo autonomo nella diaspora d'Egitto. Terapeuti significa "servi" o "schiavi", sottinteso "di Dio"; avevano un monastero presso il lago di Mareotide vicino ad Alessandria. Essi rinunciavano ad ogni proprietà personale, erano disposti a vivere una vita semplice che conducevano da eremiti in piccole capanne immersi nella lettura delle Scritture e nella meditazione, e si riunivano il sabato per la preghiera comune. Ogni sette sabati la riunione liturgica si faceva particolarmente solenne; già la sera si radunavano, indossando vesti bianche, per il culto e il pasto comune a cui seguiva la celebrazione della santa veglia. Anche se la descrizione che Filone ne fa rispecchia i suoi ideali di vita contemplativa, essa contiene certamente un nucleo di verità storica.

3. I samaritani

Più frequentemente ci si imbatte nei vangeli coi samaritani. Le loro origini sono fatte risalire da 2 Re 17,24 all'insediamento di coloni stranieri voluta dal re di Assiria e l'opposizione fra samaritani e giudei è già segnalata in occasione della ricostruzione del Tempio dopo il rientro dall'esilio babilonese (Esd 4,1-5). Ma è il 330 a.C., secondo gli storici, la data più sicura della frattura fra i due gruppi perchè essa vede la costruzione del tempio rivale sul monte Garizim. Studi più recenti però collocherebbero questa rottura in epoca più tarda e cioè essa fu causata, non tanto dalla costruzione del tempio di Garizim, ma piuttosto dalla sua distruzione insieme a quella di Sichem ad opera di Ircano (129-128 a.C.). Poichè i samaritani riconoscevano come Scrittura soltanto il Pentateuco, la separazione si colloca prima della canonizzazione degli scritti profetici. Il NT registra e conferma l'opposizione fra giudei e samaritani (Lc 9,51-56; Gv 8,48), sebbene, accanto a questa, registri anche un atteggiamento di simpatia verso di loro (Lc 10,29-37; 17,11-19) dovuto probabilmente anche all'apertura al vangelo di cui la Samaria era stata teatro (At 1,8 e il cap. 8). Gv 4 attesta che fra giudei e samaritani non c'erano buone relazioni (v. 4), che i samaritani si consideravano israeliti autentici (v. 12), che avevano un proprio luogo di culto (v. 11) e attendevano un messia (v. 29). I testi che possediamo, Pentateuco samaritano a parte, mostrano un monoteismo intransigente, esaltano Mosè e il tempio di

Garizim, tempio che reinterpreta le tradizioni che i giudei riferiscono invece a Gerusalemme (cfr. Gen 14,18; 22,28) e parlano anche di un messia che, diversamente da quello giudaico, sarà un profeta di verità come Mosè aveva preannunciato in Dt 18,18.

4. Gli zeloti

Un altro gruppo con cui Gesù ha dovuto fare i conti è quello degli zeloti. Il loro fondatore sembra debba identificarsi con Giuda il galileo di cui si parla in At 5,37 e che in occasione del censimento (Lc 2,2), fatto agli inizi del primo secolo per poter organizzare meglio la riscossione delle imposte, indusse molta gente alla ribellione. Il movimento che si formò, animato soprattutto da farisei, si separò dalla comunità farisaica che aveva rinunciato alla politica attiva. Per lo "zelo" riservato unicamente alla Legge di Dio, essi rifiutavano di sottomettersi all'autorità romana. Gli zeloti concordavano in tutto con le posizioni dottrinali dei farisei, ma, come ricorda Giuseppe Flavio, tenevano alla propria libertà, riconoscevano come loro assoluto signore e re soltanto Dio (Ant. Giud.) e non erano disposti ad attendere pazientemente, come i farisei, la venuta del messia. Secondo gli zeloti sottomettersi all'imperatore e pagare le tasse equivaleva ad infrangere il primo comandamento (Es 20,5s.; Dt 5,7-9). Per il loro zelo per la Legge e l'anelito di libertà incontrarono crescenti adesioni. Gli zeloti istigavano all'inimicizia verso i pagani, provocavano costantemente disordini, giunsero infine alla lotta aperta di cui furono la forza trainante nel corso della guerra giudaica. La loro opposizione non poté nulla contro la superiore potenza militare romana e il movimento zelota con la distruzione di Gerusalemme trovò una fine tragica.

Nella cerchia dei discepoli di Gesù c'era un ex-aderente a questo gruppo: Simone lo zelota (Lc 6,15; At 1,13) e alcuni hanno avanzato l'ipotesi che anche Simon Pietro, Giacomo e Giovanni appartenessero, originariamente a questa corrente (Mc 3,17; Mt 16,18). La predicazione e l'attività di Gesù si sono chiaramente distinte dagli ideali zeloti (Mc 4,26-29; 12,17 e parall.), egli non riconobbe la divinità dell'autorità politica, nè approvò l'uso della violenza per instaurare il regno di Dio.

5. Gli scribi

Un peso e uno spazio indubbiamente maggiori ebbero invece, nella caratterizzazione dell'ambiente ebraico delle origini cristiane, il gruppo degli scribi, quello dei sadducei e dei farisei.

L'attività degli scribi non è riconosciuta nell'AT: con uno di loro polemizza Geremia (8,8) ed Esdra è chiamato sacerdote e scriba (7,11). La tradizione successiva fa derivare proprio da Esdra e dagli uomini



della Grande Sinagoga, da lui fondata, la linea ininterrotta degli scribi (m. Abot 1,1). La costituzione di una classe vera e propria di scribi deve avere avuto luogo a contatto con l'ellenismo ed in opposizione ad esso; come i greci si appellavano all'autorità dei maestri e conservavano i loro nomi nelle scuole filosofiche, così si fece anche in Israele e si adottò inoltre loro metodo di studio, attraverso un metodo didattico fatto di domande e di risposte, questioni e controquestioni fino a giungere a una conclusione comune. Gli scribi, quali li conosciamo nel NT, non sono semplicemente gli scrivani che copiano e diffondono la Sacra Scrittura, ma anche coloro che la studiano, la interpretano e la commentano. Per questo loro impegno di custodi della tradizione e di insegnamento venivano anche chiamati maestri, saggi, dottori della Legge e conseguentemente, per la loro competenza in materia esegetico-giuridica e per la padronanza della lingua ebraica, occupavano un luogo di particolare rilievo e responsabilità in seno al popolo di Dio. A questo loro ruolo faceva riscontro la grande reputazione di cui godevano. Differentemente dalla classe sacerdotale, l'accesso al gruppo degli scribi dipendeva unicamente dalla preparazione culturale e dalle capacità, perciò c'erano fra loro persone appartenenti a tutti gli strati sociali: patrizi e commercianti, artigiani, negozianti e persino proseliti. Era comunque necessario un lungo e profondo studio che consisteva prevalentemente nel ripetere e nel mandare a memoria ciò che il maestro insegnava e tutto ciò che la ricca tradizione tramandava. Solo a 40 anni si poteva ricevere l'investitura di "dotto" a pieno titolo. Lo scolaro diveniva tale chiedendo di entrare alla scuola del maestro e, dopo una verifica previa delle sue attitudini, era ammesso in comunità di vita con lui. Iniziava così la propria formazione: lo accompagnava ovunque andasse, vedeva il suo modo di valutare e di risolvere i problemi e poneva questioni per comprenderne meglio l'insegnamento. Quando il discepolo aveva portato a termine gli studi con successo, il maestro lo dichiarava scriba, gli imponeva le mani e lo ordinava. Veniva così inserito, come "rabbi", nella catena di quella tradizione che era fatta risalire a Mosè, poteva portare il lungo abito degli scribi, insegnare e rispondere personalmente con un proprio giudizio alle questioni che gli venivano sottoposte. La frequentissima formula dei vangeli "scribi e farisei", non deve far pensare che in essa siano associate due categorie analoghe: "scriba" indicava una specifica attività, "fariseo" indicava una corrente teologica. I loro nomi sono associati così spesso nei vangeli perchè gli scribi appartenevano in gran maggioranza al partito dei farisei, anzi, l'ipotesi che vi fossero degli scribi non farisei è solo una deduzione tratta da passi come Mc 2, 16; Lc 5, 30; At 23, 9 ecc., che parlano di scribi appartenenti al partito dei farisei, lasciando intendere che ve ne fossero

altri appartenenti ad altri indirizzi teologici. In Mt 23 non è messa in discussione la loro competenza, ma sono rimproverati i loro difetti, specialmente l'ambizione e l'ipocrisia. La severità con cui vengono redarguiti finisce per lasciare nel lettore un'impressione unilaterale, mentre non si deve dimenticare che la preservazione della fede contro l'ellenismo dilagante è merito loro. Gli scribi ci lasciano un grande esempio di attaccamento alla Scrittura e di appassionata devozione alla Parola di Dio.

6. I sadducei

Nonostante l'origine del nome resti motivo di discussione, sembra che nel termine sadducei si debba riconoscere un nesso con Saddòq, sommo sacerdote al tempo di Salomone (1 Re 2, 35). Sebbene rivendichino la stessa cosa i "figli di Saddòq" di Qumran, i sadducei si considerano, nella linea di Ez 40, 46, i detentori del sacerdozio legittimo. Sotto Giovanni Ircano (135-104) appaiono come un gruppo organizzato e mostrano un'attitudine costante ad intervenire, attraverso il sommo sacerdote, nella vita politica del paese. Appartenevano essenzialmente alla classe sacerdotale e formavano un partito aristocratico, vivevano nell'ossequio delle tradizioni, legati al Tempio e separati dal popolo. Per il fatto di essere un partito politico-religioso di gente ricca e altolocata, erano portati al collaborazionismo e lo praticarono per evitare conflitti violenti sia con Giovanni Ircano fino al tempo di Aristobulo II (67-63 a.C.), sia durante l'occupazione romana.

In opposizione alle tradizioni e alla legge orale dei farisei, i sacerdoti sadducei si consideravano i soli interpreti autentici della Torà (Pentateuco), anche per il fatto che una libera interpretazione della Legge da parte dei laici poteva infirmare i loro diritti e le loro pretese sacerdotali. Sappiamo che negavano l'immortalità dell'anima, la retribuzione personale, la risurrezione (Mc 12, 24-27), attenendosi alla dottrina tradizionale dello "scheol", negavano l'esistenza degli angeli e degli spiriti (At 23, 8) sebbene questo non sia confermato da Giuseppe. Tutta questa sequenza di negazioni sono indicative del rifiuto di ammettere come obbligatorio ciò che non era esplicitamente rivelato. Non si può dire che i sadducei non attendessero il messia, ma si può arguire che non vedessero di buon occhio un messianismo popolare che, per gli entusiasmi che avrebbe potuto scatenare, sarebbe stato un pericolo per l'intera nazione (Gv 11, 48-50). Per questo i sadducei appaiono come i primi responsabili della morte di Gesù, sospettato di pretese messianiche. Giuseppe Flavio, nonostante i suoi trascorsi sacerdotali, non considera mai i sadducei come eretici o come cattivi giudei; il NT invece ce ne ha lasciato un ritratto non dei più lusinghieri: li ricorda scettici, materialisti, opportunisti, persino em-



pi e miscredenti. Nonostante il NT ce lo mostri come un gruppo dotato di una propria tradizione, non sopravviveranno alla distruzione del Tempio.

7. I farisei

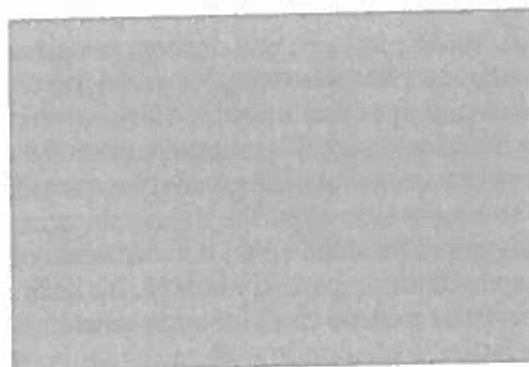
Il termine farisei giunge a noi dall'aramaico "perishajjà" e, secondo l'etimologia più probabile fra le numerose ipotizzate, esso significa "separati". E' una separazione fisica e formale dei "pii" sia dai giudei non troppo scrupolosi nell'osservanza della Legge, sia dai pagani come pure dagli israeliti troppo propensi a scendere a patti con l'ellenismo. E' assodato il riconoscimento dell'origine remota dei farisei in quel gruppo di "hasidim" (= pii), di uomini "votati alla Legge" che si unirono a Mattatia e ai suoi partigiani (1 Mac 2, 42) e dai quali sembra siano usciti anche gli esseni. I farisei si erano organizzati sia come partito politico che come gruppo religioso attorno a nuclei di scribi laici; sotto il regno di Giovanni Ircano era un gruppo già solidamente organizzato che conosceva un periodo di favore. Il loro ruolo propriamente politico subì, in seguito, un declino costante a partire dall'intervento romano del 63 a.C., mentre crebbe la loro influenza come guide religiose anche grazie al sostegno della classe degli scribi e alla presenza delle sinagoghe. Ma il credito di cui godevano si spiega ancora per il vivo zelo di cui i farisei davano prova, per l'integrità della vita e per l'ideale religioso che proponevano (At 5, 34). I membri del movimento provenivano da tutte le classi sociali e comprendevano sia sacerdoti che laici uniti da una comune dottrina e, soprattutto, dalla stessa volontà di osservare meticolosamente tutte le prescrizioni della Legge. In vista di questa osservanza i farisei si riunivano in "confraternite" che avevano i loro capi, le loro assemblee, e prendevano i pasti in comune. Il pio ebreo poteva frequentare solo altri fedeli osservanti della Legge, doveva evitare qualsiasi contatto con i peccatori e con tutti coloro il cui genere di vita era in aperto contrasto con i comandamenti. Il comportamento di Gesù a questo proposito (Mc 2, 15-17; Lc 15,2) andava nella direzione opposta e non poteva che suscitare la loro reazione più risoluta. Secondo i farisei l'ignorante, il cosiddetto "am ha-aretz" (=popolo del paese, m.Abot 2,5; Gv 7, 49), poiché non conosceva la Legge, non poteva essere un uomo religioso. L'ideale dei farisei infatti era di fare di tutto intero il popolo di Israele un popolo santo (Lv 11, 45) ed è per questa ragione che si volevano estendere a tutti le regole di purità imposte ai sacerdoti (Mc 7, 3s.).

Contrariamente ai sadducei, i farisei riconoscevano accanto alla Legge scritta l'autorità dell'insieme delle tradizioni interpretative che costituivano la legge orale e che venivano ricollegate al Sinai e allo stesso Mosè (m.Abot 1, 1). La presenza di una tradizione

viva accanto alla Scrittura permetteva di dedurre da quest'ultima quelle indicazioni che consentivano di vivere con coerenza la propria vita religiosa attraverso il mutare dei tempi e nel contatto con altri mondi culturali. Proprio perchè orale, questo complesso di tradizioni in stretto rapporto con la Legge, dava al giudaismo una costante apertura al futuro. Si devono alla tradizione orale anche altri tratti della dottrina farisaica, quali l'apertura universalistica (Mt 23, 15), il riconoscimento dell'uguaglianza di tutti gli uomini, il valore del singolo, la fede in una retribuzione dopo la morte, l'immortalità personale, l'esistenza degli angeli (At 23, 8), e soprattutto la resurrezione (Mc 12, 18-27; At 23, 8). Ancora alimentata dalla tradizione orale, era molto viva nei farisei l'attesa messianica ed erano convinti che una stretta osservanza della Legge avrebbe accelerato i tempi nei quali il figlio di Davide avrebbe instaurato il regno di Dio.

I farisei cercavano di compiere in sovrabbondanza opere buone mediante devozioni supplementari, ad esempio il digiuno volontario del lunedì e del giovedì, nell'intento di controbilanciare le colpe commesse e volgere a proprio favore il giudizio finale di Dio. Nella preghiera, nelle varie attività, nelle opere di pietà (come l'elemosina), si sforzavano di condurre una vita gradita a Lui. Il movimento farisaico esercitò fino alla distruzione di Gerusalemme una considerevole influenza nel sinedrio. Quando si giunse alla lotta armata contro i romani, molti farisei si unirono ai ribelli, altri invece si tennero in disparte e molti sopravvissero alla catastrofe al punto che il movimento farisaico, nel passaggio dal I al II secolo, poté avere un'influenza decisiva sulla fisionomia del giudaismo postbiblico.

Testi utilizzati: A. George & P. Grelot, Introduzione al Nuovo Testamento, vol. 1: Agli inizi dell'era cristiana, Città di Castello, 1980; W. Dommershausen, L'ambiente di Gesù, Città di Castello, 1980; E. Lohse, L'ambiente del Nuovo Testamento, Brescia, 1980.





Gesù di Nazareth non fu per gli ebrei il Messia, al massimo "fu ed è considerato un maestro di morale e l'artista della parabola".

L'Autrice, ricostruisce - da un punto di vista ebraico - la controversa ricezione della testimonianza e del messaggio di Gesù nel complesso ambiente religioso del suo tempo.

Gesù di Nazareth ed i suoi contemporanei

1. L'ambiente in cui visse Gesù

Secondo gli scarsi dati storici fornitici dai Vangeli (Lc 3, 1ss; 13, 1; Gv 2, 20; Mc 6, 28) e le poche informazioni dedotte da testi di Filone (Legatio ad Caium, 38) e di Flavio Giuseppe (Antiq. Ju. XX, 200), nonché da alcuni autori latini, tra i quali Tacito (Annales XV, 44), Gesù di Nazareth sarebbe vissuto nel tempo degli imperatori romani Augusto (27 a.e.v.-14 e.v.) e Tiberio (14/37 e.v.). In questo periodo la Terra d'Israele era governata dal malvagio Erode "il grande" che regnò fino al 750 di Roma (4 a.e.v.). Gli succedettero i suoi tre figli: Archelao (la Giudea), Erode Antipa (Galilea e Petrea), Filippo (le regioni più settentrionali). Archelao, a cui era toccata la Giudea con Gerusalemme, fu destituito da Roma dopo alcuni anni (6 e.v.) ed esiliato a Vienna nelle Gallie. I suoi territori furono annessi alla provincia romana di Siria sotto un procuratore che risiedeva a Cesarea marittima. Negli anni 26/36 il procuratore fu Ponzio Pilato. Erode Antipa, uomo abile e subdolo, si mantenne invece nella Galilea e Petrea fino al 39 e.v., anno in cui fu esiliato a Lione nelle Gallie. Il terzo, Filippo, governò tranquillamente fino alla morte (34 e.v.). Questi i personaggi politici che governavano la regione nell'epoca in cui visse Gesù di Nazareth. E la popolazione?

Se si vogliono chiarire, anche approssimativamente, le relazioni, i contatti, gli incontri e gli scontri dell'uomo Gesù, ebreo di Galilea, con i connazionali e correligionari, è necessario ricordare i vari aspetti

di questa popolazione apparentemente unitaria, in realtà divisa, non solo in classi sociali, ma in pluralità di tendenze socio-religiose-nazionalistiche.

Al vertice si trovano i cohanim, sacerdoti, accompagnati dai Leviti. Sono i ministri del culto nel beth hamiqdash (Santuario, Tempio) e costituiscono la maggioranza nel Sinedrio, organo al quale è affidata la legislazione in campo religioso con possibilità di sentenze anche esecutive, salvo la sentenza capitale. Costituiscono il gruppo dei Sadducei. Conservatori del patrimonio morale e ritualistico dell'ebraismo, sono poi liberali e innovatori, per non dire collaborazionisti, nei rapporti con la potenza romana e con l'ellenismo.

Secondo in importanza è il gruppo detto dei Farisei, che potremmo definire con terminologia moderna: intellettuali. Sorti come gruppo di studio, traduttori e interpreti della Torah (soferim, scribi), raccolgono la vasta tradizione orale che fanno risalire allo stesso Mosè e alla rivelazione al Sinai. Costituiscono in realtà il gruppo religioso innovativo, ma strettamente antiellenistico e antiromano. Inoltre, a differenza dei Sadducei, aristocratici, si considerano al servizio del popolo e a lui vicini. Creano scuole, di cui le più famose, anteriori di alcuni anni alla nascita di Gesù, sono quelle di Shammai e di Hillel dai nomi dei rispettivi maestri.

C'è poi chi, scandalizzato dal lusso, dagli sprechi, dall'assimilazione degli aristocratici ai costumi ellenistico/romani ed inoltre critico della situazione e della gestione del Tempio, si ritira nel deserto a vita



monastica: sono gli Esseni di Plinio il Vecchio, Flavio Giuseppe e Filone, e forse gli stessi fedeli delle grotte di Qumran i cui manoscritti annunciano una "Nuova Alleanza", formulata dal Maestro di Giustizia, quasi un annuncio messianico.

C'è ancora chi, oppresso e avvilito dall'occupazione romana, vessato e maltrattato dai ricchi e potenti, si rifugia nell'escatologia e crea una serie di scritti con strane rivelazioni che si conoscono appunto con il nome di "apocalittica".

Infine i nazionalisti ad oltranza, coloro che odiano profondamente l'occupante romano, che si ribellano al censimento (6 e.v.) sotto la guida di Giuda il Galileo e giurano di fare guerra ai romani. Sono gli Zeloti.

E poi, come in tutti i paesi del mondo, esiste una maggioranza di 'am haaretz, popolani incolti, contadini, piccoli artigiani che lottano per il pane quotidiano, che sanno e non sanno ciò che succede intorno a loro. Soffrono, subiscono angherie, si chiudono nel loro circolo familiare, si incontrano ogni sabato nella sinagoga e ascoltano avidamente le parole di chi annuncia cambiamenti e tempi migliori. Ma in fondo tutti, o quasi tutti, nel loro odio contro le legioni romane, sperano, attendono e spesso sognano il Messia, che ristabilisca la sovranità di Israele.

2. Gesù maestro della Torah

In questa terra e in questo clima carico di conflitti e di problemi quotidiani e religiosi, Gesù nasce e vive per trenta anni a Nazareth, un piccolo villaggio della Galilea. Robert Aron definisce questi 30 anni come gli anni oscuri di Gesù, in quanto ben poco si sa di lui, salvo quanto leggiamo nei vangeli apocrifi dell'infanzia. La tradizione ebraica infatti non si preoccupa delle grandi figure fino al momento in cui non manifestano la volontà di Dio. Che sappiamo di Abramo fino al momento del suo viaggio verso Canaan? Che di Mosè dalla nascita fino al momento dell'uccisione dell'egiziano? E potremmo continuare con Saul, David e i profeti. E così è per Gesù. I suoi genitori sono ebrei pii, osservanti. Secondo Luca compiono con il riscatto del primogenito un viaggio a Gerusalemme, ed ancora con il pellegrinaggio per la Pasqua, quando Gesù ha dodici anni.

Quando Gesù arriva a Gerusalemme con i suoi genitori non è più un bambino, sicuramente ha già sentito parlare della rivolta di Giuda il Galileo e dei problemi del suo paese, ed avrà cominciato a capire le implicazioni dell'ebraismo. Il suo primo contatto con il mondo gerosolimitano così differente dal suo piccolo ambiente galileo è positivo: la sete di sapere, la curiosità di adolescente deve aver avuto le sue prime soddisfazioni nell'ascolto dei maestri; ma certo debbono essere subentrati anche i primi dubbi e dispiaceri di fronte a questa città così bella, così sacra e così dissacrata. Il suo ritorno a Nazareth lo chiude di

nuovo nel suo piccolo mondo di artigiano falegname con Giuseppe prima, e poi solo con sua madre. Sono lunghi anni in cui il giovane ebreo approfondisce lo studio della Torah, giornalmente vissuta in una famiglia pia e praticante; matura precetti osservati e il proprio rapporto con Dio nella liturgia della sinagoga con la lettura settimanale della stessa Torah.

Fino a che arriva un giorno, il giorno dell'incontro con Giovanni. Chi è Giovanni? Per i suoi indumenti e il luogo della sua attuazione ricorda il profeta Elia; il suo appello al ravvedimento, alla teshuvah, si rivolge a tutti nella migliore fraseologia profetica. Giuseppe Flavio riconosce in lui uno dei predicatori penitenziali di maggior successo nel suo tempo. L'incontro in realtà significa per Gesù il battesimo (tevilah, bagno di purificazione), il deserto, la prova, e finalmente il suo camminare per il paese insegnando di nuovo l'antica parola profetica ad un popolo disperato. Lo ascoltano, lo seguono, lo criticano, lo accusano, lo ammirano, lo amano e lo temono.

E' che l'atmosfera di questa terra d'Israele pullula di tensioni e di antiche tradizioni mistico/carismatiche miracolistiche; basti per tutti rifarci alle antiche storie di Elia. C'è chi si dice Messia (Teuda), chi battezza con acqua e annuncia un altro che battezzerà con lo Spirito Santo; chi opera miracoli e guarigioni (Hanina ben Dossa, sec.I); chi fa piovere quando la siccità è troppo grande (Honi il Disegnatore di circoli, che Giuseppe Flavio chiama Onia il Giusto, sec.I a.e.v.). Perciò, perchè non seguire l'uomo di Galilea, anche se si dice che dalla Galilea non è mai venuto niente di buono e "galileo" è sinonimo di gentaglia senza legge?

Ma chi lo segue e chi lo accusa? Chi lo ama e chi lo teme? Se si considera il breve tempo della predicazione di Gesù, meno di tre anni, si deve ritenere che la forza delle sue parole, l'interesse per le sue azioni miracolose, devono essere state immediatamente positive. Anche se tra i suoi compaesani vi fu un certo sconcerto, se si domandarono meravigliati, sentendolo parlare e commentare il testo biblico: "non è questo il figlio del falegname?" (Mt 13, 55), "non è costui il carpentiere, il figlio del carpentiere?" (Mc 6, 2-3), i dubbi su di lui furono superati e molta gente semplice di Galilea lo seguì nel suo andare: erano pescatori, contadini, piccoli funzionari ai quali Gesù appariva come un Rab, un gran maestro della Torah. Tra loro scelse dodici compagni come suoi discepoli, ed essi, trascinati dalla sua personalità, abbandonarono tutto: lavoro, proprietà, famiglia.

La gente accorreva per farsi sanare (Mc 5, 24; Lc 8, 42), per ascoltare la sua parola quando predicava sulle rive del lago di Tiberiade a Cafarnaò (Mc 2, 1-13; 3, 20; 4,1; 5,21); e tanto grande era la folla che non poteva entrare nei villaggi e doveva restare in aperta campagna (Mc 1, 45; Lc 5,15). Era povera gente, op-



pressa e ansiosa di parole di conforto che lui pronunciava estraendole dalla Torah, dalla liturgia, e ofrendole loro in forma semplice e comprensibile. Alcuni vedevano in lui il profeta annunciato da Mosè (Dt 18, 15), altri lo consideravano un "giusto" perfetto, il solo capace di osservare tutta la Torah; altri un riformatore della dottrina di Dio venuto ad abolire il culto sacrificale del Tempio.

Ma c'era anche chi temeva che riunioni di gente ansiosa ed entusiasta con un predicatore così travolgente, potessero essere considerate dall'occupante romano una provocazione, una sedizione, e costituissero un pericolo per tutti. Così gli abitanti di Gerosa gli chiesero di lasciare il loro territorio, e la sua presenza in Samaria non fu gradita (Mc 5,17; Mt 8,34; Lc 8,37 e 9,53). E perfino a Nazareth, tra i suoi stessi familiari, vi fu chi pensò che fosse fuori di sé (Mc 3,21) e chi si scandalizzò (Mc 6,3).

Ma l'opposizione alla predicazione di Gesù non nasceva solo dal timore; come già era successo a Honi il Disegnatore di cerchi, essa era determinata dal modo di spiegare, di interpretare la Torah e di comportarsi.

3. Una predicazione amata e criticata

Anche se, come abbiamo ricordato, esistevano allora nell'ebraismo tendenze diverse e pertanto una certa libertà di interpretazione, qualcosa dell'attuazione di Gesù dispiaceva in alcuni ambienti. Fu il suo continuo predicare nella strada e non nell'ambito di piccoli nuclei scolastici, e la sua popolarità ciò che diede fastidio e preoccupò l'istituzionalità religiosa? Preoccupazione del resto che si manifestò più a livello di discussione che di emarginazione. Nei Sinottici infatti si parla di Scribi, di Farisei, di giuristi che fanno domande, cercano di sapere, di capire, che criticano i suoi modi di agire, lo accusano di infrangere precetti di purità e del sabato.

