

L'ulivo: la radice e i rami. Osservazioni sull'alleanza mai revocata

Azzolino Chiappini
Facoltà di Teologia (Lugano)

Alleanza mai revocata. Con questi termini Giovanni Paolo II ha indicato l'alleanza tra Dio e Israele, nell'ormai famoso discorso del 17 novembre 1980, tenuto a Mainz nell'incontro con i rappresentanti dell'ebraismo tedesco¹.

Si tratta di un'affermazione importante e significativa per il dialogo tra cristiani ed ebrei e molto interessante per tutti quelli che vi sono impegnati, sia a livello personale sia teologico. Ma proprio da quest'ultimo punto di vista i problemi che ne derivano sono numerosi e di non facile soluzione. Basti considerare, in merito, il numero rilevante di riflessioni e discussioni che sono state pubblicate negli ultimi anni².

¹ *Acta Apostolicae Sedis* 73 (1981), 80.

² Non è il luogo, questo, di una presentazione bibliografica. Ritengo opportuno indicare una delle ultime pubblicazioni, tanto recente che non ne ho potuto tenere calcolo in questo articolo. P. STEFANI, *Luce per le Genti. Prospettive messianiche