David Flusser, nel suo libro Gesù, osserva che dai Vangeli non si può dedurre nessuna infrazione ai precetti da parte di Gesù e ricorda che quanto si dice in relazione alle spighe di grano raccolte di sabato, è da riferire ai suoi discepoli e non a lui. Del resto l'accusa di bestemmia rivoltagli dagli Scribi (Mc 2,6; Mt 9,3) e dal Sommo Sacerdote durante il processo, non è una accusa reale, in quanto, secondo la Mishnah, solo l'abuso del Tetragramma costituisce bestemmia (Sanh. 7,5) e nessuna accusa è fatta a Gesù in questo senso.

Geza Vermes nel suo libro L'ebreo Gesù (pag. 39) osserva che "per quanto concerne i principi fondamentali della fede giudaica, il solo scontro di rilievo, riferito nei Vangeli, tra Gesù e l'autorità costituita, riguarda i Sadducei che negano la risurrezione dai morti (Mc 12,28-34; Lc 20,39)".

Da quanto detto si può dedurre che il popolo lo

amò e lo seguì, mentre le autorità religiose lo temettero e lo ostacolarono. Ma che successe fuori della Galilea? Come fu accolto in Giudea e nella meravigliosa e terribile Gerusalemme?

Sia a Gerico che a Gerusalemme Gesù fu accolto dalla folla. Marco racconta che in questo ingresso trionfale "molti", solamente "molti", stendevano i loro mantelli sul percorso (Mc 11,8). Nonostante la tendenza a gonfiare il racconto, sembra che gli evangelisti vogliano far intendere che l'accoglienza in Giudea non fu così entusiasta ed entusiasmante come in Galilea. Si potrebbe osservare che in Giudea poteva essere meno conosciuto, ma ciò significa di per sé che la sua fama non era poi così grande. Si potrebbe anche osservare che la gente della Giudea era abituata da sempre a figure carismatiche che apparivano, sparivano, erano amate e finivano poi spesso condannate; perciò anche l'entusiasmo come veniva se ne andava. Ma Gesù era un caso eccezionale! Probabilmente non era considerato tale in quel momento, in quell'ambiente ebraico ricco di idee nuove, di teorie straordinarie, di miracoli, di esorcismi, di fughe escatologiche.

Gruppi che lo seguivano, certo, che lo ammiravano, che speravano che li riscattasse dall'oppressione; ma anche altri, la folla dei pellegrini che non sapevano niente di lui e che preferivano rimanere estranei a movimenti che potevano apparire sediziosi. Già, perchè il fatto stesso che alcuni aspettassero da lui il riscatto dall'oppressione, anche se lui continuava a dire: "il mio regno non è di questo mondo", era pericoloso. L'ebreo sapeva e sa che malkut hashamayim non è il regno dell'aldilà, è il regno di Dio in terra, e questo il popolo continuava a intendere ed attendere.

Forse fu il timore di una destabilizzazione, che indusse il sacerdote Caifa alla conclusione: "Per noi è meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca il popolo intero" (Gv 11,50); ma può esserci stata anche una certa gelosia di coloro che, pur predicando, riscuotevano meno successo, unita ad una gelosia per la tradizione e l'originalità del pensiero ebraico, che ad alcuni sembrava minimizzato ed alterato da alcune parole ed azioni di Gesù.

E così Gesù, come altri prima e dopo di lui (non dimentichiamo lo stesso Giovanni Battista fatto uccidere da Erode Antipa), subisce un processo e la condanna, la cui principale e decisiva responsabilità ricade sui rappresentanti dell'apparato politico: Erode Antipa, i capi dei sacerdoti, Ponzio Pilato. Della condanna è opportuno ricordare che, anche attraverso i Vangeli, i sacerdoti non presentarono a Ponzio Pilato l'accusa di carattere religioso, bensì quella di agitatore politico, sostenendo che pretendeva di essere re dei Giudei (Mc 15,1ss; Mt 27,11; Lc 18,33ss).

Per quanto si riferisce al popolo che lo seguiva, il racconto dell'arresto notturno, a sorpresa e con tanto schieramento di forze come è presentato nei Vangeli

(Gv 18,3.12 ricorda che ad arrestarlo c'era anche una coorte con un tribuno), fa pensare che i sacerdoti potevano temere una insurrezione da parte dei numerosi seguaci di Gesù.

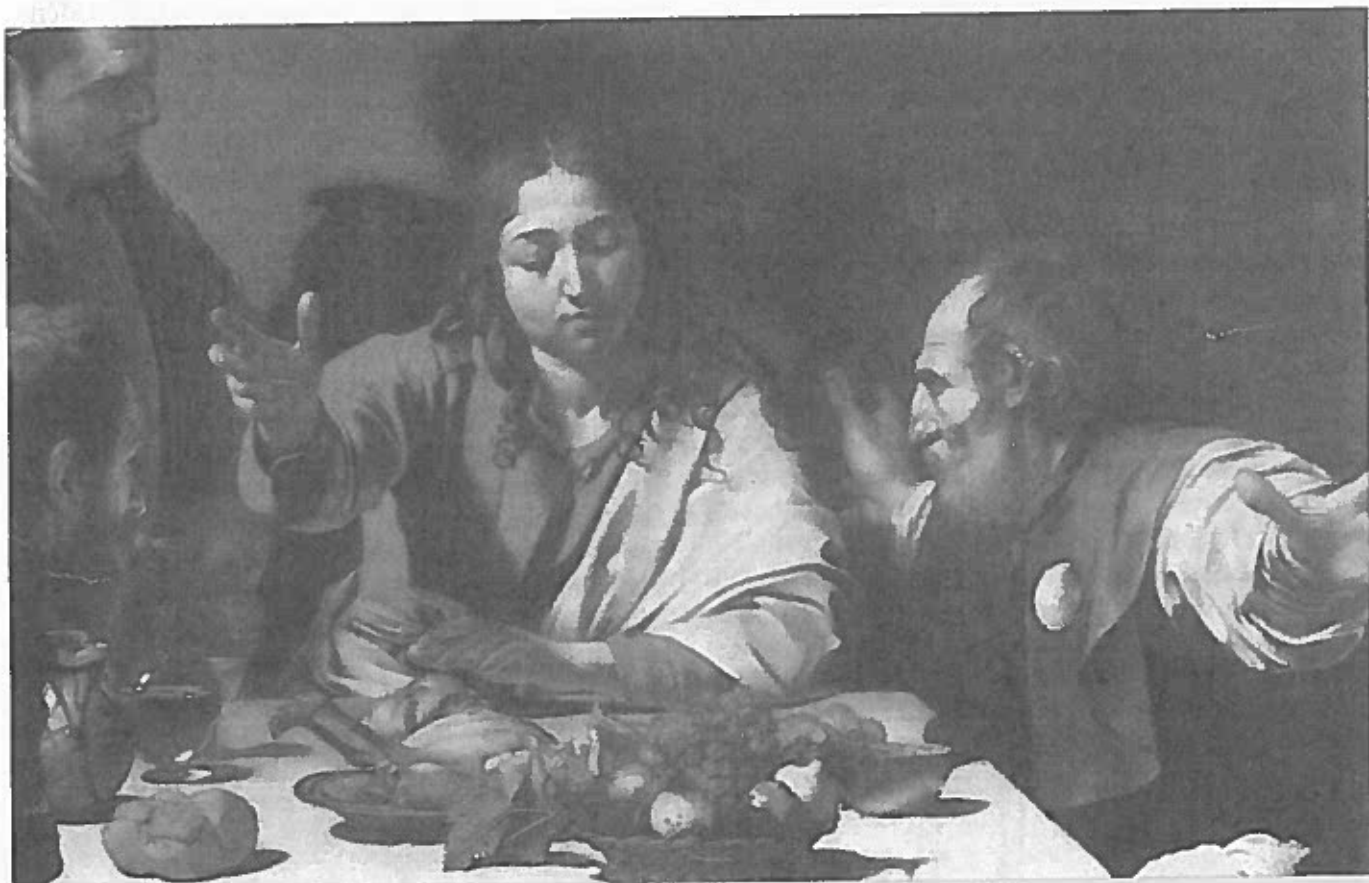
Ma dove erano e che fecero quelli che più lo avevano amato e seguito? Ebbero paura, si nascosero, lo rinnegarono (Pietro) e soprattutto lo lasciarono solo. E' il destino dei ribelli perdenti. Forse solo la madre e Maria di Magdala, la donna che lo aveva amato al di qua e al di là delle parole, cercarono di sostenerlo nel momento del supplizio, offrendogli il loro sguardo d'amore.

E quelli che di lui non sapevano, non l'avevano conosciuto, pensarono che la sua condanna finiva un pericolo di rappresaglia romana, approvarono e guardarono freddamente l'uomo che saliva sulla croce insieme agli altri due, come gli altri due, forse anch'essi condannati come rivoluzionari.

E dopo? Le donne, tra cui Maria di Magdala, che non potevano credere alla sua morte perchè continuava ad essere troppo vivo per loro e in loro, trovarono o credettero di trovare la tomba vuota (Mc 16,1-8). I discepoli che si erano nascosti, che erano fuggiti, ma che avevano creduto alle sue parole e le conservavano impresse nel loro cuore e che sentivano ancora dentro di loro la forza travolgente della sua personalità, continuarono a dialogare con lui in visioni, o non in visioni. E in quella Galilea che lo aveva amato ed anche condannato, continuarono a trasmettere la sua parola; come era avvenuto durante la sua vita, la gente della sua terra continuò ancora per molti anni ad essere divisa sul suo conto. Molti poi, la maggioranza ebraica di Giudea, nell'affanno della

ribellione contro i romani, travolta dalle stesse lotte intestine, dimenticò l'esistenza e la morte di Gesù di Nazareth, e forse non si sarebbe mai più ricordata di lui, se coloro che lo avevano amato e i nuovi che imparavano ad amarlo non avessero insistito sulla sua identificazione come Mashiah, Messia Kristòs, Figlio di Dio (Mc 8,29; Mt 16,16; Lc 9,20), scegliendo un cammino separato e uscendo dai limiti dell'ebraismo.

D'altra parte come era possibile per gli ebrei credere che quell'uomo morto in croce fosse il Messia? In quell'epoca l'idea di un Messia giustiziato era per gli ebrei incomprensibile. Le parole di Isaia 53 si riferiscono alla nazione di Israele e non ad un Messia umano. Il Messia ben Yosef, che sarà ucciso nella lotta per la ricostruzione di Israele, è un concetto che appare solo dopo la morte di Bar Kokhba (135). Perciò, con eccezione dei primi seguaci, Gesù di Nazareth non fu per gli ebrei il Messia, al massimo fu ed è considerato un maestro di morale e l'artista della parabola. Alla domanda di Gesù ai suoi discepoli: Chi dite che io sia?, molti suoi contemporanei avrebbero risposto con le parole di Geza Vermes: "Un Hasid di Galilea; in questo sta la sua grandezza ed anche il germe della sua tragedia". E Vermes spiega così questa frase: "Il conflitto tra Gesù e farisei del suo tempo si sarebbe risolto, in circostanze normali, in una semplice lotta di fazioni all'interno di una stessa religione. Ma nel primo secolo le circostanze non erano normali. Una febbre escatologica e politico-religiosa era sempre vicina al punto di eruzione e la Galilea era un covo di fermenti nazionalistici" (in Sefer n.23). E Gesù fu condannato.





Le comunità cristiane delle origini hanno realizzato una particolare rilettura della tradizione biblica. Questa rilettura è stata molto probabilmente influenzata dallo stesso atteggiamento di Gesù nei confronti delle Scritture ebraiche. L'Autore, docente del Nuovo Testamento alla Facoltà teologica di Padova, propone al riguardo un'analisi di alcuni testi decisivi, noti come i canti del "Servo del Signore".

L'ebreo Gesù e le scritture ebraiche

1. Gesù e i cristiani rileggono le scritture ebraiche

Di Gesù non ci è giunto alcuno scritto personale; la sua ermeneutica biblica la conosciamo solo attraverso gli scritti dei primi suoi discepoli e dei loro collaboratori, ossia i quattro vangeli. Perciò nei riferimenti biblici di Gesù c'è stato inevitabilmente un influsso più o meno notevole (e da vedersi caso per caso) della tradizione cristiana primitiva e della redazione evangelica. Però dal complesso delle varie citazioni appare evidente che i primi cristiani erano consci che Gesù non si era allontanato o messo contro le Scritture, ma le aveva reinterpretate: alle volte al modo degli altri ebrei, altre proponendone una lettura nuova e originale (1).

"Anche questa lettura (delle Scritture ebraiche), però, si rivelava di così ampio respiro, la figura di Gesù presentava tale originalità e ricchezza, e lo sviluppo delle comunità rivelava un'esperienza così forte e innovativa che, a poco a poco, pur continuando a prendere a fondamento le Scritture ebraiche, nasceva una letteratura propriamente cristiana, inseparabile dalla chiesa cristiana e in cui la chiesa stessa riscopriva l'autorità scritturistica e il vigore della parola divina" (J.Guillet) (2).

Per non stare sull'astratto, scegliamo uno dei casi più significativi e più ricorrenti nel Nuovo Testamento: che atteggiamento hanno assunto i discepoli di Gesù e, secondo la loro testimonianza, lo stesso Gesù nei riguardi dei celebri "quattro canti

del Servo del Signore" di Isaia (2,1-4;49,1-6;50,4-9;52,13;53,12) (3)? Sono quei canti in cui lo stesso protagonista, indicato con questo epiteto, è presentato come un giusto intimo del Signore, che soffre e muore per espiare i peccati di tutti gli altri e che con la sua risurrezione e riabilitazione porta a tutti la rivelazione divina e la salvezza. Da notare che essi si rifanno, secondo la convenienza o l'ambiente culturale, o al testo ebraico o alla traduzione greca dei Settanta; in questa sede non crediamo opportuno scendere a sottili dettagli nei modi di citazione.

2. I primi cristiani rileggono i quattro canti di Isaia

Notiamo anzitutto che i primi discepoli di Gesù applicavano i carmi del Servo del Signore di Isaia direttamente e prevalentemente a Gesù, ma non esclusivamente a lui (come sovente si pensa), ma anche, almeno talvolta, a loro stessi.

2a. Gesù, il "Servo del Signore".

Già nelle primitive formule di fede (cf I Cor 15, 3-4; 11, 23-25; Rm 4,24-25) e nei primitivi inni liturgici lo scandalo della croce veniva risolto in base alla realizzazione da parte di Gesù del IV canto del Servo di Isaia. Per esempio: nell'inno cristologico della lettera ai Filippesi (2,5-11), nel contesto dell'esortazione a seguire Gesù quale modello di umiltà e di servizio, si descrive il suo abbassamento dalla situazione di uguaglianza con Dio alla situazione di "servo" (doù-

los) e fino alla stessa morte di croce; ove certamente l'allusione è in prima linea a tutto il quadro biblico del "giusto" abbassato e innalzato, tra cui però deve essere compreso in maniera eminente il "giusto" Servo del Signore di Isaia (cf 53,11b).

Pietro (1Pt 2,21-25) esorta i cristiani a sopportare le affezioni e persecuzioni ingiuste in corso contro di loro sull'esempio di Gesù, le cui sofferenze nella passione vengono descritte con la stessa terminologia letteraria (anche se senza citazioni esplicite) del quarto carne del Servo: per lui Gesù ha realizzato il quarto canto e i cristiani sono esortati a imitarlo in questa attualizzazione.

Paolo nelle sue Lettere presenta Gesù come il "Servo del Signore" con chiare allusioni ai testi del Servo di Isaia: per es. "Gesù è stato consegnato per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione" (Rm 4,25: cf Is 53,5.6.12; cf pure 1Cor 15,3-4 e 2Cor 5,21).

2b. Pure Paolo e i cristiani sono "servi del Signore".

Però Paolo descrive con parole prese dai testi del Servo di Isaia anche la propria persona e missione universalistica conferitagli da Dio fin dal grembo materno (Gal 1,15-16: cf Is 49,1; Rm 15,21: cf Is 52,15); ha coscienza di portare così il tempo opportuno per la salvezza (2Cor 6,2: cf Is 49,8); come lui, teme di faticare invano (Fil 2,16: cf Is 49,4) e constata con amarezza che alcuni rifiutano di ascoltarlo (Rm 10,16: cf Is 53,1); è ovvio arguire che Paolo considerava anche se stesso quale servo del Signore incaricato di attualizzare i testi di Isaia nella sua vita e missione, però ormai sulla scia del Servo Gesù; ed esorta con parole prese dai testi del Servo di Isaia anche tutti i suoi cristiani ad avere fiducia in Dio nelle difficoltà e persecuzioni (Rm 8,31-35: cf Is 50,8 e capitolo 53).

2c. Gesù e gli apostoli negli Atti.

Negli Atti degli Apostoli di Luca, i vari discorsi di Pietro, Stefano e Paolo, contengono parecchie allusioni al quarto canto del Servo con applicazione a Cristo; in essi Gesù è chiamato per due volte (3,12;4,27) esplicitamente col titolo di "Servo" ("pais", secondo la traduzione dei Settanta).

Nell'episodio poi del battesimo dell'eunuco da parte di Filippo (8,30-35) lo stesso Luca mostra praticamente come i primi discepoli passarono nel quarto canto dalla interpretazione personale e collettiva ebraica a quella cristologica cristiana:

"Filippo corse innanzi e, udito che leggeva il profeta Isaia, gli disse: 'Capisci quello che stai leggendo?'. Quegli rispose: 'E come lo potrei, se nessuno mi istruisce?'. E invitò Filippo a salire e a sedere accanto a lui. Il passo della Scrittura che stava leggendo era questo: Come una pecora fu condotto al macello (...).

E rivoltosi a Filippo l'eunuco disse: 'Ti prego, di quale persona il profeta dice questo? Di se stesso o di qualcun altro?'. Filippo, prendendo a parlare e parlando da quel passo della Scrittura, gli annunciò la buona novella di Gesù."

Però secondo gli stessi Atti già Paolo ad Antiochia di Pisidia applicò il secondo canto (13,47: cf Is 49,6) alla stessa missione degli apostoli, quali lui e Barnaba; nel rinarrare poi la sua vocazione sulla via di Damasco (26,9-18) riferisce che il Cristo aveva inviato anche lui quale suo apostolo, usando parole prese dalla missione del Servo descritta nel primo canto di Isaia (26,17-18: cf Is 42,1-7).

Perciò i primi cristiani descrivevano la persona e il comportamento di Gesù con parole prese dai canti di Isaia per indicare che egli li aveva attualizzati e rivisitati (e possiamo sottintendere in maniera forte o speciale in base alla loro fede nell'identità singolare di Gesù); ma mai li attribuiscono a Gesù in maniera esclusiva, tanto che descrivevano pure se stessi, impegnati a seguirlo per questa via e a fare come lui, i "servi del Signore".

3. La rilettura da parte di Gesù

3a. Il Servo nelle vicende della passione, ma anche nell'attività a favore degli ultimi.

Secondo i tre vangeli Sinottici, andando verso Gerusalemme nella seconda parte della vita terrena, Gesù predisse per tre volte dettagliatamente la passione (Mc 8,31; 9,31; 10,33s e par) e con termini presi, in parte, dai canti di Isaia: la presentò come un dovere ("dei" Mc 8,31) impostogli da Dio che l'aveva già predetto nelle Scritture. Pur ammettendo in tali predizioni delle amplificazioni catechistiche post-pasquali tratte dall'evento, oggi si concede che Gesù stesso deve almeno in forma vaga aver previsto e predetto la sua prossima passione e morte e il trionfo della causa di Dio entro breve tempo; e che possa essersi servito non solo di termini desunti dai Salmi del Giusto sofferente, ma anche da quelli del Servo sofferente di Isaia. Gesù infatti si era presentato ed era stato riconosciuto come un profeta; ed è perciò ovvio che, già in Galilea di fronte alle opposizioni crescenti dei circoli dirigenti, abbia descritto la sua missione sul modello del profeta e Servo rifiutato: tanto più che l'idea della forza espiatrice del giusto e del martire per purificare i peccati del popolo era già conosciuta nel suo ambiente ebraico.

Se accettiamo questa reinterpretazione e applicazione a se stesso dei canti di Isaia durante la vita terrena e in specie verso la fine della sua vita, diventa pure attendibile che Gesù vi abbia fatto un accenno nelle parole interpretative del rito eucaristico da lui istituito, e cioè nel momento in cui ormai tutto con-



vergeva a far prevedere prossima la sua eliminazione. Ne è traccia evidente la frase pronunciata sopra il calice: "Questo è il sangue dell'alleanza versato per molti" (Mc 14,24; Mt 26,28 vi aggiunge "in remissione dei peccati"). Anche qui notiamo che Gesù si esprime con parole che risultano fusione di due testi scritturistici:

le prime parole della frase "questo è il sangue dell'alleanza" sono chiara allusione a Esodo 24,7, e cioè alle parole con cui Mosè aveva sancito col sangue dei sacrifici rituali l'alleanza sinaitica;

l'ultimo inciso della frase "molti" (con l'aggiunta esplicativa mattea "in remissione dei peccati") ricorre cinque volte nel quarto canto di Isaia (ebr. "rabbim": 52,14.15; 53,11.12bis) nel contesto del Servo che soffre, espia i peccati e giustifica "i molti" (col senso di tutta la comunità che è moltitudine numerosa). Perciò con un gesto simbolico al modo dei profeti precedenti di Israele, Gesù presentò questo rito come espressione del suo sacrificio personale ed esistenziale offerto a Dio per sancire la Nuova Alleanza (Ger 31,31; cf Lc 22,20; 1Cor 11,25), di cui vi è pure un cenno nel primo canto del Servo: "Ti ho formato e stabilito come alleanza per il popolo" (Is 42,6). Si presentò così come il Servo che dà il suo corpo e il suo sangue (cioè, nel linguaggio ebraico, tutto se stesso, la sua vita) in favore della moltitudine della comunità; e per ottenere loro da Dio la "remissione dei peccati" (Mt 26,28; cf Is 53,5-6) e la salvezza.

Subito dopo il battesimo di Gesù al Giordano da parte del Battista, i Sinottici narrano (Mc 1,11 par) che la "voce" di Dio proclamò: "Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto". A tutti gli esegeti è evidente l'allusione, anche letteraria, simultaneamente a tre testi delle Scritture ebraiche: al Salmo messianico 2,7: "Tu sei il Mio Figlio; io oggi ti ho generato"; all'episodio del sacrificio di Isacco, ove costui è detto con "pathos" per ben tre volte il figlio "prediletto" ossia "amatissimo" ("agapetos": Gn c.22,2.12.16) di Abramo; e ad Isaia 42,1, e cioè alla prima frase del primo canto del Servo del Signore: "Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto in cui mi compiaccio", con sostituzione del termine "servo" con "figlio". Secondo la più antica testimonianza cristiana Dio perciò aveva proclamato Gesù fin dall'inizio della vita pubblica (alludendo contemporaneamente e facendone perciò una sintesi nuova, a tre testi scritturistici) come il Figlio/Servo da lui "amatissimo" e da lui scelto per comunicare con sacrificio personale la rivelazione non solo a Israele ma anche alle nazioni pagane e portarle a salvezza (cf Is 42,1-7).

In questa voce divina non si ha una proiezione all'indietro della cristologia della chiesa primitiva? Vi sono delle serie ragioni per ritenere che si tratti di esperienze reali avute da Gesù fin dal battesimo al

Giordano e in base alle quali si era sentito da Dio chiamato a vivere la sua missione alla luce dei testi del Servo di Isaia; Gesù stesso deve poi aver raccontato ai discepoli questa esperienza del Giordano, che - almeno secondo Marco - ebbe per testimone lui solo.

E' interessante notare che Matteo (8,17; 12,18-21), alla caccia di profezie di "compimento", vede realizzate due frasi dei canti del Servo di Isaia in un senso sorprendente per la nostra comprensione tradizionale:

Isaia 53,4 nel servizio guaritore di Gesù a favore di indemoniati e malati: "Egli ha preso su di sé le nostre infermità e si è addossato le nostre malattie" (sfruttando la versione greca dei Settanta favorevole a tale interpretazione!);

Isaia 42,1-4 a proposito del modo non pubblicitario o chiassoso con cui Gesù compiva le guarigioni.

Matteo quindi vede come autentica realizzazione della missione del Servo del Signore anche la solidarietà di Gesù con la sofferenza umana e la sua azione discreta ed efficace per togliere con esorcismi e guarigioni i malanni fisici e spirituali.

3b. Gesù modello di servizio per le autorità cristiane.

Chi, come noi, ritiene storicamente autentiche le parole di Gesù dell'ultima cena sopra esaminate, e specie il suo riferimento ai testi del Servo di Isaia, non ha difficoltà a far risalire pure a lui anche il secondo inciso del suo detto paradossale conservatoci da Mc 10,45 e da Mt 20,28: "Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire ("diakonethenai . . . diakonesai")

e dare la propria vita ("psyche": lett. "anima") come riscatto ("lytron") per molti". Questo inciso, oltre la corrispondenza già notata con cinque passi del quarto canto di Isaia a motivo del termine "molti", riproduce parola per parola Isaia 53,10 (ebr.): "Darà la sua anima come 'asam". L'espressione semitica dare la propria anima (equivalente al nostro riflessivo "dare se stesso") indicava impegno, dedizione, disponibilità, che può giungere fino a mettere in pericolo la propria vita, o a offrirla addirittura in "sacrificio": nel Nuovo Testamento l'espressione viene sempre applicata al sacrificio supremo di Gesù culminato sulla croce (Gal 1,4; Ef 5,2.25; 1Tm 2,6; Tt 2,14).

In greco, invece dell'equivalente di "'asam", abbiamo però il termine "lytron": indicava il prezzo del riscatto per la primogenitura, per gli schiavi da liberare ecc.; moltissime volte poi i termini della stessa radice indicavano nei Settanta la liberazione politico/sociale e spirituale del popolo dalla schiavitù dell'Egitto ad opera di JHWH. Perciò il sostantivo è già ricco di risonanze salvifiche, e qui sembra gli si debba dare anche la prospettiva dell'ebraico



“asam” di Is 50,10, data l’allusione letteraria contestuale. Il vocabolo indicava nelle Scritture ebraiche uno dei sacrifici purificatori per i peccati. Perciò il gesto con cui Gesù libererà la comunità sarà il sacrificio; non però un riscatto in denaro e in vittime di animali, ma il sacrificio della propria vita: pagherà quindi di persona.

A nostro avviso anche il concetto di servire (“diakoneo”), che ricorre due volte nel primo stico del versetto 10,45, è stato preso dal versetto immediatamente seguente di Is 53,11: ivi infatti tutte le antiche versioni hanno letto in ebraico “cbd” e hanno inteso coi Settanta che Dio “giustificherà il giusto che ben ha servito molti (al posto dell’attuale testo ebraico massoretico “mio servo”: “cbdj”). Perciò la frase di Gesù è ben inserita nel contesto di Is 53,10-11 ed è anche ben inserita nel contesto del brano precedente (Mc 10,35-44), ove di fronte ai due figli di Zebedeo che anelano con spirito egoistico di predominio e onore ai primi posti all’interno della futura comunità messianica, Gesù contrappone l’autorità cristiana a quella pagana: l’autorità cristiana non è farla da padrone (cf il greco) e un esercitare il potere dall’alto in basso (cf il greco), come la concepivano ed esercitavano i principi pagani (Mc 10,42), ma tra i cristiani chi vuol essere il più grande e il primo (nel senso di “capo”) deve comportarsi da “servo (diakonos) di voi” e da “schiavo (doulos) di tutti” (Mc 10,43-44): deve cioè dedicarsi al servizio di tutta la comunità, al modo di Gesù che, quale Servitore del Signore, ha dato tutta la sua vita come oblazione sacrificale a servizio della moltitudine comunitaria.

NB. Anche nella letteratura giovannea vi sono delle chiare allusioni a Gesù quale Servo del Signore (1Gv 2,2; Gv 1,29.36; 12, 38), specie nell’episodio paradigmatico della lavanda dei piedi ai discepoli (Gv 13,1-17).

4. A chi risale la scrittura cristiana dei canti di Isaia?

Data questa corralità dei vari autori del Nuovo Testamento nel vedere realizzati da Gesù i canti del Servo di Isaia, P.Grelot si chiede se non sia stato lo stesso Gesù a dare ai discepoli tale chiave di reinterpretazione; e vi risponde affermativamente, specie nei preannunci della passione e nella formula eucaristica (4). Perciò riteniamo noi pure che Gesù stesso, prima e durante la passione, meditò personalmente i testi dei Salmi e di Isaia relativi al Giusto sofferente, e si sforzò di realizzarli personalmente al massimo grado e, o con le parole o almeno coi gesti, lo fece capire ai discepoli.

Però il nascere in costoro della fede in Cristo morto e risorto fu l’evento nuovo che impose ai primi discepoli una rilettura ancora più profonda e quindi

nuova dei vari canti di Isaia; ha dato ad essi non solo il senso che già vi proiettava il giudaismo precristiano, ma anche un senso diverso e nuovo (“pie-no”), come nuovo era stato da loro percepito l’evento di Gesù Cristo. Questo ha loro permesso di unificare in una nuova sintesi originale i quattro canti. Se però tale operazione fu possibile, è perchè tra il Servo storico annunciato dal Secondo-Isaia e Gesù esisteva una somiglianza di destino e presumibilmente perchè lo stesso Gesù vi si era riferito.

5. Travisamento e crescita di senso?

L’espressione “Servo del Signore” era già assai comune nelle Scritture ebraiche. Vi era chiamato ogni pio israelita fedele alla volontà di Dio e alla sua legge; in modo speciale i personaggi eminenti che avevano dato una risposta singolare ed esemplare all’appello di Dio: così Abramo (Sal 104,42), Mosè (Es 14,31; Nm 12,7s), Giosuè (Gs 24,29; Gc 2,8), il re David (2Sm 3,18; Sal 88,4 ecc.) e i profeti. L’applicazione collettiva del titolo di “Servo del Signore” all’intero popolo di Israele, rara nelle altre Scritture ebraiche (Ger 30,10; 1Cr 16,13; Bar 3,37; Sal 135,22), è invece frequente nel Secondo-Isaia (cc. 40-55) e costituisce quindi una sua novità; Indica alle volte Israele nel suo insieme (41,8.9; 42,19bis; 43,10; 44,1.2.21bis; 45,4; 48,20), in quanto è entrato, dopo la sua chiamata, non soltanto alle dipendenze del Signore, ma nella sua intimità e nella sua confidenza, al punto d’aver conoscenza del suo disegno e di poter collaborare alla sua esecuzione.

Incastonati quali gemme all’interno del Secondo-Isaia vi sono i sopradetti quattro canti del Servo del Signore (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12), in cui lo stesso protagonista, presentato con questo titolo, viene descritto come già detto, con tinte parte profetiche, parte regali e parte sacerdotali.

Ora qual è l’identità del Servo del Signore nei quattro canti?

Già nel senso letterale e contestuale del Secondo-Isaia appare secondo gli studiosi una figura dai contorni fluidi: va dal significato collettivo - il popolo di Israele, e in specie il suo Resto fedele (Is 49,3) - al senso individuale del terzo e quarto canto. Mosè, Geremia, Ciro, il Secondo-Isaia, il re davidico Joiachin deportato e suo nipote erede Zorobabele, possono a seconda dei momenti aver fornito lo spunto per la descrizione del Servo; ma non l’hanno esaurita: il Servo è l’intero popolo di Israele, e in specie il Resto rimasto fedele a Dio anche nella prova dell’esilio, assieme al suo re davidico (a lui legato secondo l’analogia della personalità corporativa), con una prospettiva aperta al futuro per una piena realizzazione.

Le riletture ebraiche dei secoli seguenti li hanno di



conseguenza valorizzati, innestando nella loro letteralità un senso più profondo che permise di manifestarne l'attualità permanente e il contenuto inesauribile.

S.H.T. Page riesaminò recentemente la stessa interpretazione in tutti i documenti intertestamentari e arrivò alla seguente conclusione (5), che ridimensiona alquanto le posizioni precedenti considerate definitive, dello stesso Jeremias:

"Dalla panoramica ora presentata risulta chiaro che alcune asserzioni che sono state fatte circa l'esistenza di una figura di Servo sofferente messianico nel periodo pre-cristiano sono esagerate. L'affermazione di Jeremias (6) che il giudaismo palestinese interpretava costantemente il primo e quarto canto del Servo messianicamente è insostenibile. L'evidenza del solo Qumran è sufficiente per dimostrare che una interpretazione collettiva del Servo non era limitata alla diaspora (cf la traduzione dei Settanta). Appare che i passi del Servo non erano interpretati uniformemente nel giudaismo pre-cristiano, neppure in Palestina. Se sono esagerate alcune asserzioni circa il Servo sofferente messianico, è egualmente vero che non è dimostrata la negazione della possibilità che una tale concezione sia stata intesa prima del tempo di Cristo. Abbiamo notificato filoni evidenti da varie aree che suggeriscono la possibilità che la interpretazione messianica del Servo, e anche del Servo sofferente, fosse conosciuta in alcuni circoli. E' inverosimile che la concezione di un messia che avrebbe espiato per il peccato tramite le sue sofferenze fosse diffusa nel periodo intertestamentario, ma vi è buona ragione di pensare che alcuni passi iniziali fossero fatti in questa direzione. E' certamente difficile immaginare che tutti i settori del giudaismo pre-cristiano non siano stati simpatetici con questa idea. Data la diversità nella interpretazione dei canti del Servo nel periodo intertestamentario e la possibilità che alcuni segmenti del giudaismo fossero ben disposti verso una interpretazione messianica, è completamente credibile che qualcuno, in possesso di una coscienza messianica, possa aver interpretato la sua carriera, e specialmente la sua morte, nella luce dei canti. Per quanto noi conosciamo nessuno prima di Gesù lo fece, ma i materiali grezzi per questo sviluppo erano già presenti nel tardo giudaismo".

Lo stesso rabbino americano A.Finkel conclude, con varie citazioni, che i canti erano applicati sia dagli ebrei sia dai cristiani anche ai singoli giusti, con riferimento alla loro risurrezione o illuminazione presso Dio.

Di conseguenza i canti venivano applicati, oltre che alla comunità, anche ad ogni giusto sofferente di Israele, ed erano "aperti" ad altre reinterpretazioni e attualizzazioni. E qui trovò il suo innesco l'interpretazione di Gesù e dei cristiani. Ne fecero non una semplice lettura archeologica, ma una reinterpreta-

zione con una ricomposizione e simbiosi di testi disparati in base alla forte esperienza religiosa e alle vicende di Gesù e alle loro vicende analoghe alla sua sequela. Non appaiono preoccupati di citare singoli testi a conferma apologetica, ma a presentare Gesù ed essi stessi inseriti in maniera eminente nella corrente salvifica del Servo del Signore programmato da Dio. D'altra parte gli stessi ebrei, non passati alla sequela di Gesù, ne fecero una loro reinterpretazione (in parte collettiva, in parte individuale messianica) in base alla loro nuova situazione esistenziale creata dopo il 70, e anche recentemente dopo lo "shoah" nazista.

Oggi chi è il "Servo del Signore"? Nella rilettura cristiana fu in modo eminente Cristo; ma è anche chiunque (comunità e singolo cristiano) sul suo esempio e per la sua stessa causa è perseguitato o emarginato; anche ogni uomo di buona volontà che lotta per la stessa causa. Questa rilettura cristiana non deve evidentemente escludere, anzi dare un posto di rilievo al popolo ebraico (nelle sue comunità e nei suoi singoli): esso rimane il popolo prediletto di Dio (cf Rm cc.9-11) e con le sue sofferenze passate e presenti per la fedeltà e testimonianza al messaggio ricevuto da Dio continua a fare il "Servo di JHWH". I cristiani attendono che i due popoli, quello della circoncisione e quello della incirconcisione, uniti spalla a spalla in questa "terza entità" che è il Cristo (7), ognuno nella sua identità, possano attualizzare in maniera ancora più eminente l'ideale "Servo del Signore".

Note:

(1) Il tema di come Gesù e i primi cristiani hanno letto le Scritture ebraiche è stato studiato da: P.Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, 1962; *La Bible, Parole de Dieu*, 1965, pp. 399ss, da lui stesso riassunto in *Le Parole di Gesù Cristo* (Introduzione alla Bibbia, 7), Borla 1988, pp. 16-22 (orig. franc. 1988); P.Grech, *Ermeneutica dell'Antico Testamento nel Nuovo*, Editrice P.Istituto Biblico, Roma, ristampa 1989 (ad uso degli studenti); P.Lamarche-R. Arnaldez-J.Guillet-W.Rordorf-I.H.Dalmass-M.Simon, *La Bibbia alle origini della chiesa*, pp. 63-81.

(2) *La Bibbia*, cit. 65-66.

(3) Ci limitiamo a segnalare alcuni studi: J.Jeremias, *pais theou*, GLNT, IX, cc.275-440; G.Leonardi, *Venuti per servire, non per essere serviti. Il ministero di Gesù e dei cristiani nelle comunità del Nuovo Testamento*, in "Parola e Spirito. Studi in onore di S.Cipriani", Paideia, Brescia 1982, pp. 163-194; P.Grelot, *I canti del Servo del Signore* (Studi Biblici, 9), EDB, Bologna 1983, p. 272; S.H.D.Page, *The Suffering Servant Between the Testament*, *New Testament Studies* 31 (1985) pp. 481-487 ed inoltre *Le IV Chant du Serviteur. Diverses interpretations: numero monografico del SLDIC* 19 (1986), cf in specie: A.Finkel, *Le Chant du Serviteur souffrant et sa suite: une nouvelle traduction*, pp. 4-10.

(4) *I Canti*, cit., pp. 158-161.

(5) *The Suffering Servant*, cit., pp. 492-493.

(6) *pais theou*, p. 699.

(7) cf Ed. P.Sanders, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia 1989.



Fino a che punto la controversia che oppone la Chiesa a Israele può trovare un fondamento "obbligato" nel Nuovo Testamento? Partendo da una rilettura critica degli "Atti degli Apostoli", cioè di uno dei referenti principali di tale contrasto, l'Autore invita a mettere in discussione questa evidenza, ricordando che la Chiesa non si configura come un'entità "costitutivamente e necessariamente contrapposta ad Israele", ma anzi "dai Giudei e dai Gentili" è formata.

La fede in Gesù contrappone i cristiani agli ebrei?

Ho cercato di rispondere alla domanda che sta nel titolo, affrontando negli Atti degli Apostoli i luoghi controversi; penso d'altra parte di dover fare un'ulteriore premessa, nel senso che un luogo controverso (si intende tra ebrei e cristiani) dipenderà credo dalla controversia in corso o storicamente acquisita, più di quanto quest'ultima dipenda dai testi. Dico questo perchè ho cercato di mettermi davanti ad Atti semplicemente come penso si debba fare in generale con i testi biblici (con ogni testo) senza considerare come necessariamente fondata la controversia che da essi sembra trarre origine e che ad essi si riferisce. Ho cercato cioè di vagliare l'utilizzazione del testo nella controversia. Questa è una scelta, evidentemente; potevo e potrei stare nella controversia, accettarla come inevitabile e tutt'al più cercare in qualche modo di superarla, o facendo appello a diversi valori o a diversi testi, oppure tutta percorrendola dal punto di vista storico: sarebbe un approccio molto interessante; penso anzi che uno dei compiti più importanti della ricerca relativa ai testi biblici sia questo, la storia della lettura dei testi e delle sue conseguenze, la Wirkungsgeschichte.

Si tratta però di un lavoro immane appena agli inizi e non posso qui darne un qualche riscontro in modo serio e adeguato, mentre credo di poter percorrere il testo di Atti per verificare criticamente - a prescindere dalla controversia - come si è storicamente data - se sorge in realtà nel testo motivo di controversia fra Chiesa e Israele. Penso inoltre che questa verifica sia praticabile in tutti i testi del NT. La do-

manda ancora più netta attorno alla verifica si potrebbe esprimere così: cerchiamo se Atti ci obbliga alla controversia, come ascoltatori della Chiesa. Dico obbliga, perchè solo in questo modo una valutazione del testo come pertinente alla controversia sarà seria e fondata. Non ci si limita cioè a verificare se ci sono addentellati, spunti che consentono una certa utilizzazione, perchè conferme di questo tipo a posizioni date si sono certamente sempre trovate. Credo che la controversia vada presa sul serio, che non si limiti al caso di qualche figura deviata o di interpretazioni interessate, cioè che non sia tanto questione di personale o ecclesiale malafede; ci sono interpretazioni ritenute necessarie e la verifica dovrà prendere in considerazione questa ipotesi: cerco dunque qualcosa che mi obblighi a uno schieramento come Chiesa a fronte di Israele. Solo così la controversia avrà un senso; diversamente sarà destituita di fondamento.

Quanto dirò è una ricerca su tutto Atti e quindi tiene insieme inevitabilmente testi abbastanza diversi, raggruppabili tuttavia legittimamente (a causa dell'integrità del testo) attorno ad alcuni nuclei. Ciò che sfugge a questi nuclei verrà analizzato a parte e saranno i luoghi veramente problematici. Ho individuato quattro nuclei o, se volete, possibilità di controversia che ritengo infondate: il loro ordine non rappresenta una vera e propria sequenza di priorità. Un tale ordine sembra tuttavia corrispondere a quanto nel testo appare con maggior forza in termini di insistenza, in termini di termini, di parole/chia-

e poi mi sembra che questo ordine in qualche modo corrisponda a quanto si è dato storicamente in rapporto alla controversia.

1. I Giudei e la scuola primitiva

Un primo nucleo raggruppa quei passi in cui i Giudei (così recitano le nostre versioni) appaiono impegnati contro la Chiesa: secondo il racconto di Atti in particolare contro Paolo. Dal punto di vista della nostra analisi sarà lecito collocare in uno Paolo e la Chiesa. Ora è chiaro per me che tutto ciò che rientra in formulazioni di questo tipo (Giudei impegnati contro la Chiesa) non fa altro che ripetere quanto nei vangeli è detto a proposito della condizione di Gesù, soprattutto nei testi della passione; quindi dal punto di vista del testo del NT, della teologia del NT e conseguentemente dal punto di vista di una lettura della Chiesa, non possono non rientrare nella sua condizione e perciò non possono essere fonte di controversia con Israele. Se così fosse il lettore della Chiesa, la teologia del NT, il testo del NT mostrerebbero di negare senso alla condizione stessa di Cristo. Si andrebbe in particolare contro alcune affermazioni/chiave che si riscontrano lungo tutto il testo di Atti e che riprendono, alcune in modo esplicito, i testi evangelici. Cito appena quattro testi, dall'intero libro di Atti (perché una delle questioni fondamentali dell'interpretazione di Atti è se ci sia una svolta ad un certo punto, precisamente per quanto riguarda il rapporto fra la Chiesa e Israele e c'è tutta una corrente interpretativa che vede una cesura forte ad un certo punto del testo. Secondo questa mia lettura invece, Atti si mostra tendenzialmente omogeneo, anche da questo specifico punto di vista):

in 5,41 si parla degli apostoli "lieti di essere stati oltraggiati per amore del nome di Gesù";

in 7,60 alla fine del racconto della vicenda di Stefano appare la espressione che si riferisce ad una significativa tradizione dei vangeli: "Signore, non imputare loro questo peccato";

in 9,31 si legge poi un testo particolarmente importante perché si tratta di uno dei sommari, nei quali sono sintetizzate tendenze profonde di tutto il testo. Dopo un tentativo di uccisione di Paolo e la sua fuga, si dice che "la Chiesa era dunque in pace", in modo da suscitare la meraviglia dei commentatori, perché contraddice quanto è stato detto fino a quel momento, ma che ha evidentemente una precisa ragione teologica. Dopo un tentativo di uccisione e di fuga dell'apostolo, la Chiesa è in pace nel senso che la sua condizione è quella del suo Signore;

si considera infine un testo conclusivo, al capitolo 21, quando si tratta della decisione di Paolo di andare a Gerusalemme: c'è una sorta di profezia sulla sua cattura, alla quale risponde (21,13-14): "Che cosa fate



piangendo così e spezzandomi il cuore: io sono pronto non solo a essere legato, ma anche a morire a Gerusalemme per il nome del Signore Gesù. Siccome non si lasciava persuadere, noi ci rassegnammo dicendo: sia fatta la volontà del Signore". E credo che questa espressione debba essere presa non come una banale giaculatoria, ma come una decisione teologica relativa a tutto ciò che in Atti è in rapporto alla persecuzione della Chiesa.

2. Israele e la morte di Gesù

Un secondo gruppo di testi è caratterizzato da una esplicita dichiarazione di responsabilità, in generale, di Israele (il testo si può esprimere con "i Giudei" oppure con "voi") in rapporto alla morte di Gesù. Occorre mettere in rilievo almeno questo: si tratta della morte del Risorto, secondo il NT. E' detto con grande chiarezza in Atti 2,23-24: "Questo uomo, dopo essere stato tradito secondo l'immutabile disegno e prescienza di Dio, voi lo avete crocifisso e lo avete messo a morte; quest'uomo, Dio lo ha resuscitato liberandolo dai lacci della morte...". Quanto qui è detto con grande nettezza, si ritrova in forme diverse in molti luoghi di Atti: si tratta dunque della morte del Risorto, per cui risulta evidentemente assurda in partenza ogni impostazione del commento non solo tendenzialmente punitiva, ma anche appena giudiziaria della questione. Questi testi rappresentano una cristologia pasquale e necessariamente sono confessioni di fede nell'insieme, per cui nessuna delle affermazioni si può affrontare di per sé, da essa sola, traendo ultime conseguenze; quelle utilizzate nella controversia. Si può qui dire come fra parentesi che tale utilizzazione (di passi cioè che recano una dichiarazione di responsabilità di Israele in rapporto alla morte di Gesù) presuppone una soggiacente, se si vuole inconscia, mancanza di fede nella Resurrezione, nel senso che si prende sul serio la conseguenza giudiziaria di un fatto estrapolato dalla intera economia. D'altra parte si tratta di affermazioni attinenti all'annuncio del Cristo, all'evangelo nella sua determinazione più semplice e quindi di queste affermazioni fa parte integrante il riferimento all'immutabile disegno e prescienza di Dio. Affermazioni di questo tipo si trovano in tutti i luoghi in cui ricorre una tale dichiarazione di responsabilità.

E' infine chiarissimo in Atti che Ebrei accolgono discorsi che includono simili dichiarazioni nel loro aderire al Cristo; in altre parole Ebrei credono all'intero annuncio del Cristo che contiene dichiarazioni di responsabilità a sé, riferite a proposito della sua morte. Da un lato allora, secondo il testo, esse non costituiscono motivo di necessaria controversia (nel senso che ad essa si sia costretti né per la Chiesa, che crede nel Risorto e non solo nella uccisione di Gesù, né per Israele, che crede nel Cristo che così ha patito).



3. L'annuncio ai gentili

Si possono qui raggruppare tutti quei testi in cui si afferma la fine della predicazione a Israele da parte della Chiesa: in Atti di fatto praticamente sempre da parte di Paolo. Si trovano cioè luoghi in cui si dice che Paolo decide di cessare la sua predicazione a Israele e si passare ad una predicazione ai Gentili. Si deve notare ancora una volta, prima di considerare i singoli testi, che si tratta di una costante in tutto Atti, di una affermazione ricorrente: non c'è in realtà un punto in cui si dica "cesso di annunciare l'evangelo agli Ebrei e comincio ad annunciarlo solo ai Gentili", dopo il quale il testo presenti questa prassi. Sussiste invece proprio una ricorrente affermazione che sembra porsi come definitiva e che nel testo definitiva non è, perchè di fatto Paolo ritorna a parlare agli Ebrei.

Si legga in particolare Atti 13,46: "Paolo e Barnaba con tutta franchezza dissero: A voi per primi doveva essere annunciata la parola di Dio, ma poichè voi la rifiutate e vi giudicate da voi stessi indegni della vita eterna, ecco che noi ci rivolgiamo ai Gentili, perchè così ci ha ordinato il Signore: Ti ho posto come luce delle genti (qui si cita Isaia) per portare la salvezza fino all'estremità della terra". Subito dopo, all'inizio del capitolo 14, si dice che Paolo e Barnaba ad Iconio, continuando il viaggio, "si recarono nella sinagoga dei Giudei e parlarono in maniera tale che una grande moltitudine di Giudei e Gentili crederono".

Questa stessa situazione si ripete almeno un'altra volta, con la stessa chiarezza, più oltre, in 18,6: "Facendo essi opposizione e lamentandosi delle ingiurie, Paolo scosse le sue vesti e disse loro: Il vostro sangue ricada sul vostro capo! Io sono puro. D'ora in poi mi rivolgerò ai Gentili. Uscito di lì andò da un tale chiamato Tizio Giusto, timorato di Dio, la cui casa era attigua alla sinagoga (già questo punto è interessante, che di fatto vada nella casa accanto, ma al versetto successivo si dice una cosa più interessante ancora). Però il capo della sinagoga, Crispo, credette nel Signore insieme a tutta la famiglia". Dunque, il capo della sinagoga crede immediatamente dopo che è stato detto "vado ai Gentili": nulla più semplicemente illustra, credo, ciò che Paolo intende per gelosia, in Rm 11,11.14. Le affermazioni sull'abbandono dell'annuncio a Israele per quello alle Genti rappresenteranno allora semplicemente la registrazione di una linea di tendenza che si verifica come tale soprattutto nell'ultima sezione di Atti, e che avrà una trattazione teologica complessiva in Rm 9-11. In Atti stesso poi appare che alla fine (dopo una ulteriore attestazione importante al capitolo 19 sulla quale torneremo, in seguito alla quale effettivamente non si trovano più annunci in sinagoghe), al capitolo 28 Paolo, giunto a Roma, incontra la comunità ebraica.

Si ha qui una spiegazione in qualche modo conclusiva (nel senso che il testo finisce), espressa peraltro in forma molto interessante, dal nostro punto di vista, su cui torneremo a proposito del quarto gruppo di testi ma che qui vorrei anticipare come pertinente anche a questo terzo. Dopo aver citato a lungo Isaia a proposito del fatto che i suoi interlocutori Ebrei in Roma "se ne partivano senza essere d'accordo tra di loro", si dice al versetto 28: "Sappiate dunque che questa salvezza di Iddio è stata inviata ai Gentili. Essi ascolteranno". Credo che sia molto importante considerare il senso di questo essi. Se Paolo nel parlare di Gentili può dire "essi", è evidentemente perchè la sua identità viene affermata come ebraica. Se si trattasse di una possibile opposizione fra Chiesa e Israele direbbe "noi", per intendere Gentili che vengono alla fede come chi sta parlando e in questo caso saremmo in presenza della opposizione e della controversia nel testo stesso di Atti. Se perdura invece, da parte di Paolo, una identità ebraica per cui nel parlare dei Gentili può dire essi, è allora evidente che ciò che qui si sta dicendo non è la prefigurazione di quella che verrà poi ritenuta da molti sostituzione della Chiesa - dalle Genti - come Israele vero rispetto all'Israele storico costituito da Ebrei. Qui si tratta semplicemente della decisione, acquisita come tendenza della predicazione, per cui l'azione apostolica della Chiesa si rivolge ai Gentili e non agli Ebrei. Si tratta della presa d'atto di un fatto e non dell'affermazione di una nuova consistenza teologica per la quale sia necessario il soggetto "noi" che inglobi Paolo con i Gentili e non con Israele. Se oggi uno dei punti fondamentali del dialogo ebraico/cristiano è la fine della missione a Israele, è di questo che il testo di Atti parla, semplicemente, e solo così se ne può parlare.

4. Cristo e la legge

Si può infine distinguere un quarto gruppo di testi nei quali si rappresenta la fine della esclusione dei Gentili in base alla pratica della Legge o, più esattamente, la decisione per cui i Gentili non sono tenuti alla pratica della Legge nell'aderire al Cristo. Ci sono alcuni testi degni di rilievo da un punto di vista teologico-sistematico, soprattutto al capitolo 10, in cui si introduce con Pietro protagonista l'incontro con i Gentili in Cornelio centurione. Fra le diverse importanti affermazioni, questa può essere citata per collocare il problema: al versetto 15, nella visione di Pietro che protesta nei confronti dell'invito a mangiare animali impuri: "Ciò che Dio ha dichiarato puro, tu non puoi dichiararlo impuro". Ammettiamo che la questione sia così radicalmente formulabile (vedremo che in realtà per Atti è un poco più complicata), ma anche se l'affermazione fosse così radicale non configura necessariamente una opposizione



fra Chiesa e Israele: può esprimere la semplice distinzione fra l'osservanza dell'Ebreo e l'osservanza del Gentile. Nella lettura di Atti in effetti le cose appaiono più complesse di una opposizione radicale, complesse almeno quanto il quadro dell'osservanza ebraica secondo le fonti del I secolo. Da un lato certamente in Atti i Gentili aderiscono al Cristo senza essere tenuti all'osservanza della Legge: su questo punto basti considerare il capitolo 15 e per brevità un versetto in qualche modo riassuntivo della questione in 21,25: "A riguardo dei Gentili che hanno creduto, noi abbiamo deciso e abbiamo loro scritto di astenersi dai cibi sacrificati agli idoli, dal sangue degli animali soffocati e dalla fornicazione". Comunque queste pratiche vadano intese, si rappresenta una certa osservanza per i Gentili. D'altro canto gli Ebrei che hanno aderito al Cristo appaiono, lungo tutto il libro, sostanzialmente fedeli all'osservanza ebraica attraverso una serie di riferimenti: anche i più vaghi assumono nel quadro una certa importanza. E' ad esempio abbastanza frequente il riferimento alle feste ebraiche per indicare tempi e modi dell'azione, dei discorsi e degli spostamenti degli apostoli e dei discepoli. Esse restano dunque stabili nella loro vita. In 12,3 si nota che "si era nei primi giorni degli Azzimi" e ancora alla fine del libro in 20,6 si dice che "noi, dopo i giorni degli Azzimi, ci imbarcammo a Filippi" (ne avevano quindi atteso la fine); e al versetto 16 si dice che "Paolo aveva deciso di non fermarsi ad Efeso; voleva far presto e trovarsi possibilmente a Gerusalemme il giorno di Pentecoste". Ancora oltre in 27,9 si può individuare nella festa di Kippur il riferimento: "perchè era già passata l'epoca del digiuno". Si può apprezzare poi un riferimento esplicito, molto più importante, all'osservanza complessiva della Legge da parte di Ebrei che hanno aderito al Cristo: al capitolo 22 si dice di Anania, il personaggio che è entrato nella vita di Paolo dopo la conversione, come di "uomo osservante secondo la Legge, di cui tutti i Giudei della città rendevano buona testimonianza". Ci sono poi tutti i riferimenti alla frequentazione della sinagoga che da un certo punto di vista potrebbero essere intesi come mere occasioni per la predicazione cristiana. Almeno in un caso si deve cogliere però un riferimento esplicito al sabato osservato come tale. In 13,14: "... ad Antiochia di Pisidia; era giorno di sabato ed entrati nella sinagoga si sedettero. Dopo la lettura della Legge e dei Profeti, i capi della sinagoga mandarono a dir loro: Fratelli, se avete qualche esortazione da rivolgere al popolo, parlate".

Fra tutto ciò che riguarda Paolo considero solo quanto attiene ad un'ultima serie di testi, rilevanti per le false accuse che riguardano il punto di cui già all'inizio si parla (6,13) a proposito di Stefano, accusato da "falsi testimoni" di una certa inosservanza della Legge: se sono falsi il testo vuol dire evidente-

mente che invece osservava la Legge.

E' particolarmente importante il testo relativo a Paolo in 21,20-26: "Tu vedi, o fratello, quante sono le decine di migliaia di coloro che fra i Giudei hanno creduto e tutti sono zelanti nella Legge. Ora però sono venuti a sapere che tu insegni ai Giudei, che si trovano in mezzo ai Gentili, il distacco da Mosè dicendo di non far circoncidere i figli e di non seguire le consuetudini. Dunque, che fare? Essi verranno a sapere del tuo arrivo. Perciò fa quello che stiamo per dirti: noi abbiamo quattro uomini che hanno fatto un voto; prendili con te, purificati insieme a loro, paga per loro affinché siano sciolti dal voto e si taglino i capelli. Così tutti sapranno che non è vero quello che hanno sentito dire di te, ma che tu pure osservi al Legge (qui si incontra il versetto citato sopra a proposito della decisione relativa ai Gentili che hanno creduto). Paolo allora prese questi uomini, si purificò e il giorno dopo entrò con loro nel tempio annunciando ai sacerdoti i giorni entro i quali si sarebbe compiuta la purificazione e quando sarebbe stata presentata l'offerta per ciascuno di loro". L'essenziale di questo luogo è l'affermazione che "non è vero quello che hanno sentito dire di te, ma che tu procedi osservando la Legge". La situazione si configura in questi termini secondo una certa prassi attestata in tutto il libro di Atti: non sono tenuti all'osservanza della Legge i Gentili che credono in Cristo, mentre gli Ebrei che credono in Cristo continuano ad osservarla. Non si dice che ad osservarla siano tenuti, ma sembra chiaro che continuano ad osservarla.

5. Chiesa, "nuovo Israele" ?

Se è così, può sussistere una sola possibilità di ricerca di un motivo di necessaria controversia fra Chiesa e Israele in Atti, in direzione di un luogo almeno in cui la Chiesa venga ritenuta come il vero Israele che sostituisce l'altro che perde l'elezione e il rapporto con Dio. E' solo in questo modo che una controversia fra Chiesa e Israele può trovare fondamento, in Atti e in generale è stato così ritenuto da molti nei secoli e in molti modi. Mi limito a citare una ricerca dei nostri giorni, La raccolta di Israele (Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie, Munchen 1975) di Gerhard Lohfink (ed.it. Marietti 1983 pag 76). Si sostiene precisamente che tutta la prima parte del libro di Atti, grosso modo fino alla conversione di Paolo, tratta della raccolta degli Ebrei veri, quelli che diventano il vero Israele con i Gentili, mentre la seconda parte descriverebbe la contrapposizione tra le due realtà, il vero Israele che è la Chiesa formatasi come tale, e l'altro Israele che rifiuta: "Al tempo della prima predicazione dal popolo ebraico si raccolse il vero Israele e quell'altro che insistette nel rifiuto perse il diritto e divenne Giudaismo". Nel leggere invece



semplicemente il testo di Atti, nulla di tutto questo si palesa, come si è visto: penso che si trovi un solo versetto che possa costituire veramente problema. Qui occorre fermarsi ancora un poco nel senso che sembra che qualcosa della contrapposizione fra Chiesa intesa come vero Israele ed Ebrei che non credono in Cristo si prefiguri.

Non credo che si affermi, ma in 19,9 si legge che "Paolo separò i discepoli". Occorrerà considerare il contesto, ma questa resta l'affermazione problematica. Ci si trova in una delle occasioni difficili, in cui si registra un contrasto durante la predicazione: "Paolo entrò nella sinagoga dove parlò con molta franchezza per circa tre mesi, discutendo e persuadendo di quanto riguarda il Regno di Dio; ma siccome alcuni rimasero increduli e disprezzavano la via del Signore, davanti alla moltitudine egli si staccò da loro, separò i discepoli e si mise a insegnare ogni giorno nella scuola di un certo Tiranno". Perché è importante questo separò i discepoli? Se lo si legge in un certo modo è possibile scorgere quella Chiesa (i discepoli, di cui si dirà nei secoli) che si contrappone a Israele come entità separata al modo di una vera contro una falsa. Ora, l'espressione "separare" è indubbiamente grave in NT e in AT. Non sono moltissimi i testi in cui il termine ricorre (aforizein): una quindicina nel NT e una cinquantina in AT. Ciò che risulta chiaro è che molto spesso è Dio il soggetto di una tale azione di separazione, oppure si tratta di azioni dipendenti dalla sua Legge, riconducibili così a Dio. In alcuni casi l'azione è riflessiva: c'è per esempio un caso molto noto nel NT, in cui si parla di una azione in qualche modo simmetrica a quella descritta in Atti. In Gal 2,12 Paolo racconta che Pietro (Cefa) si separò dai Gentili divenuti credenti in Cristo, per paura di quelli della circoncisione. Si separò: Paolo condanna questo atteggiamento di Pietro perché si tratta di una simulazione ("mi opposi a lui perché evidentemente aveva torto"). Il gesto di Atti non è riconducibile a questo tipo di pratiche e non c'è nessun indizio che faccia capire che il gesto è condannato o condannabile: non si tratta di una separazione errata. C'è poi un testo in Dt 4,41 in cui Mosè separa tre città come città-rifugio: l'unico parallelo a quello di Atti nel senso che solo qui si ritrova un soggetto non divino dell'azione. D'altra parte il contesto è chiaramente quello dell'esecuzione di un comandamento anche se non si dice come in altri casi che Dio disse: "Separatevi" o "Siano separati" o "Sia separato". Si dice che Mosè separò e tuttavia il contesto è chiaramente quello dell'esecuzione di un comandamento. Il testo di Atti con soggetto "Paolo" risulta quindi in qualche misura unico e se il contesto non ci dovesse portare ad altra interpretazione, dovremmo concludere che Paolo esegue un comandamento divino relativo alla separazione secondo la logica della Legge e saremmo di fronte alla separazio-

ne della Chiesa affinché funzioni da popolo di Dio vero contro l'altro. E' questo il modello interpretativo che determina la controversia come necessaria, il fatto cioè che la Chiesa diventi, funzioni da Israele vero in sostituzione di quell'altro falso. Su questa strada si può andare molto avanti (e di fatto così si è proceduto), fino a fondare l'antisemitismo come necessario.

Il contesto dunque di At 19,9: Paolo prima si staccò. Il termine suona assai impegnativo: apostàs; in realtà il greco non ha quella forza che può apparire. Ha un significato piano, in generale. E' vero che questa è l'ultima volta che Paolo entra in una sinagoga nel racconto di Atti, ma si dirà alla fine dell'incontro con la comunità di Roma presso la quale Paolo non può andare, ma che riceve nella casa in cui è detenuto. Si parla poi dei discepoli che vengono separati: il contesto può far pensare che si tratti dei dodici di cui si è detto al versetto 5 "che non avevano mai sentito parlare del battesimo, se non quello di Giovanni" e a cui Paolo dice: "Giovanni ha battezzato col battesimo di penitenza, dicendo al popolo di credere in colui che sarebbe venuto dopo di lui, cioè in Gesù". Udite queste parole, furono battezzati nel nome del Signore Gesù. Erano in tutto circa dodici uomini". Sono solo questi i discepoli di cui si parla al versetto 9? Sono questi quelli che Paolo separa? Il contesto può far pensare così e d'altra parte è possibile che qui si delinei una separazione del tipo di quella che si è ipoteticamente configurata fra Chiesa e Israele, se si dice subito dopo che "nella scuola di un certo Tiranno per anni Paolo predicò in modo tale che tutti gli abitanti dell'Asia, Giudei e Greci, poterono ascoltare la parola del Signore" (versetti 9-10)?

Questo è decisivo: se l'annuncio, indipendentemente dal fatto che avvenga in sinagoga e indipendentemente dal fatto che Paolo abbia separato i discepoli, si rivolge e continua a rivolgersi a Giudei e Greci nello stesso tempo, allora la Chiesa non è una entità costitutivamente e necessariamente contrapposta a Israele. Gli uni e gli altri continuano insomma ad essere in tutto il libro di Atti Giudei e Greci, e non Giudei e Cristiani. Una contrapposizione Israele/Chiesa ha evidentemente senso se è concepibile come tale, ma il testo di Atti, come tutto il NT, pur potendola concepire non la accoglie continuando ad apprezzare l'unica distinzione che la Bibbia ammette e fonda, quella fra Israele e Genti, fra Ebrei e Greci.

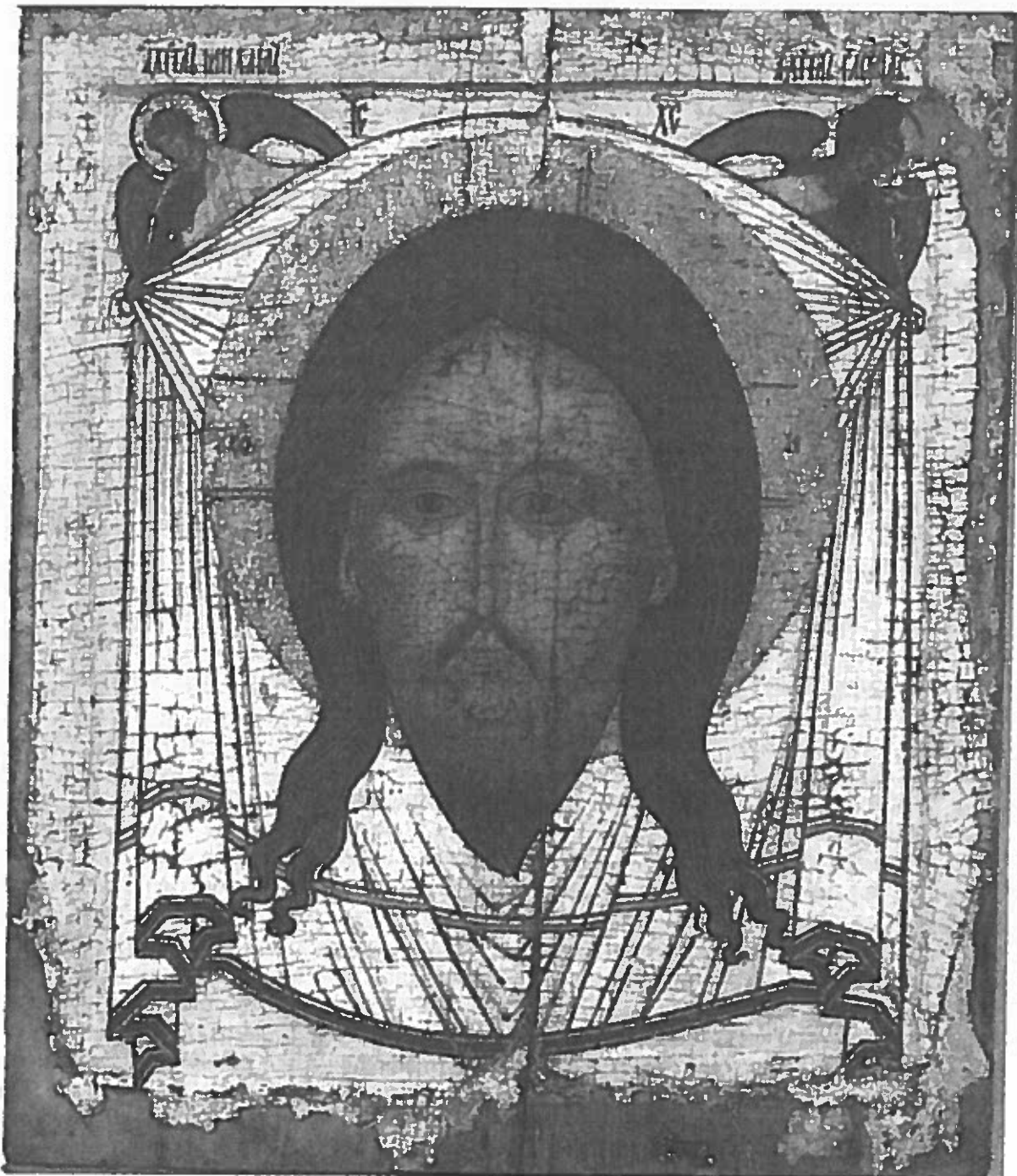
Come la risolve il NT? Semplicemente nell'annuncio che la salvezza in Cristo è rivolta ad ambedue e che la Chiesa da ambedue si costituisce. Non la risolve affermando la consistenza di una entità, la Chiesa, che si sostituisca a Israele come il polo vero della contrapposizione. E' sì chiaro che in presenza della Chiesa, mentre è in atto la predicazione apostolica, può apparire una polarizzazione fra Chiesa e Israele,



nel senso che sembrano esserci Giudei e Chiesa. C'è in Atti un testo molto interessante da questo punto di vista, e chiudo con questo perchè mostra nitidamente, credo, quanto ho cercato di dire fino ad ora. Vediamo At 14,4: "A Iconio la popolazione della città si divise, gli uni erano per i Giudei, gli altri per gli Apostoli". Ammettiamo che non si tratti tanto di una semplice divisione intraebraica, ma che si configuri la contrapposizione fra Israele e Chiesa: sembrano queste le due entità in effetti, perchè è in atto la predicazione apostolica e sembra porsi il problema con chi stare. Con Israele o con la Chiesa? Sono dunque, questi uni e questi altri, gli Ebrei e i Cristiani?

Ora il testo subito si preoccupa di riaffermare che

non così stanno le cose. Non quella è la contrapposizione. Si dice infatti che "i Giudei e i Gentili, d'accordo con i loro capi, si misero in azione per oltraggiarli e lapidarli". Si ritorna alla condizione teologica rappresentata all'inizio e sempre, quella del Cristo di fronte al quale stanno le uniche parti reali: Giudei e Gentili, essendo la Chiesa, gli Apostoli, coloro che sono in Cristo, radicalmente non parte. Per Atti qui è evidentemente decisivo che non passi la posizione di una contrapposizione fra gli Apostoli (la Chiesa) e Israele, ma che si conosca che accade alla Chiesa ciò che è accaduto al Cristo, che gli Apostoli dai Giudei e dai Gentili subiscono la persecuzione, così come la Chiesa dai Giudei e dai Gentili è costituita.





L'affermazione della ebraicità di Gesù è stata spesso caricata, in ambito cattolico, di significati impropri. In questo articolo ci viene proposta una analisi critica delle più recenti prese di posizione della chiesa, a partire dal confronto con la tradizione cristologica e con la moderna ricerca ebraica su Gesù.

L'espressione "Gesù ebreo" va intesa anzitutto in senso storico come "espressione laica relativa alla storicità dell'uomo Gesù", ma può assumere una valenza "spirituale" come invito a impegnarsi nella "sequela" come appunto Gesù.

Gesù è ebreo e lo è per sempre

La dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, a venticinque anni dalla sua proclamazione, si conferma documento storicamente decisivo e teologicamente (nonostante l'oggettiva modestia di alcuni dei suoi contenuti e l'eccesso di prudenza di alcune delle sue formulazioni) prospettiva tuttora impegnativa in relazione all'autocoscienza della chiesa e al suo rapporto con il popolo ebraico. Uno dei luoghi reticenti della dichiarazione del Vaticano II è costituito proprio dal tema dei rapporti che intercorrono tra l'uomo Gesù e l'ebraismo del suo tempo e, più in generale, al senso da attribuire all'ebraicità di Gesù. Non sorprende perciò che appunto questo tema dovesse emergere con una certa insistenza negli anni successivi. Aperta una via in tale direzione era infatti inevitabile che, prima o poi, ci si dovesse misurare direttamente con l'ebraicità di Gesù.

Uno dei frutti della svolta conciliare è stata la creazione della "Commissione per i rapporti religiosi con l'Ebraismo" (attualmente annessa al Pontificio Consiglio dell'Unità dei cristiani). Essa ha finora prodotto due documenti ufficiali, i cosiddetti *Orientamenti* (1974) e i cosiddetti *Sussidi* (1985). In quest'ultimo testo il tema dell'ebraicità di Gesù, non toccato dal concilio, emerge con grande evidenza fino a giungere a dichiarare: "Gesù è ebreo e lo è per sempre" (III,12). Affermazione ben presto assurta, anche a motivo della sua lapidarietà, ad una specie di slogan. Raramente ci si è però interrogati sulla reale portata e sulla corretta interpretazione di una simile frase. In ogni caso è comunque opportuno tra-

scriverla per esteso: "Gesù è ebreo e lo è per sempre; il suo mistero si è volutamente limitato 'alle pecore perdute della casa di Israele' (Mt 15,24). Gesù è pienamente un uomo del suo tempo e del suo ambiente ebraico palestinese del I secolo, di cui ha condiviso gioie e speranze. Ciò sottolinea, come ci è stato rivelato nella Bibbia (cfr Rm 1,3-4; Gal 4,4-5), sia la realtà dell'incarnazione che il significato stesso della storia della salvezza" (Sussidi, III,12). Anche a una prima lettura è immediatamente percepibile una graduale intensificazione dello spessore delle affermazioni in esse contenute che vanno, progressivamente, dalla descrizione di Gesù come uomo del suo tempo all'appello al massimo mistero cristiano, quello dell'incarnazione.

Dal canto suo un'edizione commentata dei *Sussidi* a cura del SIDIC (Service International de Documentation Judéo-Chrétienne, sorto nel 1965 a seguito della dichiarazione *Nostra Aetate*) si adegua completamente a questo livello di "alto profilo"; anzi estende a tal punto il ruolo dell'ebraicità di Gesù da farla interagire con la natura stessa del Risorto: "Gesù è ebreo e lo è per sempre. Fra tutte le affermazioni contenute nel testo, questa è forse la più pregnante di conseguenze... E' una tale affermazione infatti ad illuminare il fondamento della relazione unica e originale che unisce la chiesa al popolo di Israele... Per questo il testo afferma che Gesù è ebreo per sempre. Il che significa, in primo luogo, che Gesù non è un convertito. Non ha mai abiurato al proprio giudaismo, mai rinnegato in alcun modo né le proprie



origini né il proprio passato. Ma significa pure che Gesù risorto rimane ebreo. Lungi dal cancellare ciò che è stato, la resurrezione lo glorifica e lo rende eterno... Così la chiesa si trova legata, per natura e per l'eternità, all'ebreo Gesù e, per mezzo suo, a tutto il suo popolo. Da un ebreo, in cui vede realizzarsi il progetto di Dio, riceve in permanenza la sua stessa vita. E' dunque nella medesima persona del Risorto che la chiesa incontra il giudaismo". A questo punto appare pressochè scontato accorgersi che il tema dell'ebraicità di Gesù è stato caricato di un peso eccessivo, o più esattamente che sia stato trasferito in un ambito a lui non proprio.

Di fronte alla citata frase dei Sussidi qualcuno, da parte ebraica, ha osservato che è un segno già per sé piuttosto singolare che si ritenga opportuno ribadire con tanta solennità quanto da sempre si presenta con assoluta ovvietà, e cioè che Gesù fu un ebreo inserito nell'Israele del suo tempo. Dietro alla frase dei Sussidi, però, in prima istanza, non vi è un'ovvietà, bensì la consapevole vicinanza a una linea di tendenza, tanto ebraica che cristiana, che ha reagito a secolari tentativi di cancellare, o quanto meno annacquare, il dato storico relativo all'ebraicità di Gesù. Come ha affermato Clemens Thoma, l'apporto degli studiosi ebrei contemporanei della figura di Gesù può essere visto, nel complesso, come una lotta contro quelle immagini cristiane che hanno via via "degiudaizzato, estraniato, grecizzato, europeizzato, tedeschiato" la figura di Gesù, creando in tal modo equivoci nefasti sulla persona e sulla natura stessa del cristianesimo (1). Ci si può chiedere tuttavia se la recezione di questa giusta istanza trovi effettivamente la sua formulazione più adeguata nella frase: "Gesù è ebreo e lo è per sempre". In ogni caso la nostra massima ha palesemente un intento che va al di là del desiderio di accogliere i contributi provenienti dalla moderna ricerca ebraica su Gesù. Per accorgersene basta prestare attenzione al tempo verbale da essa impiegato. Cosa vuol dire quel presente "è" e quel "per sempre"? Gesù è un ebreo o fu un ebreo? Nella postfazione al suo libro su Gesù, Schalom Ben Chorin scrive che la tesi fondamentale da lui sostenuta in quel testo è che: "sotto la veste greca nei vangeli si nasconde una tradizione originaria ebraica, in quanto Gesù e i suoi discepoli erano ebrei, perfettamente e unicamente ebrei" (2). Per i nostri attuali scopi si può anche prescindere dal considerare la prima parte della frase: è sufficiente incentrarsi sulla seconda nella quale Ben Chorin, con tutta naturalezza, impiega un verbo al passato che accomuna Gesù e i suoi discepoli, in quanto tutti "erano ebrei". Del resto sarebbe mai possibile che i Sussidi avessero scritto, ad esempio, che "Pietro, Giacomo e Giovanni sono ebrei e lo sono per sempre"? E' evidente che la frase "Gesù è ebreo e lo è per sempre", in virtù di quell'è e di quel per sempre, è pensata avendo,

quanto meno sullo sfondo, la prospettiva cristiana dell'incarnazione e della resurrezione. Essa perciò non può intendersi solo come un giusto accoglimento di istanze storiche avanzate da parte ebraica (e cristiana). Vuole dire anche altro, e proprio in questo essa non si colloca più in un ambito ebraico, in quanto, anche quando riconosce l'esistenza di un profondo legame fraterno con Gesù, l'ebreo non può porsi di fronte al figlio di Giuseppe se non riconoscendolo innanzitutto come un membro del proprio popolo. L'unico verbo al presente, che un ebreo non credente in Cristo può pronunciare rispetto a Gesù, è quello stesso che può pronunciare nei confronti dell'attuale esistenza del proprio popolo. Il presente "è" è riferito sempre all'essere e al vivere del popolo ebraico. Gesù è ebreo fino a quando il popolo ebraico può rivendicare un "è" riferendolo a se stesso. Come ha scritto David Flusser, l'ebreo, verso Gesù come verso Mosè, non può reagire che ebraicamente (3).

In relazione all'ebraicità di Gesù ci si può chiedere se per tutti, ebrei e non ebrei, non sia innanzitutto quella appena indicata la via da percorrere. Una via che va dal popolo ebraico a Gesù e non viceversa. E in tal modo i cristiani, tra l'altro, sarebbero anche tutelati dal cadere in quella posizione, inficiata di dolcissimo spirituale, che predica il dovere di amare gli ebrei in quanto appartengono allo stesso popolo di Gesù. A tal proposito l'ordine appropriato è invece quello indicato, ad esempio, dalla "Dichiarazione di Logumkloster sull'antisemitismo" redatta nel 1964 dalla "Federazione luterana mondiale": "L'antisemitismo è un'alienazione dell'uomo nel suo rapporto coi propri simili. Esso ha origine nei pregiudizi umani, è un rifiuto della immagine di Dio nell'ebreo, rappresenta una forma demoniaca di rivolta contro il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. E' in ultima analisi un ripudio di Gesù, l'ebreo, ripudio che prende forma di un attacco al suo popolo. L'antisemitismo cristiano è un suicidio spirituale". Nella frase qui riportata partendo giustamente da un piano umano universalmente vincolante, si perviene dapprima a indicare la particolare immagine di Dio presente nell'ebreo in quanto custode della rivelazione biblica, per giungere infine alla denuncia della negazione dell'ebraicità di Gesù compiuta, in modo indiretto ma massimamente efficace, attraverso l'ostilità riservata al suo popolo. Rispetto all'ebraicità di Gesù, il banco di prova etico più autentico sta sempre nel modo in cui concretamente si trattano gli ebrei che si incontrano sul proprio cammino, e per far ciò non c'è proprio bisogno di appellarsi al concilio di Calcedonia e speculare sulla portata della qualifica di vere homo (veramente uomo) riferita al Verbo incarnato.

Una frase che, in virtù della sua pregnanza, si sarebbe quasi tentati di chiamare il "postulato di Ben Chorin", afferma: "La fede di Gesù ci (ebrei e cristia-



ni) unisce... ma la fede in Gesù ci divide" (3). Il postulato può non essere dei più evidenti in quanto si potrebbe (e a nostro avviso si dovrebbe) costruire un altro "sistema" che contemplasse in se stesso la possibilità dell'esistenza, accanto a "ebrei" e "cristiani", anche della figura di un ebreo credente in Cristo. Con tutto ciò il "postulato di Ben Chorin" resta pur tale da mettere in luce che è quanto meno singolare voler fondare l'elemento accomunante proprio in base all'elemento distinguente, perché questo e non altro significa voler basare sul dogma calcedonese delle due nature l'ebraicità di Gesù, o parlare della natura ebraica del Risorto. Quando si afferma che "al centro della cristologia sta la dottrina delle due nature: vere Deus e vere homo e da quest'ultima definizione si deriva appunto il farsi ebreo da parte del Figlio (4), si compiono contaminazioni che, al di là delle intenzioni, né aiutano la fede cristiana, né forniscono un autentico apporto alla comprensione della tradizione ebraica.

La consapevolezza dell'ebraicità di Gesù, se intesa in senso proprio, non può essere vista come conseguenza della ricerca storica dell'età moderna. In anni a noi più vicini tale ricerca si è sviluppata anche a causa di un'esegesi neotestamentaria fattasi, in età postbultmanniana, più fiduciosa nella possibilità di ricostruire almeno i tratti salienti del "Gesù storico". E quando da un punto di vista storico si parla di Gesù, si deve per forza dire che egli "fu" un ebreo vissuto nel I secolo dell'Era Volgare. L'ebraicità di Gesù, perciò, deve essere intesa innanzitutto come indicazione di natura storica e non come un titolo cristologico, o come conseguenza di una determinata impostazione cristologica.

L'affermazione secondo cui l'annuncio kerigmatico non può essere del tutto disgiunto dalla narrazione, cioè da una vicenda biblica fatta di eventi e di promesse, implica la coerente impossibilità di vedere il Nuovo Testamento come qualcosa che si regge esclusivamente su se stesso, esso infatti si comprende solo nell'orizzonte della precedente rivelazione biblica accolta, messa in pratica e trasmessa da Israele. L'annuncio evangelico può darsi solo "secondo le Scritture". Tutto ciò rappresenta però qualcosa di diverso dal qualificare Gesù come ebreo. Anche se in quest'ultima espressione si può avere un rimando preciso alla fede di Gesù, la quale certamente si dispiegò all'interno della tradizione biblica e giudaica, cioè del modo in cui la parola fu rivelata, accolta e messa in pratica in Israele.

Ripetiamolo, la locuzione "Gesù ebreo" non può essere caricata di peso eccessivo. Essa va intesa innanzitutto per quel che è: espressione "laica" relativa alla storicità dell'uomo Gesù. Eppure è innegabile che questa espressione è dotata di una sua potente forza attrattiva. Questo è dovuto al fatto che la vita e l'insegnamento di Gesù narrati dai vangeli sono in-

tegralmente inseriti nel multiforme ambiente giudaico del primo secolo. Ciò dischiude la prospettiva di complesse, quanto ineludibili indagini di tipo storico e, nel contempo, evidenzia la necessità di individuare tratti totalmente ebraici nella vita e nell'insegnamento di Gesù. E siccome l'una e l'altra componente, pur non essendo fondanti, costituiscono pur sempre una parte integrante della fede del credente, ecco che tutto quanto concerne Gesù ebreo può trasformarsi, indirettamente, in un invito a dare grande spazio, all'interno della vita di fede di qualsiasi credente in "Gesù Cristo nostro Signore" (sia egli "giudeo" o "greco"), al tema della sequela di Gesù, il che comporta l'imperativo (e il tentativo) di credere con e come Gesù.

"Gesù ebreo" diviene così un monito volto a conservare, contro le insidie crescenti a cui è sottoposto in questi anni, un giusto spazio alla dimensione "laica" della ricerca storica rivolta tanto in direzione degli scritti neotestamentari, quanto a quello della persona di Gesù, "laicità" da intendersi non tanto come segno di ingenua fiducia in una sedicente "neutralità scientifica", quanto come atto di fedeltà all'epoca e alla cultura entro cui si è chiamati a vivere. In secondo luogo questa espressione può tramutarsi in invito a dare ampio spazio nella vita del credente alla sequela di Gesù, all'agire e al credere come lui, dando un valore non solo storico ma anche più intimamente testimoniale alla fedeltà ebraica al Dio di Abramo, al Dio di Isacco e al Dio di Giacobbe, una fedeltà che non può essere mai disgiunta da una costante e concreta attenzione diretta verso il popolo ebraico.

I due punti appena indicati, il senso storico e l'attenzione a quanto, per mancanza di termini migliori, potremmo chiamare la spiritualità ebraica (5), possono apparire sulle prime più modesti della celebrazione di un Gesù visto come "giudeo e Dio", in realtà da essi possono nascere conseguenze di vastissima portata, ivi compresa quella che, senza nulla togliere all'assoluta centralità per la fede cristiana del farsi carne da parte della Parola (Gv 1,14), estende alla stessa componente dogmatica uno sguardo storico e un'istanza di "rigiudaizzazione linguistico/spirituale", i quali, ognuno per la sua via, avrebbero qualcosa di non effimero da dire sulla stessa formulazione cristologica calcedonese da qualcuno posta come presupposto ermeneutico della stessa proposizione "Gesù ebreo".

Quanto detto non esclude che vi possano essere altri ambiti, compreso quello liturgico, in cui si possa far memoria dell'ebraicità di Gesù. A questo proposito è con sempre rinnovato rammarico che si constata la cancellazione dal calendario liturgico della solennità dedicata alla memoria della circoncisione di Gesù (sostituita il primo gennaio da una solennità dedicata a Maria, vista come Theotokos, cioè "Madre di Dio", ovvero sia proprio con uno di quei titoli nei



cui confronti sarebbe necessario aprire il discorso storico e la prospettiva di "rigiudaizzazione" a cui si alludeva in precedenza). Per favorire una riflessione sulla ebraicità di Gesù, basterebbe il ripristino di questa festa che fa memoria della circoncisione dell'uomo Gesù, senza alcun bisogno di proiettarla in un eschaton in cui (tanto per la tradizione ebraica quanto per quella cristiana) non si darà più né "giudeo", né "greco". Il Risorto va pensato necessariamente trafitto (non si dà resurrezione senza croce), ma nulla, neppure l'amore per Israele, richiede di pensarlo "circonciso". Rispetto all'eschaton appaiono vere piuttosto le parole di Maometto in base alle quali: "Nel Giorno della Resurrezione tutti saranno radunati nudi, scalzi e incirconcisi" (6).

Note:

(1) Cfr C.Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p.119.

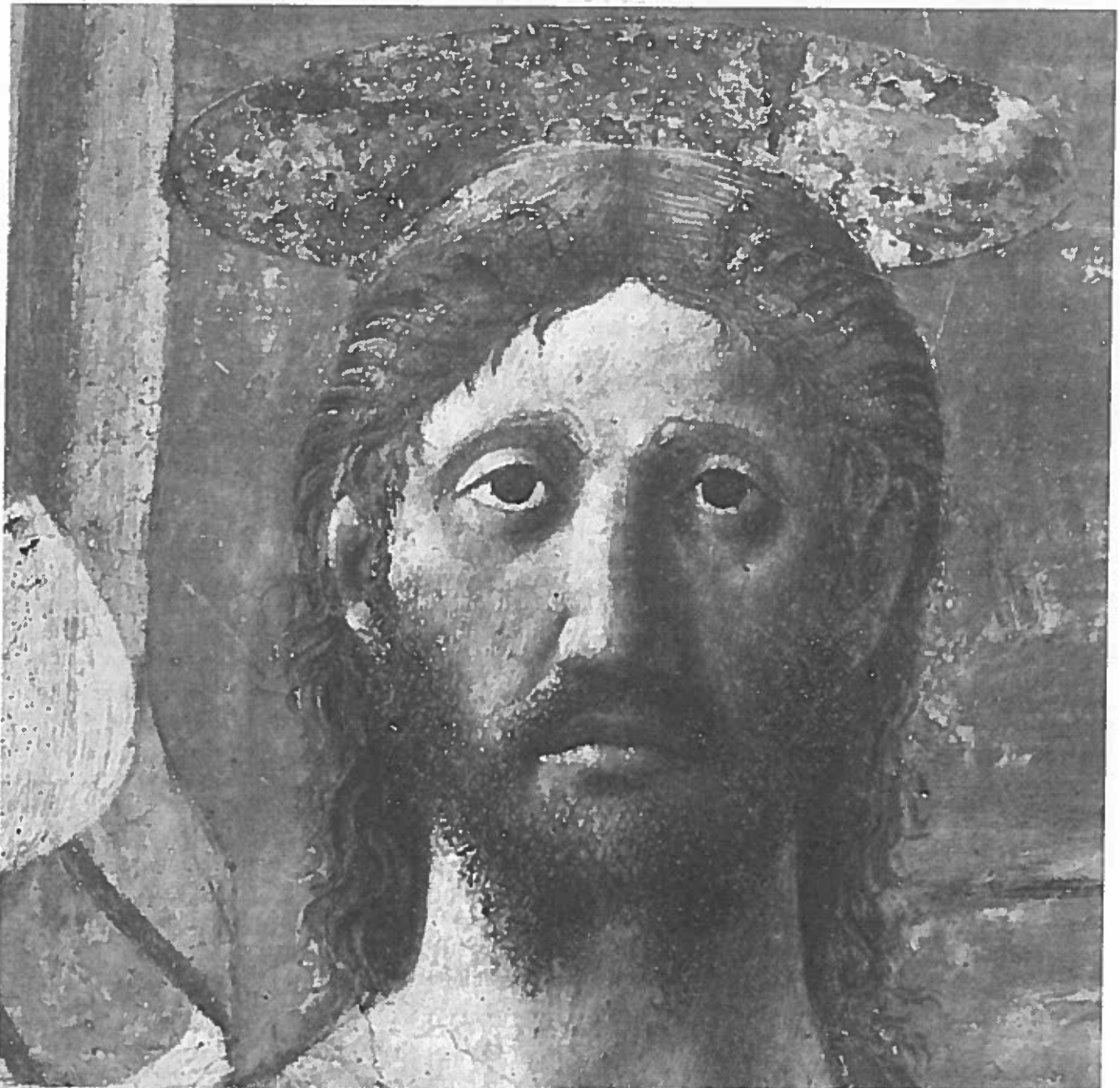
(2) Schalom Ben Chorin, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Morcelliana, Brescia 1985, p.305.

(3) Schalom Ben Chorin, op. cit., p.28.

(4) F.Mussner, *Il popolo della promessa. Per il dialogo cristiano ebraico*, Città Nuova, Roma 1982, p.83. Una posizione simile è espressa anche da B.D.Dupuy quando si chiede: "Insomma, sarebbe conferma alla fede calcedonese dire non soltanto astrattamente che egli non fu soltanto un uomo Dio ma dire anche concretamente che egli fu giudeo e Dio?", rispondendo immediatamente: "Il Vangelo - crediamo - ci impone di arrivare fino a questo. E di tirare tutte le conseguenze", B.D.Dupuy, *Che significato ha per un cristiano il fatto che Gesù fu un giudeo in CONCILIUM*, cit. p.183. Un'impostazione simile si trova anche in C.Molari, "L'ebraicità di Gesù nella vita della Chiesa", in AA.VV., *Ebrei ed ebraismo nel Nuovo Testamento*, vol.3, Edizioni Dehoniane, Roma 1990, pp.113-133.

(5) Cfr le intelligenti osservazioni espresse da L.Sestieri nella PREMESSA: "Ebraismo, un movimento spirituale" in *La spiritualità ebraica*, Edizioni Studium, Roma 1987.

(6) Al Buhari, *Deti e fatti del profeta dell'Islàm*, Utet, Torino 1982, p.615.





Il Concilio Vaticano II ha avviato una fase nuova del dialogo con l'ebraismo. Nonostante le comuni radici religiose, tale dialogo sembra tuttavia tra i più difficili, date le rispettive identità storiche e i diversi presupposti teologici sulla "salvezza" e la "redenzione". Al di là del dialogo, da parte dei cristiani resta comunque l'impegno a farsi "riconoscere" nei comportamenti concreti come veramente "provenienti da Dio".

Il problema dell'identità della Chiesa e d'Israele nel dialogo ebraico - cristiano

Come è risaputo, la Chiesa con il Concilio Vaticano II ha avviato un dialogo nuovo con il mondo contemporaneo, rivolgendosi a diversi interlocutori. Secondo il programma enunciato da Paolo VI nell'Enciclica *Ecclesiam suam* del 1964, la Chiesa cattolica ha intrapreso e sviluppato il dialogo con i cristiani delle Chiese e Comunità separate, con i seguaci delle altre religioni, con gli uomini di buona volontà, oltre che con i figli di Israele, gli ebrei.

A noi pare che di tutti i dialoghi, il più difficile sia quello ebraico/cristiano. La ragione consiste nella assoluta singolarità del rapporto della Chiesa con il popolo ebraico, giacché, come è stato autorevolmente e ripetutamente riconosciuto da parte cattolica, le due comunità "sono legate al livello della loro stessa identità". Si può dire che quando la Chiesa dialoga con Israele, è messa in gioco la sua identità. E' quindi comprensibile che il dialogo divenga estremamente delicato.

Quando si parla dell'identità di una parte coinvolta nel dialogo, ci si imbatte in qualcosa che assomiglia a un paradosso. Da un lato ciascun interlocutore del dialogo deve mantenere la propria identità per rendere possibile ed efficace il dialogo medesimo, dall'altro il dialogo, se è fruttuoso, finisce per sviluppare e in qualche modo modificare l'identità di partenza. Infatti l'identità dell'uomo, come quella di un corpo sociale, non è un dato, ma un processo dinamico; l'identità non essendo fissata una volta per tutte, deve essere costantemente rimessa in gioco attraverso i sommovimenti e le interrogazioni dell'esi-

stenza. Di quella cristiana poi, è stato detto che nessuno la dà, perchè è un compito non portato a termine, un compito da affrontare con lo Spirito Santo (cfr Pierre Buhler e Christian Duquoc, in *CONCILIUM* n.2/1988).

Il Papa Giovanni Paolo II è più volte intervenuto sui problemi del dialogo ebraico/cristiano per sottolineare la necessità che ambedue le parti preservino la loro identità perchè il riavvicinamento non vada confuso con un certo relativismo religioso, e perchè possano essere evitate le imprecisioni e le mediocrità che farebbero scadere il livello del dialogo. D'altra parte però lo sviluppo del dialogo apporta contributi che solo formalmente possono essere definiti come una messa in luce di aspetti dimenticati dell'identità originaria delle parti.

Lo stesso inizio ufficiale del dialogo ebraico/cristiano ha richiesto uno strappo di non poco conto per la parte cattolica. Infatti, mentre il Concilio Vaticano II ha inteso presentare il pensiero della Chiesa in continuità con il passato, e tutti i documenti conciliari hanno perseguito questo scopo richiamando i testi ecclesiali e papali che in precedenza avevano affrontato gli stessi temi, l'unico documento in cui l'operazione non è stata possibile, dato il suo carattere di assoluta novità, è stata la dichiarazione *NOSTRA AETATE* che al n.4 tratta dei rapporti della Chiesa con gli ebrei. Questo testo non reca alcun richiamo ad altri testi della Chiesa e dei Papi semplicemente perchè questi non esistono.

Da parte cattolica il problema dell'identità è inelu-



dibile quando la Chiesa è chiamata a comprendere il suo ruolo accanto a quello di Israele all'interno della storia della salvezza. La novità che l'esistenza stessa del dialogo indica, è che vicino alla Chiesa c'è Israele, come realtà storica e religiosa da prendere in considerazione.

Il fondamento tradizionale della fede cristiana è sempre stata la convinzione che l'Incarnazione di Dio realizzatasi in Gesù Cristo, ha una portata salvifica per tutti gli uomini, anzi per l'universo intero. Secondo l'insegnamento paolino, il mistero della volontà di Dio "consiste nell'instaurare tutte le cose in Cristo, sia le cose celesti che le terrestri" (Ef 1,10). La missione universale della Chiesa è di testimoniare che Gesù Cristo ha recato la salvezza a tutti gli uomini. L'assorbimento di Israele nel disegno missionario della Chiesa è stato sempre considerato un dato pacifico nel pensiero tradizionale cristiano, ma ora, però, esso non appare più scontato.

Per molti secoli la sopravvivenza di Israele è stata considerata come quella di un fantasma che ricorda il passato, ma non ha alcun futuro. I cristiani si sono abituati a pensare che Israele ha concluso il suo ruolo preparatorio con la venuta di Gesù Cristo; che Israele è decaduto dalla sua precedente posizione a motivo delle colpe di cui si sono macchiati gli ebrei davanti a Gesù Cristo; che infine la sua miseranda sopravvivenza storica deve servire in qualche modo ad attestare la gloria della Chiesa, il "nuovo Israele".

Il Vaticano II cambia questa prospettiva cristiana di Israele. La

Nostra Aetate riconosce che gli ebrei, in grazia dei padri, rimangono carissimi a Dio, i cui doni e le cui vocazioni sono senza pentimento; che gli ebrei non sono e, in passato non sono stati, tutti colpevoli del "deicidio"; che essi non devono essere presentati né come rigettati da Dio, né come maledetti.

A questo punto sorge il problema del significato nuovo che va riconosciuto alla presenza di Israele dopo l'Incarnazione e la Resurrezione di Gesù Cristo. Qual'è il compito di Israele nella storia della salvezza? Qual'è il rapporto dell'attuale Israele con il Cristo? Come oggi deve comportarsi la Chiesa nei confronti di Israele?

Scorrendo i documenti che testimoniano lo sviluppo del dialogo ebraico/cristiano negli ultimi venticinque anni, dalla Nostra Aetate ad oggi, si nota che il problema è affiorato lentamente nella coscienza cristiana.

Chiesa, "nuovo Israele"?

Nella Nostra Aetate del 1965 la Chiesa continua a definirsi "il nuovo Israele", usa cioè l'espressione che tradizionalmente ha significato un suo ruolo sostitutivo rispetto a quello di Israele, e ripete che ha il dovere di annunciare che il Cristo è morto affinché tutti

gli uomini conseguano la salvezza. Con il documento della Commissione della Santa Sede per i rapporti religiosi con l'ebraismo, detto Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione NOSTRA AETATE n.4 del 1974, la Chiesa fa una ammissione nuova, perchè dopo aver ricordato che "per la sua stessa natura, deve annunciare Gesù Cristo al mondo", e dopo aver raccomandato ai cristiani di recare questa testimonianza nel più rigoroso rispetto della libertà religiosa, aggiunge testualmente: "Essi (i cristiani) si sforzeranno altresì di comprendere le difficoltà che l'anima ebraica prova davanti al mistero del Verbo incarnato, data la nozione molto alta e molto pura che essa possiede della trascendenza divina". La novità consiste nel fatto che mentre tradizionalmente la difficoltà di far accogliere la testimonianza cristiana era ravvisata o nella dura cervice degli ebrei, oppure nel velo che impediva loro di vedere la verità, e cioè in impedimenti di carattere negativo, la difficoltà è ora attribuita invece ad un impedimento di carattere positivo.

Nell'ultimo documento ufficiale della Santa Sede detto Sussidi per una corretta presentazione degli ebrei e dell'ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa Cattolica del 1985, la Chiesa dà a vedere che comprende il problema, anche se si limita a scartarne una certa soluzione. Dopo aver affermato che la Chiesa è "mezzo generale di salvezza" e che è la sola nella quale si trova "tutta la pienezza dei mezzi di salvezza", il documento asserisce: "Gesù afferma che vi sarà un solo gregge e un solo pastore. Chiesa ed ebraismo non possono essere presentati dunque come due vie parallele di salvezza e la Chiesa deve testimoniare il Cristo Redentore a tutti...". Il documento però asserisce anche esplicitamente che l'Antica Alleanza "non è mai stata revocata" e che Israele "resta il popolo prescelto". Queste ammissioni, a nostro avviso, suggeriscono di non trarre come una conseguenza scontata la superiorità della via della Chiesa rispetto a quella di Israele. Bisogna inoltre tenere conto di altre affermazioni papali. In un discorso del 1982 sulla catechesi relativa agli ebrei, Giovanni Paolo II ha detto: "Per diverse vie, ma finalmente convergenti (nostra sottolineatura), noi potremo, con l'aiuto del Signore, che non ha mai cessato d'amare il suo popolo (cfr Rm 11,1), raggiungere una vera fraternità nella riconciliazione, nel rispetto e nella piena realizzazione dei disegni di Dio nella storia".

Dell'idea che nell'economia della salvezza vi siano due vie, è stato uno dei primi sostenitori un sacerdote anglicano, James Parkes. Egli ha asserito che Dio ha stipulato con i suoi figli due patti, quello del Sinai valido per la comunità di Israele, e quello del Calvario valido invece per i singoli individui che da pagani divengono, attraverso Gesù, adoratori di Dio. Questa idea, come si è detto, non è ritenuta accettabi-



le dai Sussidi, ma il problema teologico del rapporto della Chiesa con Israele rimane aperto sul tappeto. Lo ha esplicitamente riconosciuto il cardinale Carlo Maria Martini quando a Vallombrosa nel 1984, in una allocuzione rivolta ad ebrei e cristiani, ha detto che: "Forse oggi non è ancora chiaro come la missione della Chiesa e quella del popolo ebraico possano arricchirsi ed integrarsi reciprocamente senza venir meno a ciò che l'una e l'altra hanno di essenziale e di irrinunciabile. Altrimenti sarebbe forse inutile incontrarsi qui oggi. C'è tuttavia un obiettivo finale: il giorno in cui saremo un unico popolo che Dio... benedirà".

L'opinione della superiorità della Chiesa rispetto a Israele ovviamente non è accettabile per gli ebrei, che vedono anzi in essa un vero ostacolo al dialogo. Essi rivendicano la fondamentale parità delle parti nel dialogo. Per alcuni di loro, il fatto che la Chiesa non abbia sinora esplicitamente rinunciato all'idea della conversione degli ebrei alla fede cristiana, è un motivo di dubbio sulla reale disponibilità dei cristiani al dialogo. Il conversionismo cristiano è infatti considerato un'attentato all'integrità e all'identità dell'interlocutore ebreo, una spia della persistenza dell'idea di superiorità nella Chiesa. Per quanto la cosa possa stupire il cristiano, la famosa affermazione di Giovanni Paolo II nella allocuzione alla Sinagoga di Roma nel 1986, che gli ebrei sono, in un certo modo, "i fratelli maggiori dei cristiani", ha suscitato perplessità e dubbi in alcuni rabbini che sono riandati al testo di Rm 9,13, là dove è detto che "Il maggiore servirà al minore secondo che è scritto Ho amato Giacobbe ma ho odiato Esaù" (cfr Riccardo di Segni in La Rassegna Mensile di Israel n.3/1988).

Abbiamo sinora accennato al problema teologico della relazione tra la Chiesa e Israele, che coinvolge quello dell'identità della Chiesa dal punto di vista cristiano, ma è necessario osservare come va configurandosi un problema analogo, riguardante il rapporto di Israele con i cristiani, dal punto di vista ebraico.

Un dialogo difficile anche per gli ebrei

Gli ebrei insistono a negare che il dialogo con i cristiani abbia lo stesso carattere di necessità che è ravvisato dai cristiani per la Chiesa. Essi dicono infatti che mentre la Chiesa non può fare a meno di confrontarsi con Israele perchè da questo essa deriva, Israele che non deriva invece dalla Chiesa, con questa non deve necessariamente dialogare. Se Israele accetta il dialogo, lo fa per ragioni contingenti, sostanzialmente perchè l'antisemitismo cristiano va combattuto insieme ai cristiani di buona volontà. Il dialogo insomma, per la Chiesa, obbedirebbe ad una necessità teologica; per Israele, ad una ragione pratica di opportunità. Questa argomentazione è detta

dell'asimmetria delle posizioni delle due parti nel dialogo ebraico/cristiano e in realtà ad essa ricorrono con intenti non sempre identici, diversi autorevoli pensatori ebrei. L'argomentazione dell'asimmetria, secondo noi, è meno consistente di quanto pare ad alcuni suoi sostenitori, perchè non solamente la Chiesa è messa necessariamente alla prova del dialogo, ma lo è anche, se pure in modo diverso, Israele. Del problema ci siamo occupati nel Notiziario del Centro Studi Teologici Germano Pattaro, n.3-4/1989 e nel n.1/1990.

E' interessante notare che a latere di una teologia cristiana di Israele, va configurandosi, quasi simmetricamente, una particolare teologia ebraica che mira a definire Israele accanto alla Chiesa. Lo scrittore israeliano Shalom Ben Chorin che è autore del libro Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno, parla esplicitamente di un "tentativo di teologia ebraica del cristianesimo", domandandosi se nel cristianesimo vi è un intervento di Dio (cfr Concilium n.2/1988). Il professore ebreo americano Jacob J.Petuchowski sostiene che si sta andando "verso una teologia ebraica del cristianesimo" (cfr Humanitas n.2/1989) che presenta un approccio diverso e nuovo al cristianesimo da parte ebraica.

Secondo il pensiero ebraico tradizionale, la comparsa tra gli uomini di Gesù non è stata accompagnata dal cambiamento ad opera di Dio, prefigurato dalla speranza messianica ebraica. Mentre i cristiani pensano che Gesù sia venuto per salvare il mondo, gli ebrei non vedono dove si manifesti la salvezza nel mondo contemporaneo. Gli ebrei attendono ancora quella pace del regno messianico che si avrà quando "il lupo dimorerà assieme all'agnello, il leopardo si sdraierà accanto al capretto, il vitello, il leone e la pecora pascoleranno assieme e un fanciullo li guiderà" (Is 11,6); quando i popoli "trasformeranno le loro spade in vomeri e le loro lance in falci; e non brandirà più spada gente contro gente, e non si eserciteranno più oltre a fare battaglia" (Is 2,4).

Oggi alcuni ebrei riconoscono che se con il cristianesimo non è venuta la pace, con esso tuttavia si sono diffusi degli "elementi salvifici". "L'ebraismo deve prendere atto -scrive Ben Chorin- che quel movimento messianico iniziato con Gesù di Nazaret, a differenza dei circa trenta movimenti messianici da Bar Kochaba a Sabbatai Zewi, non è stato un episodio ma dura nei secoli".

Anche se non è spuntata la redenzione attesa dagli ebrei, qualcosa è avvenuto con il cristianesimo ad opera di Dio: "In tutte le generazioni cristiane vi sono stati degli uomini sul cui volto come su duttile cera, era impresso il sigillo di Cristo. Nonostante tutta la loro diversità, questi cristiani sono stati segnati dal sigillo di Cristo, da Francesco d'Assisi a Tolstoj e Kierkegaard, fino ad Albert Schweitzer, Dietrich Bonhoeffer e Maria Teresa dei nostri tempi... ". Ben



Chorin giunge a riconoscere che "impulsi religiosi procedenti dalla figura e dal messaggio di Gesù si irradiano oggi sull'ebraismo" e conclude osservando che oggi si va "ricomponendo" in unità "il popolo di Dio diviso".

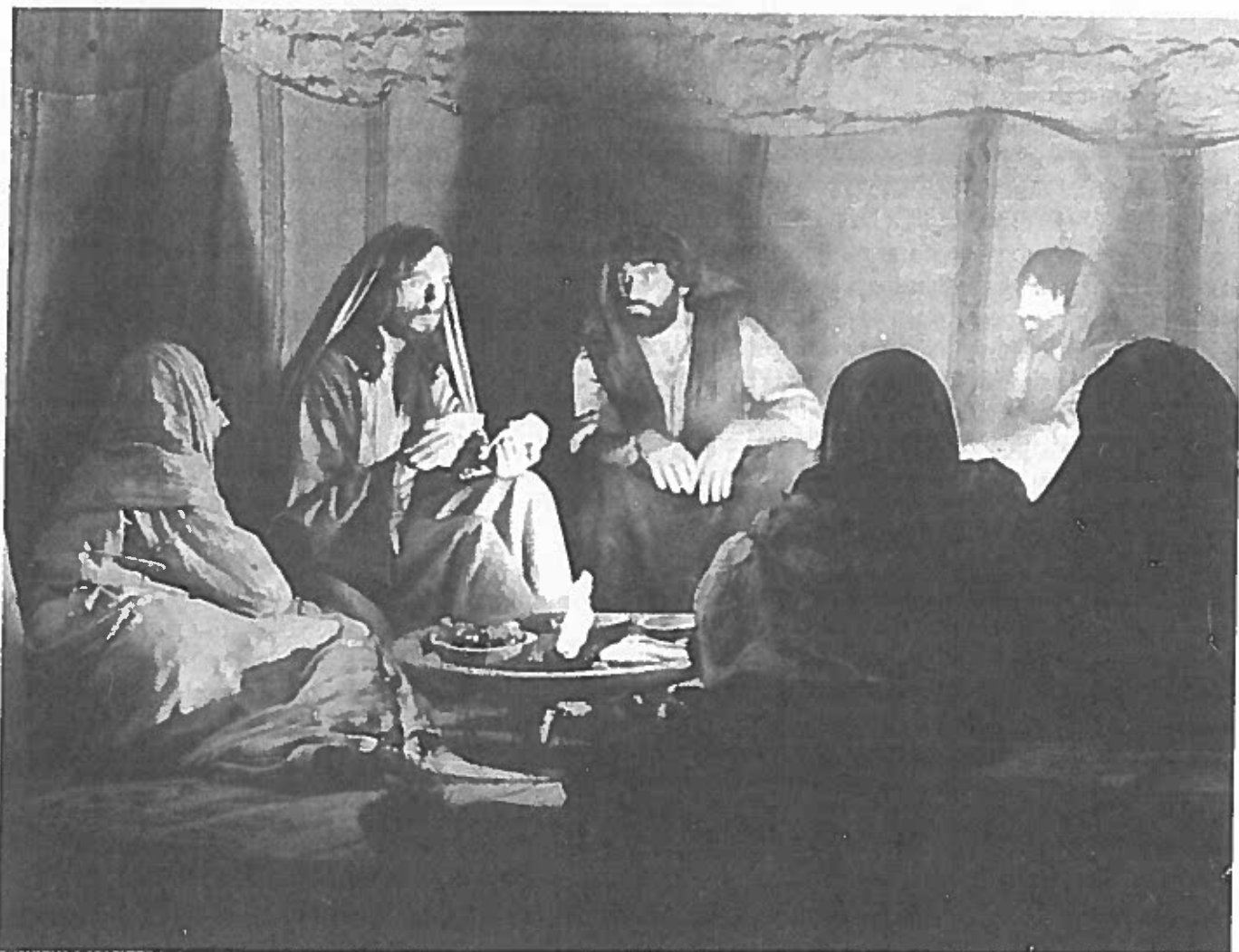
Petuchowski ritiene che il grande pensatore ebreo del nostro secolo, Franz Rosenzweig, morto nel 1929, abbia fatto fare "un grande passo avanti nello sviluppo di una teologia ebraica del cristianesimo". In una lettera ad un amico, il Rosenzweig, nel 1913, ha avuto l'idea che il Cristo giovanneo è la via al Padre per coloro che non sono presso il Padre stesso, per coloro cioè che non sono ebrei, giacché il popolo di Israele è da sempre con il Padre.

Questo riconoscimento della validità del cristianesimo accanto all'ebraismo, rappresenta una novità nel pensiero ebraico, ma il Petuchowski si domanda se sia possibile procedere ancora in avanti e si pone il problema se esistano due patti divini, uno per gli ebrei e l'altro per i cristiani, oppure se ne esista uno solo per tutti loro. "E' forse troppo presto - conclude - perchè la massa degli ebrei acconsenta a questa seconda alternativa. Tendo a credere che infine un simile assenso possa venir dato. Non credo che a quel punto sarò ancora vivo. Ma vorrei anche dire che la possibilità che venga data una risposta affermativa, allo stato attuale, dipende più dai cristiani e dalle loro relazioni con gli ebrei che dagli ebrei. Perchè... gli

ebrei credono che dai loro frutti li riconoscerete".

Petuchowski e Ben Chorin intuiscono che, pur con le dovute distinzioni, l'elezione di Israele e della Chiesa sia unica, che vi sia un solo patto di Dio con gli ebrei e con i cristiani e infine che ebrei e cristiani costituiscano il popolo di Dio. Perchè questa idea si affermi però, occorre che gli ebrei rimeditino sulla identità di Israele, parallelamente a quanto devono fare i cristiani, rimeditando appunto sull'identità della Chiesa. Per gli ebrei si tratta del poderoso problema della "redenzione", per i cristiani di quello formidabile della "salvezza".

E' interessante sottolineare che, secondo l'ottica tradizionale ebraica, ben evidenziata dal Petuchowski, il problema non è solamente teologico, giacché la sua soluzione dipende anche dal comportamento seguito dai cristiani. Dopo secoli durante i quali i cristiani hanno fatto di tutto, come ha scritto il pensatore russo Nicola Berdiaev, per nascondere il volto reale di Gesù agli ebrei, è necessario che i cristiani si rivelino come gli autentici discepoli del Gesù, oggi riscoperto autentico figlio d'Israele dagli ebrei oltre che dai cristiani. E' infatti "dai loro frutti che li riconoscerete" (Mt 7,16). E' necessario che il comportamento dei discepoli di Gesù faccia apparire i cristiani come "provenienti da Dio" agli occhi degli ebrei, attuali eredi del Rabban Gamliel della Mishnah che è poi il Gemaliele di At 5,34-39.





Riportiamo di seguito una sintesi commentata dei lavori dell'XI Colloquio ebraico/cristiano svoltosi nel 1990. Di ciascuno dei "Colloqui", iniziati nel 1980, sono disponibili gli atti presso la rivista "Quaderni di Vita Monastica".

Ebrei e cristiani: chi siamo noi? Due identità a confronto

E' il monastero di Camaldoli la sede che accoglie i Colloqui che si svolgono ogni anno in questa splendida sede montana, "isola felice" di pace, di dialogo, di amicizia, un monastero un tempo "luogo interdetto" agli ebrei!

C'è una annotazione storica di cui tener conto a questo proposito.

"Pietro il Venerabile, vissuto nel XII secolo, abate di Cluny, il più grande monastero della cristianità, nella sua opera dal titolo TRACTATUS ADVERSUS JUDEORUM INVETERATAM DURITIEM non esitava a ribadire il divieto imposto ai monaci di venire in contatto con gli ebrei, in quanto 'corruttori della fede dei monaci e radice di ogni eresia cristologica'. Inoltre l'abate definì tutto il patrimonio talmudico 'ridicole e stoltissime favole degli ebrei' (PL. 189, col. 602) da disprezzare, deridere, calpestare. Dall'insegnamento del disprezzo (così definito dallo storico Jules Isaac) verso gli ebrei, a partire dall'orrenda e assurda accusa di 'deicidio' e di 'maledizione', attraverso la teoria della 'sostituzione' da parte cristiana, si è arrivati fino alla teologia dell' esproprio e del furto nei confronti del patrimonio spirituale ebraico, la Torah: Io chiamo a testimone contro di voi lo stesso Mosè, una volta vostro, ora nostro e non più vostro. Da allora è passato quasi un millennio carico di pregiudizi e persecuzioni anche di secoli precedenti, una lunga storia del cristianesimo fatta di intolleranza, un tempo carico di dolore, di odio, di morte, che ha trovato nel nostro secolo il tragico epilogo nella SHO'A nei campi di sterminio" (brano tratto dai

"Quaderni di Vita Monastica", n.51, Camaldoli 1989, pp.140-142).

Questa dolorosa nota storica è doverosa come premessa all'XI Colloquio ebraico-cristiano del dicembre scorso, in questo monastero divenuto un "centro" degli incontri che vi si svolgono nella prima decade di dicembre, grazie alla comunità monastica di Camaldoli (un ramo dei Benedettini) insieme alle organizzazioni delle Amicizie ebraico-cristiane (AEC), al SIDIC (Service International de Documentation Judéo-Chrétienne). A questo proposito da parte delle chiese cristiane è stata riconosciuta la necessità di ripensare il loro rapporto con l'ebraismo, è stata raccomandata una reciproca conoscenza e stima, dato il particolare comune vincolo spirituale: senza ebraismo non c'è cristianesimo!

Per quanto riguarda le origini, "le radici comuni", essendo grande il patrimonio biblico comune (Antico Testamento o, meglio Primo Testamento o Scritture Ebraiche) agli ebrei e ai cristiani, questo dialogo non ha presentato problemi. Dalle comuni origini e dal primitivo giudeo-cristianesimo, poi il cammino delle due comunità è andato sempre più differenziandosi. Si può parlare di un "protoscisma" nei confronti dell'ebraismo da parte di un cristianesimo sempre più ubiquo, onnipresente, onnicomprensivo.

E' stato trattato proprio parte di questo cammino "diversificato" nel Colloquio 1990, attraverso varie relazioni, dibattiti, gruppi di studio, sia da un punto di vista di ricerca religiosa/biblica/teologica, sia da



un punto di vista di problematica storica-culturale. Si è riconosciuto a questo proposito che in Italia le conoscenze che nelle scuole e negli istituti superiori di teologia si hanno sull'ebraismo, generalmente si fermano al tempo di Gesù; tutto il resto si ignora! Da ciò sorge la necessità di un riconoscimento dell'ebraismo come realtà storica non solo del passato, non più come "reperto archeologico", ma come realtà attuale, in riferimento alla sua continua presenza e fecondità attraverso i secoli.

Ha presentato e coordinato il Colloquio, Innocenzo Gargano, monaco camaldolese, docente del Pontificio Istituto Orientale di Roma, responsabile ed animatore dell'iniziativa fin dal suo nascere; egli ha insistito sull'importanza dell'ascolto dell'altro e del lasciare ciascuno definire la propria "identità per far crollare incomprensioni, pre-giudizi e pre-comprensioni", in un dialogo necessario tra ortodossia e ortoprassi, in un dialogo "di frontiera" che richiede un cambiamento di mentalità.

Da parte cristiana ha parlato prima il teologo cattolico Carlo Molari sull'importanza di "una identità cristiana ecumenica" (soprattutto nel senso profetico). Ha riconosciuto che il dialogo interreligioso è stato intrapreso solo da poco nel clima post-conciliare col superamento di alcune affermazioni teologiche di assolutezza come la formula "fuori della chiesa non c'è salvezza" da parte della chiesa cattolica, nella quale tuttavia permangono forme di esclusivismo religioso, e col superamento di una mancata conoscenza ed applicazione di documenti conciliari importanti. Un atteggiamento di dialogo, di ascolto, di "pluralismo religioso" è necessario perchè segna la fine di tristi imposizioni, di un colonialismo culturale e religioso.

Il dono della salvezza, il dono della vita è così grande che non può essere accolto o formulato in una prospettiva sola, in un modo solo, secondo una sola cultura, secondo strutture religiose uniche. Così siamo "in cammino insieme come pellegrini della Parola" nella diversità e nella bellezza di tradizioni religiose diverse, un cammino che ci fa andare oltre, perchè "la realtà di Dio è sempre oltre le nostre parole" nella necessità di trovare "verità nello Spirito", che opera sempre nel mondo, prima e dopo Cristo.

Poi il teologo valdese Paolo Ricca ha presentato come modello di "identità cristiana" il coraggio inedito di "Valdo e Francesco, due fratelli separati da una scomunica intempestiva, frettolosa, incauta... che dura tuttora e che solo in momenti privilegiati come questo può essere negata con la forza dello Spirito". Li accomuna il loro andare nel mondo "come Cristo, con la sola Parola di Dio e il proprio corpo", il loro "ripensare il cristianesimo più come vita che come dottrina, esprimendo così un'identità cristiana "più vicina alla sensibilità religiosa ebraica, per la quale sostanzialmente religione vuol dire vita..., modo di

essere, modo di stare al mondo".

Per quanto concerne "l'elaborazione dell'identità ebraica", da vedere consolidata in alcuni periodi storici salienti come quello compreso "fra il primo e il secondo Tempio o Santuario", i relatori hanno rilevato alcuni elementi comuni, costanti e fondanti, quali la fede, la preghiera, e lo studio.

Il primo elemento consiste nell'affermazione del valore della preghiera e possibilmente della preghiera collettiva, che rappresenta l'immagine dell'ebreo come tale in quanto appartenente alla comunità ebraica; il secondo elemento, quello dello studio, è connesso strettamente con il primo come riflessione e approfondimento delle forme di culto. Il prof. Amos Luzzato, consigliere culturale dell'unione delle comunità ebraiche italiane, ha fatto notare come possa essere considerato un simbolo dell'unione tra preghiera e studio, "il formulario di preghiere ebraiche" che può risultare piuttosto pesante e voluminoso, ma che può essere guardato anche come un'antologia di cultura ebraica, in cui ci sono interi capitoli della Bibbia, della Torah, interi Salmi, alcuni brani della Mishnà e del Talmud, riguardanti la tradizione ebraica orale.

La prof. Lea Sestieri si è soffermata sul momento storico in cui le due identità, ebraica e cristiana, si separarono (anno 100 circa dell'Era Volgare), periodo storico successivo alla distruzione del secondo Tempio o Santuario, periodo di crisi e di diaspora vasta e diffusa. Dalle rovine di Gerusalemme il popolo ebraico ha dovuto cercare nella sventura, nel dolore, nella miseria, gli elementi capaci di sviluppare resistenza, sopportazione. Nell'umiliazione ha ancor più avuto coscienza della propria specificità e diversità, con la fede-fiducia che non l'ha mai abbandonato, neanche nei momenti peggiori della sua storia. Anche la dispersione è potuta diventare una forma di diffusione del monoteismo, di realizzazione della profezia di Isaia sul ruolo di Israele d'essere "luce delle genti".

La stessa distruzione del santuario e la scomparsa del "sacerdozio" potevano essere visti come una maggior affermazione di spiritualità laica più intima e quotidiana, nella santificazione della vita e nella preghiera considerata come "servizio del cuore".

Bisognava studiare e insegnare. Nel loro cammino di incoraggiamento e sostegno al popolo, i rabbini nelle lunghe discussioni talmudiche e nei racconti midrashici non trattano più del credere o non credere (la fede nel monoteismo è concetto indiscusso), ma parlano del rapporto Dio-uomo e uomo-Dio, spiegano che Dio ha scelto l'uomo fra tutte le sue creature come suo "compagno nella creazione", in quanto tutto ciò che è stato creato ha bisogno di un'opera di completamento; nell'ebraismo è essenziale il concetto della cooperazione operosa dell'uomo alla "creazione".



Un altro aspetto dell'opera dei rabbini, pur sempre con un orientamento difensivo, è stata l'elaborazione di un ritualismo puro, che aveva il compito di evitare la penetrazione di dottrine e usi stranieri, ma che poteva diventare freddo e convenzionale ritualismo comprimendo l'intima vita della "religiosità ebraica". Ciò fu notato da Buber, che riconobbe un ritorno alla religiosità ebraica solamente col "chassidismo" del secolo XVIII (movimento mistico di cui egli fu uno dei più eminenti interpreti).

Su Martin Buber è stato molto interessante l'intervento della studiosa del suo pensiero, la prof. Clara Levi Coen, che ha riaffermato la validità della filosofia del maestro, basata sul "principio dialogico". Buber, ebreo della diaspora, immerso nella grande corrente della filosofia occidentale (in particolare di quella tedesca), spirito cosmopolita, pur avendo vissuto una parte rilevante della sua vita a Gerusalemme dopo il 1938, ha sentito un dissidio profondo tra la memoria della propria singola vita e la memoria dei millenni, nella coscienza di appartenere, come ebreo, alla catena delle generazioni precedenti, alle loro pene e sofferenze (... "un costante richiamo alla tacita, antica memoria degli strati più profondi dell'anima"). "La ricerca delle radici della identità ebraica", tema specifico trattato dalla relatrice, è una ricerca che il filosofo ha perseguito durante tutta la sua vita. Per Buber l'ebraismo non è soltanto una confessione religiosa, nè è soltanto un popolo, ma è un processo spirituale che ha i suoi documenti nella storia interna del popolo ebraico e nelle opere dei grandi ebrei, e che si manifesta nella tensione per l'attuarsi di tre grandi idee e tendenze, legate fra di loro: la tendenza all'unità, l'ideale messianico e l'azione nel mondo come unica via all'attuazione del messianismo collegato sempre al profetismo. A questo proposito Buber diceva a New York, nel 1951: "Dentro l'ebraismo vi è qualcosa che ha a che fare con i bisogni spirituali del mondo presente. Si può intendere ciò solo considerando l'ebraismo nella sua interezza, nel suo totale percorso spirituale. Ma questa interezza, queste fondamentali tendenze e la loro evoluzione, sono per la maggior parte non riconosciute dagli stessi ebrei, perfino da coloro che cercano ardentemente il sentiero della verità", come, ad esempio, Henri Bergson e Simone Weil, che, secondo Buber, "respingevano l'ebraismo perchè non lo conoscevano nella sua interezza... Non è vero che Israele non abbia dedicato all'intimità spirituale il suo posto di diritto: piuttosto non si è contentato di questo. I suoi maestri contestano l'autosufficienza dell'anima. L'interna verità deve divenire vita reale, altrimenti non rimane verità. Una goccia di realizzazione messianica deve essere mescolata con ogni ora, altrimenti l'ora è priva di Dio, a dispetto di ogni pietà e devozione".

L'incontro è proseguito poi con i lavori dei gruppi

di studio, che hanno cercato di sviluppare cinque prospettive: Il comandamento dell'amore (Lev 19,18-34; Dt 6,5; Gv 13,34-35; Rom 13,10); berith: alleanza o patto?; ebrei e cristiani nel quotidiano; rapporti tra ebrei e cristiani nei mass-media oggi; grande è il Signore oltre i confini di Israele (Mal 1,5).

Alla fine dell'incontro la testimonianza della prof. Maria Vingiani, presidente nazionale del SAE (Segretariato Attività Ecumeniche), organismo laico, è stata significativa per una vita dedicata all'ecumenismo. In questi ultimi trent'anni di cammino ecumenico resta il conforto a non scoraggiarsi mai, nonostante gli ostacoli, le resistenze, le delusioni da superare, nella gioia di ricevere molto dagli "altri", nella dignità e diversità di ciascuno.

Ecumenismo è un segno per l'umanità, il segno del nostro tempo,

che significa innanzitutto convivenza, disponibilità ed accoglienza, incontro e dialogo tra realtà religiose e culturali diverse, senza esclusivismi ed integritismi, "mettendosi in discussione come singoli, come comunità, come istituzioni, arricchendosi reciprocamente, perchè siamo sempre in cammino, pellegrini nella storia... sempre in cerca di Dio". L'ecumenismo tra "cristiani divisi" non può prescindere dalla "riflessione centrale, fondamentale, radicale su Israele, un recupero nell'attingere alla fonte comune dell'ebraismo" attraverso la verifica storica, per far conoscere Israele ai cristiani e Gesù a Israele, come diceva Jules Isaac, per scoprire una identità diversa per ebrei e cristiani. Jules Isaac, straordinaria figura di ebreo francese, eminente storico, dopo l'atroce esperienza personale dei campi di sterminio (Shoà), aveva preso l'iniziativa di fondare le Amicizie Ebraiche Cristiane, aveva espresso la necessità di "una riforma dell'insegnamento cristiano nei confronti di Israele", contro dei "miti teologici" che dovevano cadere: il deicidio, la maledizione, la diaspora/dispersione per l'eternità del popolo di Israele.

L'incontro e il confronto nel cammino intrapreso tra ebrei e cristiani "di fronte" a Camaldoli, è stato bello e arricchente: lo spirito d'accoglienza e d'amicizia, le riflessioni teologiche, bibliche, storiche e culturali, insieme anche alle riflessioni sul senso della preghiera e le celebrazioni comuni (monastiche ed ebraiche del Qiddush del Shabbàt), hanno aiutato a capirsi. Lodando ed invocando il nome del Signore, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, nella preghiera ebraica ed anche, nella preghiera cristiana, il Dio di Gesù Cristo, dell'ebreo Gesù di Nazareth, si è riscoperto il senso dell'essere insieme gli uni e gli altri, in un pluralismo religioso, per un cammino "comune e diverso" verso l'Assoluto, nella comune ricerca di una Verità più grande di noi, perchè Dio è sempre "oltre", sia nella prospettiva "messianica-profetica", che in quella "escatologica"



Un dialogo che continua

Il dialogo ebraico-cristiano si arricchisce di giorno in giorno: aumentano gli interlocutori, i convegni, i seminari, soprattutto le pubblicazioni, generalmente ottime. Eppure, paradossalmente, i passi avanti sembrano quasi senza sbocco; eppure il percorso sembra dover finire, come una volta, in un vicolo cieco.

Gli ostacoli, nonostante la indubbia volontà da tutte e due le parti, rimangono gravi. L'incrocio dei livelli è ingombrante: il livello religioso si incrocia, ed è ovvio, con quello storico, molto pesante; ma si incrocia anche con quello politico ed incontra inevitabilmente lo stato di Israele con i problemi connessi (la questione palestinese, il riconoscimento da parte della Santa Sede...).

Non è facile fare il punto di un dibattito che si sposta di giorno in giorno, nel quale niente è dato per scontato (la stessa guerra del Golfo ha contribuito a spostarlo). Si può provare a indicare qualche punto più o meno acquisito e qualche altro la cui soluzione, invece, appare ancora lontana.

Acquisito appare il collegamento tra la tradizione religioso-culturale ebraica e quella cristiana, anche se la maniera di intendere tale collegamento non è univoca. Nessuno pensa più ad una spaccatura né ad una condanna: un bel passo avanti specialmente da parte dei cristiani che in questo senso, fino ad ieri, non avevano certamente la coscienza a posto. I cristiani hanno capito che il Nuovo Testamento (meglio: le scritture cristiane) non ha senso senza l'Antico (meglio: le scritture di Israele). Tutti e due, ebrei e cristiani, hanno cominciato a leggere in chiave ebraica la storia di Gesù, senza né espulsioni, né annessioni.

In questo quadro un libro recente mi sembra particolarmente significativo, Gesù l'ebreo di Riccardo Calimani (Rusconi). L'Autore, ebreo e studioso di storia e di cultura ebraica, vi mette in evidenza l'ebraicità di Gesù (vita, discorsi, frequentazioni, ecc.): un dato che avrebbe dovuto essere scontato anche per i cristiani, ma non lo è stato, purtroppo. Una rimozione che è stata, insieme, causa ed effetto di equivoci, di sopraffazioni, ma anche di persecuzioni delle quali i cristiani non possono cessare di prendere coscienza. "Gesù è ebreo, e lo è per sempre", dimostra correttamente Calimani. Lo ammettono ebrei e cristiani: un bel passo avanti.

Altra acquisizione importante è la rilevanza, comu-

nemente ammessa, di quanto la cultura moderna (nostra, occidentale, democratica: le qualifiche potrebbero continuare) sia debitrice verso la cultura ebraica. Non si tratta soltanto di una sorta di riparazione nei confronti dei pogrom e di Auschwitz: si tratta di una analisi approfondita di quello che il "moderno" significa e di quanto le sue radici siano ebraiche.

In questo senso il testo principale - arrivato in pochi mesi alla seconda edizione - è *Radici ebraiche del moderno* di Sergio Quinzio (Adelphi: lo stesso catalogo di questa casa editrice potrebbe rappresentare una conferma della tesi di Quinzio). "Le categorie bibliche ed ebraiche - scrive Quinzio - offrono il criterio di interpretazione della vicenda dell'Occidente, che altri hanno interpretato invece secondo le categorie del pensiero greco". Siamo, dunque, ben al di là del dialogo, dello scambio di cortesie, e anche delle confessioni di colpa: siamo al riconoscimento di una filiazione, di un albero genealogico per troppo tempo misconosciuto.

Nello stesso filone del libro di Quinzio vale la pena di ricordare *La tradizione ebraica e la cultura dell'Occidente*, un quaderno del Circolo La Porta di Bergamo (Juvenilia Editrice): una serie di contributi molto interessanti sulla riflessione teologico-culturale ebraica e cristiana dopo Auschwitz.

Nonostante tutto ciò, gli ostacoli permangono. Il principale nodo irrisolto, logicamente, è quello che intreccia la persona e il ruolo di Gesù con l'escatologia. Non basta affermare (ed accettare) l'ebraicità di Gesù: chi era Gesù, grande profeta come Abramo o "Figlio di Dio", "messia", "compimento della storia"? E gli "ultimi tempi" sono già compiuti con Gesù ovvero ne siamo ancora in attesa? Interrogativi ineludibili.

Su questi nodi il dialogo stenta a fare passi avanti. Non che le concessioni già fatte dall'una e dall'altra parte siano insignificanti: si tratta di chiarimenti di rilievo, come dimostrano i libri citati (se ne potrebbero citare molti altri). Il tempo intercorso, d'altronde, dalla fine delle condanne e degli insulti è ancora breve. Occorre andare avanti, evitando sia gli scoraggiamenti per i nodi irrisolti, sia le facili esaltazioni per i risultati ottenuti. Il dialogo ebraico-cristiano, comunque, anche senza pretendere di farne il punto, stimola tutti a rivedere le proprie posizioni, a quella "conversione" di cui parlano le Scritture. E non è poco.

PARTE SECONDA
ECHI DI ESODO



Femminile singolare

Aborto: due consultori della terraferma veneziana a confronto

Abbiamo incontrato Anna Stevani Bernardi (responsabile del consultorio privato UCIPEM) e l'équipe del consultorio pubblico di Marghera (Ve). Quello che ci premeva in questi incontri era soprattutto il mettere in evidenza e a confronto il taglio diverso che c'è riguardo al problema dell'aborto. Entrambe le strutture sono concordi nel rilevare i problemi che mettono in crisi oggi la maternità: la gestione da parte della donna del doppio lavoro, la sua realizzazione in campo sociale, la scarsa accettazione di una paternità responsabile, difficoltà di relazione nella vita di coppia...

In particolare il consultorio di Marghera ha questa posizione. Non c'è una categoria particolare di donne che richiede l'interruzione della maternità: si presentano infatti impiegate, operaie, ma anche casalinghe laureate e disoccupate. Maggiori richieste comunque provengono dalle donne che hanno una formazione culturale più bassa o comunque una tensione personale a rielaborare l'informazione più limitata.

Naturalmente si presentano situazioni diverse: raro è il caso che una donna arrivi al consultorio già con la richiesta di abortire, più spesso l'utente fa presente di essere in istato di gravidanza e non riesce a verbalizzare la richiesta di interruzione, anche se la maggioranza delle volte la decisione, dentro di sé, è già presa. Questo atteggiamento tende a scaricare il peso decisionale sugli operatori del consultorio i quali, viceversa, intessono un paziente e rispettoso dialogo per render consapevole e responsabile la donna della propria implicita richiesta, che alla fine verrà accolta solo se verbalizzata formalmente. E' importante invece per gli operatori che il conflitto e l'angoscia, che accompagnano la donna in questi momenti, vengano superati. E che la donna chiarisca a se stessa più profondamente come questa esperienza che sta vivendo verrà ad incidere all'interno della propria storia e del proprio vissuto. C'è quindi una tensione ad integrare questa nuova situazione in un contesto più ampio, che tenga conto del passato e del futuro della sua paziente. Anche perchè spesso, dopo l'interruzione della gravidanza, si instaura uno stato depressivo.

Per le donne che sono incerte se interrompere o meno la gravidanza, soprattutto per motivi economici, il consultorio offre tutte le possibilità reali che

sono a disposizione, dando anche l'indicazione di rivolgersi al Movimento per la Vita. Riguardo ai sussidi e alle strutture pubbliche, ci sono carenze molto evidenti, pertanto questa alternativa è normalmente scarsamente percorribile.

Quanto al consultorio UCIPEM, la risposta che ci è stata data non è del tutto chiara ed esplicativa dell'atteggiamento tenuto dagli operatori. Inoltre a noi pare contraddittoria. Per questo preferiamo trascriverla testualmente:

"Forse non si sa ancora che il compito primario di questo servizio è di accogliere in modo empatico ogni richiesta di aiuto, senza atteggiamenti di condanna o di giudizio. (La coscienza dell'uomo è un mistero sul quale solo Dio si è riservato un giudizio, e la sua libertà è sempre al primo posto sia per Cristo che per noi).

Da parte nostra c'è quindi la vocazione-dovere di dare una risposta di carità e di amore, prima di rispondere se è lecito o no l'aborto. Il nostro consultorio, decidendo di non rilasciare alcuna certificazione, è escluso dalla possibilità di avvicinare chi sta vivendo questa esperienza, ciò nonostante si presentano coppie con richiesta di abortire, in quanto credono di aver contattato un consultorio pubblico. Esse accettano anche la nostra proposta di fare un colloquio, ma constatiamo, pur facendoli riflettere, che c'è già in loro una implicita, se pur sofferta, decisione.

Abbiamo avvicinato invece coppie (poche, in verità) desiderose di riflettere sulla loro situazione conflittuale e, per alcune di esse, il colloquio è servito a far accettare definitivamente la gravidanza. Di solito la gravidanza non desiderata o non prevista, in un primo momento traumatizza la coppia. Solo successivamente matura l'accettazione e si dispone all'adattamento e al superamento dei problemi che sembravano all'inizio invalicabili".

Dal confronto tra queste due realtà emerge una diversificazione profonda tra modalità di intervento del consultorio pubblico e di quello privato, cattolico: l'uno (tenuto conto delle dichiarazioni già espresse) si basa sulla esplicazione totale della libertà e della responsabilità dell'utente che comunque viene aiutato dagli operatori a riconsiderare la propria persona e il proprio vissuto, in corretta applicazione della legge che deve prevedere molteplicità di situazioni e di richieste, e l'altro invece, basandosi su un sistema di valori comunque precostituiti, tende a indirizzare la donna ad una scelta ben precisa.

Mariella Favaretto
Lucia Scrivanti



Sulle strade dello shalom

Per non dimenticare

Giovedì 10 gennaio. Venezia, campo S. Geremia: il corteo parte lasciando dietro di sé la sua ombra, le sagome di tre persone disegnate a terra con il gesso colorato. Così immaginiamo (ma il pensiero è ancora leggero) un campo di battaglia.

Lungo la strada la gente guarda, sfugge, legge i cartelli che portiamo, annuisce. E' già sera. In piazza S. Marco si accendono le torce: tutto intorno la piazza, piccole luci. Chiarore, tepore, timore, speranza.

Sabato 12 gennaio. Il treno per la pace è partito da Treviso e arriva a Roma con 1.200 persone. Il Veneto si muove per la pace.

Ma cos'è questo fantasma che ci si profila davanti? Davvero cambierà qualcosa dopo il 15 gennaio?

L'elicottero ci segue roteando sopra le nostre teste per due lunghe ore. I giornali riprenderanno l'immagine di tutti i manifestanti distesi a terra davanti al Colosseo. Un altro campo di battaglia.

Lunedì 14 gennaio. Ancora poche ore di attesa: tutti sembrano sperare negli ultimi frenetici tentativi di evitare il conflitto ma, nello stesso tempo, tutti sono convinti che il conflitto ci sarà.

Mercoledì 16 gennaio. Ancora possiamo illuderci di non sapere come andrà a finire. Sono le sei di sera e come ogni mercoledì (da ottobre) le "donne in nero" arrivano una dopo l'altra in piazza Ferretto, a Mestre. Srotolano i loro striscioni e rimangono lì, spostandosi solo ogni tanto per non sentire troppo il freddo. Il vento è sferzante stasera; chissà cosa starà succedendo in Kuwait. Questa guerra è stata annunciata e preparata fin dal 2 agosto. Come tante altre. La differenza è che questa sembra venire anche in casa nostra. Al supermercato non c'è più zucchero, benchè la radio continui a ripetere che le barbabietole si coltivano in Italia.

Giovedì 17 gennaio. Il Kuwait non produce neppure broccoli (che a Bush non piacciono), bensì petrolio.

Alle 6.30 la radio porta la notizia dei primi bombardamenti: la guerra è cominciata. Alla fine di questa giornata, il Parlamento vota a favore della partecipazione dell'Italia a fianco delle Forze Armate Alleate a questa "operazione di polizia internazionale" per rispettare le risoluzioni dell'ONU e liberare il Kuwait dall'invasore iracheno.

Sabato 19 gennaio. I primi giorni sono carichi di tanta angoscia. L'angoscia delle madri i cui figli (in servizio di leva presso gli alpini) partono improvvi-



samente per Taranto: in una sola mattinata nella stazione ferroviaria di Mestre ne transitano sei convogli. L'angoscia dei vecchi che sulle loro spalle e nella loro memoria già portano il segno di tante guerre: "Mai più, mai più la guerra! Cinquant'anni sono passati forse per niente?" L'angoscia degli altri, di chi si chiede: e adesso? Non è uguale a prima. Ci sono cose più urgenti.

E i nostri sogni, i nostri progetti, le idee per il futuro? Dobbiamo abbandonarli? Ma se tutti noi abbandoniamo i nostri sogni, su che cosa ricostruiremo il domani, dopo?

E poi la vita ci richiama comunque alla sua quotidianità: lavorare, mangiare, dormire; il giorno, la notte, l'inverno... A star soli tutto questo soffoca. Oggi ci sono tre manifestazioni e si riscoprono tante cose: che il pacifismo non è più il movimento dei soli slogans di rottura, che stare insieme ci rafforza anche nell'animo, che possiamo riprenderci la strada e ricacciare altrove il traffico delle automobili.

Alla sera c'è la marcia silenziosa per la pace organizzata come ogni anno dalla Diocesi di Venezia. Qui vengono distribuite le "finestre di pace", manifesti con la scritta "anch'io ripudio la guerra", che richiamano l'articolo 11 della Costituzione (L'ITALIA RIPUDIA LA GUERRA) e la posizione espressa da papa Giovanni Paolo II (LA GUERRA E' UN'AVVENTURA SENZA RITORNO). E' un invito a dichiararsi, a rendere riconoscibili le finestre della propria casa.

Domenica 20 gennaio. La riunione della segreteria di "Beati i Costruttori di pace" è stata convocata per realizzare un appuntamento all'Arena di Verona, per il mese di ottobre, in preparazione ai 500 anni della conquista ("scoperta") dell'America. Oggi però l'ordine del giorno non si può limitare a questo. Si decide, raccogliendo la sollecitazione del Movimento Non-violento e dell'Associazione per la Pace di Verona, di convocare un'assemblea "Arena-Golfo" per domenica prossima. Il tema sarà quello dell'obiezione in tutte le sue forme, affrontato attraverso i suoi testimoni. Sei giorni di tempo: per trovare i relatori, perfezionare i permessi, allestire l'Arena, garantire il servizio d'ordine interno, diffondere l'iniziativa e permettere alla gente di arrivarci.

Martedì 22 gennaio. Ma che cosa sappiamo noi di questa guerra? La televisione ce la trasmette in diretta come fosse una partita di calcio. In diretta i bersagli, le bombe, gli scoppi. Sulla nostra tavola, mentre stiamo mangiando, gli obiettivi militari colpiti; gli uomini non ci sono mai, nè quelli che attaccano, nè quelli che si difendono, nè quelli morti dentro gli "obiettivi militari", nè quelli caduti con il loro aereo.

Dell'Iraq ci vengono mostrati solo fuochi nella notte e proclami di Saddam: non un ponte saltato, non una casa distrutta, non una donna irachena che pian-



ga il suo uomo. Le sole case danneggiate che vediamo sono quelle di Israele, dove ogni notte incombe il terrore di un missile a testata chimica e dove ogni giorno i palestinesi vivono nell'angoscia di una nuova strage nei territori occupati.

Qualche promessa comincia già a cadere: non sarà così breve come vi avevamo annunciato.

Giovedì 24 gennaio. E' trascorsa una settimana e qualcosa si comincia a capire, almeno sullo scenario interno, se non su quello internazionale.

Questa guerra è diventata uno spartiacque impensato: si ritrovano intellettuali "progressisti" che la giudicano dolorosa ma necessaria, e parlamentari quasi "conservatori" che non hanno condiviso la scelta dell'Italia.

Domenica 27 gennaio. Arena di Verona, 10.000 persone. Le testimonianze riguardano l'informazione (che non dev'essere militarizzata e censurata), il diritto (che non va "rivoltato come un impermeabile"), l'obiezione al servizio e alle spese militari, così come alla produzione bellica. Proposte per arrivare a costruire una vita di pace. C'è anche chi è stato a Bagdad dopo il 2 agosto, nel campo di pace e che testimonia il coraggio di uomini oltre i giochi politici.

A Verona si lancia un nuovo appuntamento: Piacenza, 17 febbraio, aeroporto di S.Damiano, rifugio dei Tornado (a 15 Km. dalla città di Piacenza e ad altrettanti dalla centrale nucleare di Caorso).

Giovedì 31 gennaio. Qualche segno ci fa capire che siamo in guerra: lo Stato è preoccupato di possibili azioni terroristiche. Così fioriscono i presidi militari in giro per le nostre città, i carri armati davanti alle fabbriche, le perquisizioni dei terzomondiali alla stazione e all'aeroporto. Le forze di Polizia piantonano anche le sedi dei partiti, domenica compresa.

Ma il più temuto "terrorismo" è quello dei pacifisti, "disfattisti" e "nemici della patria" perchè parlano di diserzione come unica risposta a questa guerra. Di certo il pacifismo non sta attraversando un bel momento: la prima battaglia da vincere, per chi ha scelto la guerra, è quella del consenso. Nessuno deve neppure pensare che si poteva fare diversamente.

Venerdì 8 febbraio. In effetti il problema è interno al pacifismo stesso. E' un movimento contro la guerra o per la pace? Con quali strumenti? Valgono ancora gli schemi della vecchia politica?

Ore 17, assemblea cittadina a Mestre. Molta gente presente, molti spunti per riflettere e per agire, ma l'aria ristagna, non si è capaci di imprimere una svolta di stile. Su una ventina di interventi, uno solo di donna.

Domenica 17 febbraio. Di nuovo a bordo di un pulman per essere presenti. Fra scambi di giornali e discorsi ci passiamo un timbretto per segnare le banconote: "Non un soldo per la guerra".

Al primo cancello dell'aeroporto militare di S.Damiano c'è un soldato di guardia, immobile.

Tutti, dai pulmans, lo salutano. Lungo la rete metallica si snoda pian piano la catena. Che strana cosa la catena umana! Sapere soltanto che in un certo momento tutti siamo per mano. Poi, a passeggiare liberamente davanti ai cancelli e agli schieramenti di Polizia.

Piantati nella neve, infilati nella rete, adagiati sopra le "volanti", moltissimi fiori. E' vero, tutto questo non impedirà i bombardamenti sull'Iraq, nè su Israele. Ma è lo stesso una forza.

Lunedì 18 febbraio. Padova: anche la sede dell'Azienda dei Telefoni di Stato (ASST) è protetta dalle misure antiterrorismo. Appena dentro dei cancelli due militari stanno in una garritta di lamiera; davanti a loro, fino quasi a coprirli, sacchi di sabbia. Scene irreali per chi non è stato intaccato nel benessere della sua vita quotidiana. In fondo la nostra condizione è questa.

Ma i morti, non gridano? Finalmente abbiamo scoperto i morti: erano 2.000 dentro un rifugio antiaereo diventato "obiettivo militare". La gente, un po' scossa, scopre che anche questa guerra fa male. Ma bisogna distruggere il potere di Saddam, eliminarlo.

Fate presto.

Domenica 24 febbraio. Ore 17: teatro Toniolo di Mestre. Davanti alla sala gremita suonano i "tamburi di pace", canzoni, poesie e teatro. Un modo diverso di manifestare. Ma com'è difficile lanciare segnali di speranza oltre l'opposizione, la rabbia, la denuncia!

Laggiù stanno combattendo la battaglia di terra e gli Alleati si sono già ripartite le commesse della ricostruzione, a ciascuno secondo il coinvolgimento e l'attivismo dimostrati.

Mercoledì 27 febbraio. Hanno detto che è finita. Finita ogni suspense intorno all'accettazione o meno dei piani di pace presentati a Saddam e a Bush, intorno alla natura delle testate degli Scud, intorno al numero delle postazioni militari realmente colpite...

Lunedì 4 marzo. Questa guerra non suscita più alcun interesse. Saddam doveva essere eliminato dalla scena politica, ed invece è ancora lì: chissà se fra qualche tempo torneremo a vendergli armi. In Iraq il massacro continua: rivolte e repressioni si susseguono, ma adesso sono "problemi interni".

Davanti all'ASST c'è ancora la postazione militare e molti di noi non se la sentono di togliere dai vetri le "finestre di pace". Non è cambiato nulla prima, durante e dopo questa guerra: è un caso che sia stata questa, non che sia guerra.

Forse potremo costruire un futuro di pace solo se abbandoniamo l'idea che il mondo e la storia possano essere ridisegnati secondo i nostri ideali. Non ci sarà mai tutto il bene da una parte e tutto il male sconfitto, ma nulla e nessuno ci impedirà di cantare, "perchè tra un anno/ o saremo tutti morti/ o un altro sorriso di bimbo/ palestinese/ allietterà i nostri

cuori" (Violetta Marconi, "E' notte in Palestina").

Gianni Fazzini
Marisa Furlan



Chiese di carta

Chiese e guerra

Anche per questa rubrica c'è stata la guerra. Pareva opportuno sospenderla perchè si rischiava di essere ripetitivi, ma la guerra del Golfo è un evento di tale portata, che anche le "chiese di carta" ne hanno risentito, eccome! Perciò il lettore non se la prenda se nella rassegna non si è tenuto conto di voci importanti come (A), (DdP) e (VT), ma non è stato possibile avere in tempo utile la raccolta dei numeri dei mesi di gennaio e febbraio di quest'anno, che sono i mesi analizzati. Malgrado questi ulteriori difetti rispetto al consueto, sono certo che l'esame di quelle tre testate non farebbe che confermare i dati di fondo che ho potuto individuare dalla lettura delle altre dodici. Bene, nessuno ha osato inneggiare alla guerra, anche se i settimanali tradizionalmente più sensibili all'ordine costituito, come ad esempio (AdP), hanno sposato appieno la tesi dell'"Hitler" da fermare. Ma di fronte alla guerra si avverte una reazione comune che mi pare efficacemente espressa dal direttore del (S), Cristofolini: preferisco collocarmi con i giovani d'oggi, che urlano la loro volontà di pace, e prendere sempre più coscientemente le distanze dai giovani di ieri che gridavano: VIVA LA GUERRA!. Ricordo un episodio della mia giovinezza. 1942. A Trento, nel centrale Corso Tre Novembre, passava un battaglione di alpini, diretti alla stazione e destinati al fronte russo (...). Dai marciapiedi la folla salutava. Qualche donna piangeva. Un gruppo di giovani studenti, tutti sbarbatelli, (...) cominciò ad urlare: VIVA LA GUERRA! (...). L'ufficiale che comandava il battaglione - era un uomo anziano - a un certo momento intimò l'alt. Si girò e fissò negli occhi i suoi uomini. Fu questione di secondi. Ruppero le fila e iniziarono a pestare di santa ragione gli sbarbatelli che inneggiavano alla guerra. Qualche decina di questi "eroi" rimase sul marciapiede (...). E gli alpini, con grande dignità, ripresero la marcia. Dalla Russia sarebbero tornati pochissimi".

Si tratta di un comune sentire cui si sono sommati sia i richiami dei Papi - "l'inutile strage" di Benedetto XV, il grido all'ONU di Paolo VI ("Mai più la guerra") e "l'avventura senza ritorno" di Giovanni Paolo II sono gli slogans più frequenti - sia

qualche brandello della recente militanza pacifista, con la più consolidata e diffusa sensibilità missionaria terzomondista. Certo anche il "NO" alla guerra è declinato secondo la fattura dei singoli settimanali (raramente porta a qualche innovazione che vada oltre a quella dello spazio e dell'apertura della prima pagina) e soprattutto secondo la "sensibilità" per la notizia: con le virgolette intendo sottolineare un rimando ad aspetti rilevanti sia della comunicazione civile, sia - e ancor più - di quella ecclesiale, dove il problema dell'opinione pubblica ecclesiale continua ad essere per lo più quello "dei pastori che debbono formare la retta opinione dei fedeli". Tuttavia anche con questi limiti la guerra ne ha combinate delle belle, perchè il "NO" alla guerra ha cozzato in modo forte con il "SI" alla guerra, "necessaria" e "legittima", espresso dai cattolici autorevoli, cioè da coloro che reggono l'ordine della società politica.

Mai come in questa occasione si è fatto spreco della parola mediazione, che appartiene al patrimonio, di certo minoritario, del cattolicesimo democratico, poco amato dai settimanali più tradizionali. Da un punto di vista quantitativo (di una quantità tuttavia frutto in larga misura dell'esistenza o meno di una attenzione effettiva all'evento guerra) gli esempi limite sono forniti dalla (Sett) e dalla (VdP). Ancora nel primo numero dell'anno 1991 il settimanale della diocesi di Rovigo ignora la crisi del Golfo: dedica due pagine di fotocronaca alla "vita della diocesi e del Polesine nel 1990", con 25 foto, di cui 13 di vescovi, suore e preti, e 2 di laici, ovviamente autorevoli. Il secondo numero pubblica nella penultima pagina, in bella evidenza, un appello urgente per la pace della "associazione dei medici contro la guerra nucleare". Solo il terzo numero apre su tutta la prima pagina con: "E' SCOPPIATO IL CONFLITTO NEL GOLFO. PERCHE' VINCA LA PACE, PREGANDO CONTINUEREMO A SPERARE. Comunità in preghiera hanno accolto l'invito del Papa e della Conferenza Episcopale Italiana". Nel numero successivo ancora pagina piena: "La riflessione e l'invito accorato del vescovo. DURANTE QUESTI GIORNI DI DOLORE E DI ANGOSCIA SIA PIU' INTENSA LA NOSTRA PREGHIERA", in cui la guerra viene ricondotta alla categoria dei "molti mali che fanno soffrire l'umanità: calamità naturali, malattie, disgrazie", per cui "è giusto chiedere al Signore di esserne liberati". Nel quinto numero la guerra scompare del tutto; la prima pagina è occupata dal resoconto della visita ad limina del vescovo al Papa, e due pagine dalla XIII giornata per la vita: "UNA SCELTA DI LIBERTA' PER L'UOMO".

Spero che questi riferimenti siano sufficienti per dare ragione della seguente affermazione: per gran parte della chiesa la condanna della guerra è stata



“rituale”: l'evento è una manifestazione del peccato contro cui ogni cristiano è “da sempre” impegnato, per cui ciò che conta è l'intensificazione delle pratiche consuete.

Di tutt'altro taglio (non tanto e non sempre nel merito, ma certo nella “forma”) il settimanale della diocesi di Treviso. Ecco in nuda successione i titoli che occupano tutta la prima pagina della (VdP). Numero 1/91: Iraq/Kuwait, il 15 gennaio scade l'ultimatum dell'ONU a Saddam Hussein. Il rischio di un conflitto si fa sempre più concreto: cresce la paura nella gente e ci si chiede che cosa si può fare. Ebbene, per scongiurare la guerra c'è qualcosa che possiamo fare anche noi... GUERRA, SPERIAMO DI NO. Numero 2/91: Crisi del Golfo, fallito il vertice di Ginevra, ma la guerra si può ancora evitare. CATENA DI PACE. Numero 3/91: PREGHIAMO PIU' FORTE. Numero 4/91: LA GUERRA, FERMIAMO-LA. Numero 5/91: DIO ASCOLTI LA NOSTRA PREGHIERA DI PACE. Numero 6/91: Guerra del Golfo. FERMIAMO LE ARMI. Numero 7/91: Dopo 45 anni, QUARESIMA DI GUERRA. Numero 8/91: Pace o guerra, tutto il mondo in attesa di decisioni “coraggiose”. COL FIATO SOSPESO.

Tra questi due estremi si collocano tutti gli altri settimanali, da cui traggo quegli spunti che mi sembrano delineare gli elementi comuni più diffusi, messi in campo contro la guerra.

PRIMO. I vescovi hanno parlato, tutti, anche se con accentuazioni ed insistenze diverse: comune l'invito alla preghiera. Il Patriarca di Venezia è tra quelli che colgono per davvero la “svolta” della guerra, con un riferimento costante ed insistente all'interno del suo ordinario esercizio episcopale, che riprende i motivi presenti nella preghiera scritta per la tradizionale marcia della pace, tenuta il 19 gennaio: “... O Crocifisso in tutti coloro che sono crocifissi (...), Tu, vittorioso sul Male che umilia l'uomo e amato in tutti coloro che noi amiamo e accogliamo e con cui solidarizziamo: condividendo gioie e dolori, promuovendo libertà e giustizia, fà di noi degli instancabili operatori di pace, forti e miti, coraggiosi e disarmati come eri Tu. Donaci fede per credere che la pace è possibile, vigore ed operosità per costruirla mediante la solidarietà e la condivisione nei rapporti e nelle azioni quotidiane, nell'impegno sociale e politico, nella denuncia dell'ingiustizia, nel rifiuto della violenza, del razzismo e di ogni tipo di emarginazione. Donaci lucidità per vedere e realismo per ammettere che senza autolimitazione nell'uso dei beni, i poveri diventeranno sempre più poveri (...). Donaci intelligenza operosa e amore per salvaguardare il creato dalla follia della distruzione consumista (...).”

Quasi da contrappunto a questa preghiera scritta per far sgorgare dal cuore dei credenti altre preghiere, c'è il tempestivo, ma rituale, invito del vescovo di Vicenza: “Questa è l'ultima domenica di un tempo

sicuramente consacrato alla pace (...); i sacerdoti celebranti leggano (...) questo comunicato e il messaggio del Papa (...), quindi esortino l'assemblea liturgica ad osservare qualche minuto di silenzio orante, senza aggiungere altro (...)”.

SECONDO. In molte diocesi c'è qualche presa di posizione di organismi collegiali, anche di un consiglio presbiterale (quello pastorale di Pordenone riesce a lanciare un “appello” volto alla denuncia e a “creare una mentalità di pace, dentro ad una umanità fatta famiglia”), ma soprattutto delle commissioni diocesane “giustizia e pace”, con un taglio che è compiutamente espresso dal documento prodotto dalla commissione della diocesi di Verona: “Non è possibile rimanere indifferenti o dire soltanto che la guerra è inevitabile”, e ancora: “Occorre avere il coraggio di affrontare e di risolvere i conflitti nella loro dimensione globale, nello spirito della riconciliazione, cioè dello <shalom> biblico, garantendo anche all'avversario vita piena e abbondante su ogni piano, compreso quello materiale”. Il dibattito comunque in tutti i settimanali si ravviva in ragione delle prese di posizione di movimenti ed associazioni, spesso pubblicati in modo notarile.

TERZO. In alcuni settimanali c'è uno sforzo per fare diventare fatto informativo la trama di rapporti realizzata nell'ambito missionario, in modo che sulla guerra emerga la sensibilità dei mondi “altri”, delle comunità cristiane in terra di missione. E in modo analogo, a Treviso e a Belluno, dove sono ritornati lavoratori rimasti ostaggio di Saddam, si dà notizia di incontri non solo di preghiera, ma di riflessione e conoscenza, assieme agli “ex-ostaggi”.

QUARTO. Qualche settimanale sente la necessità di ricorrere ai “punti fermi”, affidati alla penna del teologo che conforta ed esorta i lettori nella scoperta del pensiero di pace della tradizione cattolica, soprattutto recente, sorvolando con disinvoltura sui comportamenti pratici e teorici a favore della guerra. Che i lettori poi non siano tutti contro la guerra e contro questa guerra, appare evidente da qualche lettera, da una lettera “circolare” (visto che è pubblicata in almeno tre settimanali) di un cappellano militare che lamenta che non si preghi per i soldati al fronte “che non sono peggiori degli altri coetanei che frequentano la scuola o sono nei posti di lavoro”. Ma c'è soprattutto un blocco culturale e politico niente affatto risolto, che emerge con sommessima prepotenza, ed è quello dei cattolici che in massa, in parlamento, hanno votato a favore della partecipazione dell'Italia alla guerra. In quasi ogni settimanale c'è l'intervento di un parlamentare democristiano che, fra contorcimenti e sofferenze, argomenta l'inevitabile giustizia del suo voto per l'intervento armato. Solo nel caso di (GV) è pubblicato, a fianco, l'intervento contrario di un altro parlamentare egualmente cattolico e non democristiano, mentre la



(VI), per eccesso di documentazione e zelo, pubblica anche l'intervento con cui una parlamentare verde ligure motiva la sua clamorosa adesione interventista, sicchè tutti i settimanali sono costretti a scoprire il pluralismo, colto - a parte quei settimanali che talvolta fanno parlare la gente, come (GV) e (VC) - al livello più basso, quasi non fosse la premessa per una comune ricerca ecclesiale. "Non ci si può nascondere - scrive il direttore della (SC) - che anche tra i cattolici convivono sensibilità diverse: il desiderio di molti sarebbe di salvare capra e cavoli; ma si dà il caso, per restare nell'immagine, che la capra è testarda e i cavoli sono indigesti". Se dal piatto riconoscimento del pluralismo, ultimo espediente per lasciare ciascuno nella diabolica condizione di essere "tranquillo con il giusto grado di inquietudine", non si svilupperà una comune ricerca di pensieri, parole ed opere di pace, dentro ogni comunità cristiana (in una prospettiva che conduca anche a nuove e diverse scelte politiche), il "NO" a questa guerra delle "chiese di carta" resterà un episodio consolatorio ed emotivo, e non il segno di chi prega per saper accogliere il dono della pace, segno del Regno.

Giovanni Benzoni



L'arte come ricerca

La musica nella "Recherche" di Proust

1. La lotta con l'angelo.

Parlare di creazione artistica, di rivelazione e di redenzione in Proust significa tenere ben presenti anche gli altri pezzi del mosaico che contribuiscono a restituirci l'immagine decisiva della sua opera: il tema del Tempo, le osservazioni sullo stile, la funzione della memoria, la prospettiva di salvezza che ci viene rivelata. Seguirlo quando tratta di questi temi comporta forzatamente inseguire anche le tracce della musica: in tutte queste tematiche, da lui così profondamente scandagliate e sviluppate, ad essa egli si richiama con forza, dando alla sua riflessione potente espressione. E' certamente molto interessante conoscere quali erano i musicisti che Proust amava o quelli che non amava, quali erano le musiche che conosceva e quale era il suo giudizio in merito, il ruolo sociale che viene attribuito alla musica nel suo romanzo e altro ancora. Ma ciò che importa davve-

ro, ciò che veramente è fondamentale per la comprensione della sua opera e della sua stessa vita, è coglierne, ancora, l'aspetto metafisico, la funzione che essa assume come motivo privilegiato del suo lavoro di scrittore e di artista.

Il campo aperto ad un musicista, Proust lo sapeva bene, non è una miserabile tastiera di sette note, ma una tastiera incommensurabile, molto più ricca e varia, e che ci apre l'accesso ad un altro universo. La musica, più di ogni altra arte, più di ogni altra cosa, gli apriva le porte per la contemplazione di quelle zone sconosciute, ineffabili ed invisibili, delle quali tuttavia fin dalla sua prima giovinezza egli aveva avvertito l'esistenza. L'essenza della musica consisteva per lui nella sua capacità di risvegliare quel fondo misterioso ed inesprimibile, al quale nè la letteratura, nè la pittura o la scultura, e nemmeno la scienza possono darci l'accesso. Fondo misterioso che può chiamarsi perciò "religioso" (1). Le gioie incomparabili che la musica gli aveva dato nell'arco di tutta la sua vita erano connesse ad altrettanto incomparabili certezze che costituivano per lui la prova "che esiste qualcos'altro, oltre il nulla, in cui le generazioni affondano una dopo l'altra (...)"(2).

E parlando così egli parla il linguaggio di chi dalla notte allo spuntare dell'aurora, pur ferito e vinto, ma ugualmente vittorioso, si è battuto con il proprio Dio, di chi ha lottato con Lui, per poterlo vedere in faccia, contro ogni comoda certezza (3).

2. Lo scriba del Tempo.

"E' inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente, futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono: presente del passato, presente del presente, presente del futuro. Queste tre specie di tempo esistono in qualche modo nell'animo e non vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione, il presente del futuro l'attesa" (S. Agostino, Le Confessioni).

Si tratterà per Proust, una volta presa coscienza della sua vocazione di scrittore, dopo tante incertezze e scoraggiamenti, di dare forma e consistenza a un complesso enorme di dati, pensieri, impressioni, per realizzare non una collezione di ricordi o di squisite sensazioni ma, ben più profondamente, di trovare le "grandi leggi" per ricercare la Verità e costruire così il suo libro come un'opera dogmatica e come una cattedrale (4). Libro nato, quindi, non tanto o non solo dall'incanto del mondo dell'infanzia (mondo che sembra essere stato quasi l'unica o la principale preoccupazione di alcuni primi distratti lettori della sua opera) ma, soprattutto, libro nato dalla sofferenza e dal dolore. Il tempo cronologicamente misurabile poco o nulla interessa a Proust: non è un tempo rigidamente concepito, irreversibile o matematico, ma un tempo psicologicamente inte-



so, è il tempo dell'anima, tempo intemporale eternamente presente e che, come la musica, pur manifestandosi nel mondo fisico, viene sottratto al suo divenire, per esprimersi in una durata autonoma. Come lo spazio il tempo è, in Proust, una dimensione relativa, non assoluta o misurabile. Ciò che gli interessa veramente è la platonica "immagine mobile dell'Eterno", del Tempo eternamente attuale, del Tempo di cui la musica appare come simbolo, poichè conduce ad una più elevata realtà spirituale. Così il Tempo, questo "mostro a due teste", non dà soltanto la "dannazione", ma anche la "salvezza": muore la Morte, poichè è morto il Tempo (5).

3. Il telescopio di Proust.

"Esplorò la sua anima con un telescopio. E tutto quanto vi appariva irregolare egli vide e dimostrò essere splendore di costellazioni. E aggiunse mondi nuovi e mondi nascosti alla coscienza" (Samuel Taylor Coleridge, *Notebooks*). (Il riferimento di Coleridge, essendosi la sua vita svolta tra il 1772 e il 1834, non è ovviamente riferito a Proust. Ma esprime molto adeguatamente l'essenza del suo metodo di osservazione, secondo il suggerimento dello stesso scrittore francese).

Si trattava per Proust di interpretare le sensazioni (la vista dei campanili di Martinville, o delle reminiscenze come quella dei pavimenti irregolari sui quali aveva inciampato o della famosa "petite madeleine") come segni di altrettante leggi e idee. L'opera dello scrittore, dice Proust, non è che una sorta di strumento ottico che egli offre al lettore perchè possa discernere ciò che, se non vi fosse stato questo libro, egli non sarebbe forse riuscito a vedere in se stesso. E la prova della verità del libro (e viceversa) è che il lettore vi si riconosce. I lettori non saranno che lettori di se stessi, essendo tale libro una sorta di lenti di ingrandimento grazie al quale lo scrittore potrà fornire un mezzo, potrà orientarli a leggere in se stessi. La forma del libro da scrivere, presentita altre volte nella chiesa di Combray durante la giovinezza, è la forma del Tempo, forma che ci rimane abitualmente invisibile. Ciò che lo scrittore deve attuare ora è la delucidazione della verità, quella verità che ognuno di noi suppone.

La musica lo spinge ad interrogarsi sulla necessità di rivelare la verità aprendolo alle domande sulla Realtà e l'Eternità dell'anima; la musica contiene qualcosa di più vero di tutti i libri conosciuti.

E' sorprendente quanto frequentemente il linguaggio di Proust sia vicino a quello mistico e religioso: la stessa "Recherche" potrebbe essere considerata una grandiosa metafora dei temi della tradizione ebraico-cristiana: l'infanzia vista come Paradiso perduto; l'esperienza negativa del trascorrere del Tempo, dell'impossibilità dell'amore e dell'amicizia

(la Caduta); la scena del Bacio della madre che potrebbe alludere al Peccato originale; la Salvezza possibile, promessa attraverso le esperienze estatiche presagite in vari momenti (i biancospini di Tansonville, i campanili di Martinville, gli alberi di Hudimesnil); i Profeti (lo scrittore Bergotte, il pittore Elstir, il musicista Vinteuil); la contemplazione fuggevole dell'Eternità nell'estasi finale della Reminiscenza; l'opera da realizzare (il romanzo che viene presagito già nella giovinezza, la "Recherche" appunto); la Vocazione del Narratore (dello stesso Proust, quindi) che assumerà la valenza di Messaggio e di Rivelazione.

A la recherche du temps perdu si configura quindi sempre più chiaramente come un testo incommensurabile. Come la Bibbia, secondo l'espressione di Gregorio Magno, essa consente una "interpretazione infinita", cresce con "chi legge" (6). E il suo autore (il recluso di rue Hamelin che aveva deciso di trasformare i suoi giorni in notti e le sue notti in giorni, dormendo di giorno e scrivendo di notte, vivendo un Tempo rovesciato) ci appare sempre più, oltre che un grande scrittore, un grande cercatore di Verità. In questa sua ricerca egli ha percorso tutte le strade possibili: la critica letteraria, l'estetica, la filosofia, la critica d'arte, l'indagine della natura e della storia, la storia della musica, la riflessione religiosa.

Non ci sono chiavi per la "Recherche", ha affermato una volta lo stesso Proust, o meglio ci sono molte chiavi. Si potrebbe anche dire, con la metafora di un dotto "ebreo" raccontata da Origene, che "A la recherche du temps perdu" (come le Sacre Scritture) assomiglia ad "una grande casa con molte, moltissime stanze, e davanti a ogni stanza c'è una chiave - ma non è quella giusta. Le chiavi giuste che aprano le porte è il compito grande e difficile insieme" (7).

In questo difficile compito che spetta al lavoro ermeneutico del suo romanzo epocale, la musica costituisce una chiave preziosa per aiutarci ad aprire ogni stanza della sua grande casa. Poichè, che si tratti di parlarci della memoria o dell'oblio, della intelligenza o della stupidità degli uomini; di produrre una metafora o di riflettere sulla letteratura, l'architettura o sulla pittura; che Proust disserti e ci porti lontano verso i grandi temi della Verità, del Tempo o dell'Eternità, la musica lo aiuta e gli serve più di ogni altro mezzo a spalancare una porta sull'INEFFABILE, sull'INESPRIMIBILE, sull'IGNOTO: Telos infinito al quale l'uomo tende, promessa di salvezza che chiama anche noi, che a noi pure è concessa e che pure ci appartiene.

Note:

Questo articolo costituisce la riduzione di uno studio più ampio che apparirà come ultimo capitolo del volume: La Musica e le forme. Saggi storia ed estetica musicale.



(1) Di riferimento alla musica e ai musicisti sono disseminate le sterminate pagine della Correspondence de Marcel Proust, texte établi, présenté et annoté par Philip Kolb, Paris, Plon, 16 voll. dal 1976 al 1990.

(2) Secondo la definizione dello stesso Proust, in una lettera inviata nel 1985 a Suzette Lemaire, ora in Correspondence, cit., t.I, pp.386-387.

(3) Queste parole di Proust furono udite da Jaques Benoist-Méchin nella primavera del 1922, poco prima della sua morte. Sono riportate da G.Scaraffia in Marcel Proust. Alla ricerca di Swann, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1986, p.223.

(4) Chiaro richiamo all'episodio biblico della lotta di Giacobbe con Dio (Es 22,32).

(5) Cfr. Correspondence, cit., t.XIII, pp.98-101. Questa

lettera è importantissima per la comprensione della "Recherche".

(6) L'espressione è in Beckett, Proust, Milano, Sugarco, 1978, p.25.

(7) P.C.Bori, L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni, Bologna, Il Mulino, 1987, p.7.

(8) La metafora è citata da G.Scholem in La Kabbalah e il suo simbolismo, Torino, Einaudi, 1980, p.17.

Stefano Toffolo

L'Eco di Esodo



Questo spazio è dedicato alla ripresa (appunto "l'eco") dei temi del numero precedente, o dei numeri precedenti, sotto forma di intervento integrativo o di lettura critica.

I due interventi che riportiamo si riferiscono alla monografia "del peccato" (n. 3/90).

1. Dal frutto proibito alla nevrosi

Nelle pagine del Vecchio Testamento il rapporto tra il Creatore e l'Uomo rimane armonioso per il breve spazio compreso tra la comparsa di Adamo e il momento in cui questi e la sua compagna compiono il primo peccato: nutrirsi del frutto della conoscenza del bene e del male. Durante questo periodo di felice convivenza, Dio fa svolgere ad Adamo un compito che evidentemente ritiene gli sia proprio: dare un nome alle altre creature, attuare quindi, attraverso la sua capacità di conoscenza, "l'organizzazione" di ciò che Egli ha creato. Si può ipotizzare quindi che il creato, in quanto immerso nella temporalità, sia di pertinenza della coscienza dell'Uomo, quanto l'eternità dell'onniscienza di Dio. Adamo quindi potrebbe vivere in armonia con il Principio Creatore, se non superasse il limite che Egli gli ha imposto: la coscienza di ciò che non è terreno, concreto, ovvero l'antinomia di base, la coppia di opposti etici, il bene e il male, gli è proibita.

Non mi soffermerò a discutere se veramente la pri-

ma coppia umana ha materialmente assaporato quel frutto o se tale vicenda coglie metaforicamente il passaggio evolutivo della specie umana alla coscienza astratta e quindi all'etica. E' semmai importante sottolineare che il peccato originale consiste proprio nell'acquisire la capacità di distinguere tra ciò che è gradito a Dio e ciò che, contrastandone la volontà, costituisce il Male. E' peccatore solo chi ha coscienza e volontà di attuare ciò che è proibito, il Male. Quindi la capacità di peccare è conseguenza proprio del primo peccato.

Considerando la prospettiva psicologica di tutto questo, ci colpisce quanto la colpa che grava sull'Uomo, questa macchia "originale" di cui ci si deve purificare già alla nascita, si lega all'aver colto aspetti della realtà prima esclusi, all'aver fatto irruzione nel mondo astratto di cui la ragione umana non può che cogliere delle dualità ed innanzitutto quella etica. Prima della coscienza etica probabilmente non c'è che l'"anàanke", principio unico che rappresenta l'accadere necessario degli avvenimenti, in una psiche priva di libero arbitrio. E' da questo che deriva il peccato, o anche solo il dubbio di aver peccato: scegliendo ci si espone al giudizio, interiore prima che divino, e quindi al senso di colpa.

Nell'ottica junghiana la nevrosi, il malessere esistenziale, è il passaggio necessario che l'Io deve affrontare nel momento in cui, sorto dalla complessità indistinta dell'inconscio, dalle forze arcaiche senza nome che agitano le sue profondità, dopo aver colto la concretezza del mondo e averla organizzata in quella che definiamo "coscienza", si rivolge naturalmente verso il frutto proibito dell'astrazione, e di questa non può che cogliere, per sua stessa natura, gli aspetti duali, le coppie di opposti con cui rappresentiamo in immagini ciò che concretamente non è



conoscibile. Queste antinomie apparentemente non possono che fronteggiarsi, disporsi secondo i principi etici individuali e in base a questi essere scelti o scartati.

L'Io, nel momento in cui crede di poter distinguere tra bene e male, tra modalità giuste e sbagliate dell'esistere, tra immagini portatrici di luce e di ombra, compie di fatto una selezione e rinuncia liberamente a parte delle sue risorse originarie, diventa unilaterale. L'Uomo che crede di poter impunemente attingere ai frutti di una conoscenza per cui non è pronto, è gravato dal rischio di scegliere la strada sbagliata e di peccare.

L'Io che pensa di poter discernere con i mezzi limitati della razionalità tra parti buone e cattive di ciò che è al di fuori della sua possibilità di conoscenza, l'inconscio, e compie una scelta, rinuncia di fatto alla completezza e acquisisce quel senso di malessere che sembra legato indissolubilmente al fatto di essere Uomini: la nevrosi. Che per liberarsi almeno in parte da questa colpa ci voglia un superamento dell'orgoglio dell'Io e la ricerca di una nuova armonia attraverso un rispettoso avvicinamento all'inconoscibile, al profondo, è un fatto noto a chiunque sia attento alle necessità della psiche, dell'anima.

Carlo Melodia
psichiatra



2. Del peccato: una lettura stimolante

Il numero 3/90 di Esodo interamente dedicato al peccato, intende sviluppare un dibattito attorno ad un tema che molto spesso è evocativo di repressioni proprie di una Chiesa inquisitrice. Qui il peccato rivive di una dimensione teologico-filosofica, che vuole renderlo strumento atto a giungere dopo travaglio alla purezza.

Il peccato è considerato, si pensi all'articolo di M. Donà, come un passaggio inevitabile. Al di là della discutibile esegesi dantesca posta alla fine del suo articolo (su cui tornerò in seguito), mi pare che Donà colga un elemento essenziale. Il peccato è momento di allontanamento da Dio, è esperienza di "negativo" che segna un movimento circolare di ritorno a Dio. La vita di uno dei maggiori santi italiani, S. Francesco, comincia, spiritualmente parlando, proprio con una conversione, che è conversione dal peccato; ed ancora in ambito strettamente letterario

si pensi alla conversione dell'Innominato manzoniano.

Sollecitanti anche le posizioni di G. Carrari e M. Perroni. Il primo vede il peccato come "fallimento" o meglio come via al fallimento nell'allontanarsi da Dio. Questa mi sembra una idea da porre in stretta connessione con la posizione di M. Perroni che, recuperando Danielou, parla di "disperazione sulla possibilità di una comunicazione", ed ancora di peccato come "credere solo a se stessi", dando origine ad una personale idolatria che porta appunto al fallimento. Ancora il peccato viene definito una "nostalgia dell'Essere che approda solo nell'illusione di un bene fasullo".

Ma la posizione più interessante è senz'altro quella di F. Mosconi, lì dove si sostiene che il concetto di peccato non può prescindere dalla "volontarietà e dalla responsabilità". Infatti solo la consapevolezza di operare nel "male" determina il peccato; una dimensione di amoralità non può contemplare l'azione peccaminosa. Il libero arbitrio, tuttavia, sottolinea la consapevolezza dei confini tra bene e male. Tali confini, però, sono spesso per convenzione sociale piuttosto labili, cosicché, per ragioni storiche, comportamenti ritenuti peccaminosi in alcune epoche sono tollerati in altre. Si pensi, ad esempio, al secolo IX quando, se da un lato alcuni comportamenti sessuali erano fortemente condannati, d'altro canto l'assassinio in battaglia degli infedeli non era considerato peccaminoso, soprattutto se a questo seguiva l'imposizione battesimale.

Riprendendo l'intervento di M. Donà, ritengo di non poter condividere l'interpretazione di un Ulisse dantesco che compie il folle volo in direzione dell'infinito. Una prima attenzione è da porre al significato di folle, che è appunto "temerario". Un comportamento folle perciò è tale da incorrere in una punizione divina. Lo stesso Dante teme al principio del suo viaggio che il suo andare nel mondo dei morti sia folle (Inf. II, v. 35), cioè non uniforme alla divina voglia. Ulisse poi è un navigatore. Il mare è proprio il simbolo del peccato: chi naviga vive nel peccato. Tuttavia quella di Ulisse e dei suoi è una dimensione peccaminosa particolare. La chiave di volta sta tutta in quella orazione picciola proferita da Ulisse al passaggio delle Colonne d'Ercole:

Considerate la vostra semenza,
fatti non foste a viver come bruti
ma per seguir virtute e conoscenza.
(Inf. XXVI, vv. 118-120)

Il desiderio di sapere, di conoscere; l'intima voglia di fare scienza, è considerato nell'occidente medioevale un allontanarsi dalle vie indicate da Dio. La novitas è sempre sospetta di eresia; e lo scienziato un eretico. Il folle volo di Ulisse non è un salto verso l'infinito, ma piuttosto il contrario. Conoscere è fare chiarezza, delimitare i confini, rendere finito ciò che



in apparenza sembrava non aver fine. In una dimensione culturale che ha un unico orizzonte, quello teologico, il folle volo di Ulisse è il più pericoloso dei peccati. Il termine sapiens non è sempre da considerarsi positivamente nel medioevo. Esiste la vera sapienza e la sapienza vana. Quella vera è senz'altro di marca salomonica e comunque veterotestamentaria,

essendo questo il testo biblico più frequentato dai Padri della Chiesa. In conclusione quindi l'empietà di Ulisse sta proprio nel tentativo di rendere finito, attraverso la conoscenza, l'infinito ultraumano.

Marco Zamarchi

Libri e riviste



Segnalazioni e recensioni

1. AYAKO SONO,

LE MANI SPORCHE DI DIO, Spirali/Vel Edizioni.

Che il figlio, come si dice nel Vangelo, venga a portare la spada e nessuna pacificazione, che la pace secondo il figlio non sia il contrario della guerra, è quanto si può leggere nel romanzo di Ayako Sono. Al contrario, ogni tentativo di armonizzazione sociale passa per il figlio morto, per la guerra al figlio: in una conversazione di cui s'intesse il libro, qualcuno rileva che, da quando è operante la legge sull'aborto in Giappone, si può statisticamente calcolare che abbia avuto lo stesso effetto che l'eliminazione di una popolazione pari a quella della Corea del Sud: quaranta milioni di abitanti.

Per nulla religioso e moralista, senza alcun odore di sacrestia, *Le mani sporche di Dio*, best seller della più importante scrittrice cattolica giapponese, può leggersi come il romanzo intorno all'inconcepibilità, allo scandalo del figlio, questione che, se oggi interroga radicalmente la cultura giapponese, interroga nondimeno, in occidente, le culture del laicismo e dell'antropologismo, cioè le religioni erette sulla morte di Dio e sulla morte dell'uomo.

I personaggi dello straordinario romanzo si aggirano intorno a un impossibile, a una linea introvabile che dovrebbe stabilire le condizioni di ammissibilità, di accettabilità, di attribuibilità, in una parola, di concepibilità del figlio. E ciascuno si trova aggirato. Il figlio pare introdurre una menzogna strutturale che sfugge alla logica del sì e del no: c'è quando non dovrebbe esserci, dovrebbe morire e invece vive, non arriva quando è atteso, non è come dovrebbe essere, insomma non corrisponde al fantasma di desiderio di chi si crede genitore e crede il figlio genito, e di chi crede di potersi situare come funzionario della procreazione in assenza d'inconscio. E, negli scacchi

del fantasma di padronanza, la sessualità risulta tutt'altro che genitale e procreativa, tutt'altro che macchina da guerra, cavallo di Troia dell'astuzia della specie.

Come ben intende, fra un whisky e l'altro, Sadaharu - empio, impudente e ironico, Socrate orientale nei panni stretti di funzionario della nuova religione laica, la medicina - per quanto cercata, questa linea non c'è: il figlio tiene aperta la partita, la questione di vita o di morte, rendendola inammissibile. Egli stesso, Sadaharu, crede di poter rispondere alla domanda intorno alla scelta della sua professione con la giustificazione della qualità della sua "mano leggera e rapida", requisito professionale essenziale, dice, dell'ostetrico. Requisito, nel discorso occidentale, tanto dell'esperto Socrate, il maieuta, quanto di Fenarete, sua madre, l'ostetrica imponente, esperta della nascita, dunque della morte. Ma sembra non sapere, Sadaharu, di essere già esperto di aborto, nel senso di essere stato a sua volta un figlio rifiutato, un figlio esorcizzato, cioè che l'aborto si è già iscritto nel suo romanzo come questione di una madre irriducibile alla genitrice, questione delle due madri, quella "naturale", infanticida, e quella adottiva.

"Il problema era che nella mentalità media dei giapponesi, Sadaharu compreso, si era radicata, come qualcosa di naturale, l'idea che l'aborto fosse un intervento medico estremamente banale. Allora non era poi così strano che alcune giovani non riuscissero assolutamente a intendere perchè non fosse lecito ammazzare il proprio figlio appena nato".

La mano leggera di Nobeji Sadaharu, mano premiata, sarebbe appunto la mano sociale, e la società il nome del nome, ciò nel cui nome il fatto è compiuto. La mano così, non nascosta nemmeno dall'alibi professionale, si scopre mano morale, mano rapida che, postulato il sì e il no, taglia corto, la "longa manus" del senso supposto comune: ma proprio in questo Sadaharu si ritrova via via più inquieto.



"Si poteva abortire anche con una semplice nota su un foglio di carta che facesse una descrizione sommaria. Poichè, d'altronde, ci si rendeva conto di questo, non si era per nulla soddisfatti" (pag.196).

Se ci fosse quella linea, se la mano leggera, anziché intellettuale, fosse la mano sociale, la linea non potrebbe essere che umanitaria, la linea dell'amministrazione della morte. Nella conversazione con Kakei Yoko, su questo punto gli sfugge un lapsus, l'ammissione di comprendere perfettamente il nazismo, e un paradosso: il nazismo come colmo dell'umanitarismo:

"Gli uomini possono fare tranquillamente qualsiasi cosa, purchè venga riconosciuta come ordine sociale. Siccome era stato loro detto che l'uccisione degli ebrei era utile all'umanità, quegli individui si misero veramente d'impegno pensando che fosse sul serio così! E' la stessa cosa che faccio io, quando penso che praticare aborti abbia un significato sociale, perchè non conviene che la popolazione giapponese cresca troppo. (...) Sono umanitario solo quando parlo in questo modo" (pag.200).

L'umano scambia l'etica con la morale e elude la responsabilità: nella pretesa di un senso comune, di un senso dato, punta a una irresponsabilità sancita legalmente. Assume la scelta per eludere l'impadroneggiabilità della decisione, in quel punto rischioso, equivoco, in cui il mito cristiano invoca da sempre un indicibile, un nome, Dio. L'appello all'umano suona così a togliimento dell'equivoco, del rischio, e a abdicazione all'intellettualità.

Gianni Tagliapietra

N.B. L'autrice, invitata dall'Associazione di Cifrematica di Venezia, ha presentato l'edizione italiana a Venezia (il 4 febbraio 1991), Milano e Roma. Ampi servizi le sono stati dedicati dalla stampa, sia nazionale che locale. Prima di partire, ha incontrato Giovanni Paolo II, che alcuni anni fa le aveva conferito l'onorificenza *Pro ecclesia et pontefice*, per il suo contributo all'evangelizzazione nell'area del Pacifico.



2. CLAUDIO NAPOLEONI CERCATE ANCORA Ed. Riuniti, Roma, 1990

"Posto che la storia contemporanea culmina nella società opulenta (meglio detta, dopo, società tecnolo-

gica o, meglio ancora, società della secolarizzazione), è possibile un'uscita da essa per via puramente politica?" E' questo il tema centrale che Claudio Napoleoni individua nel pensiero di Rodano. Ed è questa domanda che gli sembra richiedere ancora una risposta nella raccolta dei suoi ultimi scritti: CERCATE ANCORA (Editori Riuniti, Roma, 1990; introduzione di R.La Valle).

L'autonomia della politica, senza la necessità di riferirsi ad altre ragioni se non quelle interne alla politica stessa, è stato un costante e spesso acritico fondamento di una concezione laica della politica. Fondamento facilmente accettabile per chi non consideri la società attuale qualcosa da superare (e quindi da trascendere?). Più problematico per chi ritenga di doversi impegnare, singolarmente e collettivamente, nel processo di cambiamento. Per chi condivida una "concezione della politica non semplicemente come di un insieme di azioni singole a problemi singoli e determinati, ma come avente una essenza di fondo che può essere assunta ed espressa con la parola liberazione" (pg. 35).

I fondamenti di una possibile risposta sono individuati da Napoleoni in due vie: una netta critica della dialettica hegeliana e una radicale riformulazione di alcune categorie marxiane, come dominio ed alienazione.

La critica della dialettica hegeliana: vi è nel pensiero di Hegel una sicurezza nel processo dialettico per cui il porsi di una contraddizione (antitesi) rispetto all'esistente (tesi) ha in sé il principio necessario della propria risoluzione (sintesi). Nessuna difficoltà può insorgere che non possa essere superata, anzi sembra che possa sussistere un processo necessario che porti ad una risoluzione sempre più perfetta, sino ad un termine assoluto. Questa concezione è stata accettata sia dal campo capitalista (con la sicura certezza che si sarebbero potuti superare i problemi sociali, economici ed ambientali "temporaneamente" creati dal nostro modo di produzione), che dai suoi potenziali antagonisti (con la sicurezza in un processo che avrebbe potuto "automaticamente" portare alla fine del capitalismo ed alla realizzazione del comunismo, attraverso le contraddizioni di classe).

E però il porsi di una contraddizione non comporta necessariamente credere che essa sia superabile. Può forse comportare la possibilità, non la necessità di un superamento. Ed in ciò Napoleoni vede una connessione da un lato con il pensiero di S.Tommaso, dall'altro della fenomenologia e dell'esistenzialismo contemporaneo: la concezione cioè dell'uomo come essere finito. E si tratta di una finitezza non (o non solamente) negativa: l'uomo è "non mai legato a una determinazione particolare; è finito, ma mai chiuso entro una finitezza data" (pg. 8).

Un modo di ritrovare il soggetto senza necessariamente cadere in un volontarismo soggettivista: "il



superamento delle contraddizioni è semmai un compito, e non un processo mosso da un' interna necessità... ma un compito che comporta una intenzionalità." (pg. 58).

La ripresa radicale di alcune categorie marxiane, come quelle di dominio e di alienazione, parte dal riconoscimento del carattere assolutizzante e tecnologico del nostro modo di produzione. La tecnologia ci porta a ritenere di poter manipolare all'infinito la realtà senza alcun limite, nella ricerca di un dominio sulle cose. Ma questa pretesa di dominio, obbedendo alle leggi inflessibili del mercato, si rovescia in un asservimento dell'uomo ridotto a prodotto, forza d'uso, merce egli stesso. La legge "oggettiva" comporta la dissoluzione dei soggetti al suo interno: è il sistema, con le sue capacità di autoregolarsi e di assorbire le proprie contraddizioni, a trionfare. La concezione del dominio non è superata, secondo Napoleoni, neppure in Marx: "La liberazione all'interno del marxismo è ancora concepita come dominio (...), come semplice rovesciamento immediato e cioè ancora come dominio" (pg. 41).

Eppure, proprio dalla coscienza del carattere sistemico, globale, del dominio del modo di produzione capitalista, è oggi possibile rinvenire degli elementi

contraddittori ad esso, dei residui che il sistema non riesce ad inglobare completamente, delle "soggettività" antagoniste. Le contraddizioni poste dalla liberazione delle donne, dalla necessità di ridurre i tempi di lavoro a favore dei tempi di vita, la questione ecologica, risultano, in questo inquadramento, delle possibilità (non delle necessità?) di un inizio del superamento del sistema di dominio e di alienazione degli uomini.

Ed eccoci di nuovo alla domanda iniziale: è possibile pensare la politica per superare questo sistema di dominio?

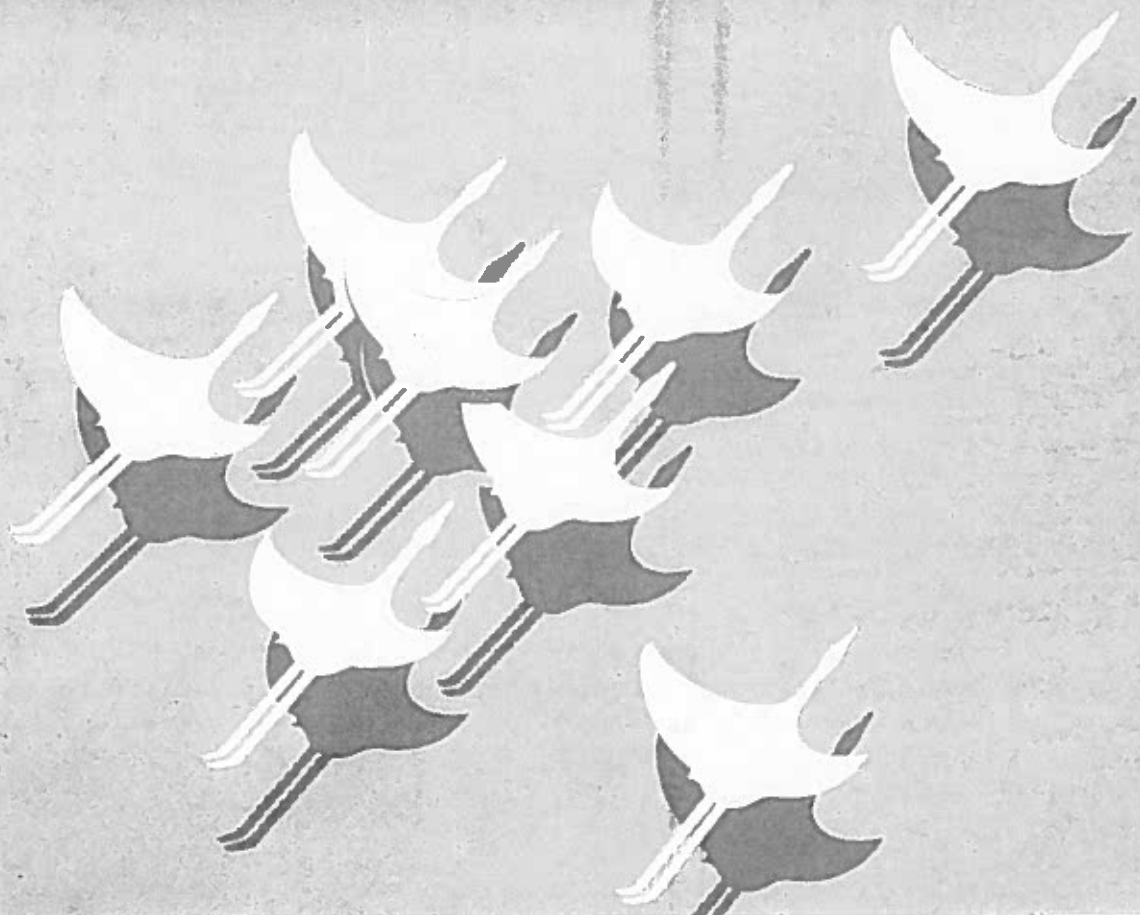
Certamente, per chi oggi si ponga l'obiettivo di cambiare l'esistente in un'ottica di liberazione, è necessaria una scelta "altra". Ma è una scelta che forse supera la distinzione fra laico e dogmatico, assumendo radicalmente le responsabilità di una concezione dell'uomo come essere (limitato) in grado di progettarsi (di concepire se stesso come possibilità), di fronte al laico dogmatismo della quieta accettazione del "migliore dei mondi possibili".

Giovanni Forza



VIAGGIO IN UNGHERIA

L'associazione ESODO intende riproporre la positiva esperienza effettuata nel '90 con il viaggio di studio in Cecoslovacchia. Per il '91 c'è l'intenzione di andare a conoscere la realtà ecclesiale e sociale dell'Ungheria, uno dei più interessanti paesi dell'est. Il viaggio si svolgerà presumibilmente dal 25 al 31 Agosto 1991. Per ora siamo in grado di dirvi solo questo. Seguirà sicuramente una lettera o un supplemento con le articolazioni dell'itinerario. Per prenotarvi o solo informarvi, rivolgetevi ai recapiti della redazione di ESODO.



ESODO

Quaderni di documentazione e dibattito sul mondo cattolico

N.2. aprile - giugno 1991

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26 - 11 - 1981

Direttore responsabile :
Carlo Rubini

Collettivo Redazionale:

Giuditta Bearzatto	Marisa Furlan
Carlo Beraldo	Roberto Lovadina
Carlo Bolpin	Franco Magnoler
Daniele Comiati	Gianni Manziega
Giorgio Corradini	Luigi Meggiato
Mariella Favaretto	Arduino Salatin
Gianni Fazzini	Lucia Scrivanti
Giovanni Forza	Rita Zamarchi

Hanno collaborato a questo numero:
Giovanni Benzoni, Alberto Bigarelli, Gian Domenico Cova,
Renzo Fabris, Filippo Gentiloni, Giovanni Leonardi, Carlo
Melodia, Lea Sestieri, Pietro Stefani, Stefano Toffolo, Marco
Zamarchi.

Redazione, Amministrazione, Pubblicità:
c/o Gianni Manziega
V.le Garibaldi, 117
30174 Venezia-Mestre
tel. 041/5346328

Abbonamenti	
Ordinario	£. 25.000
Enti, Associazioni	£. 50.000

C.C.P. n.° 107754305 intestato a:

Esodo
C.P. 4066 - 30176 Venezia - Marghera

Impaginazione:
C.S.A. Editing
30035 Mirano (Ve)
tel. 041 / 5700740

Tipografia:
CIERRE
307060 Caselle di Sommacampagna (Vr) tel. 045 / 8580900

 Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

£. 6.500
(IVA comp.)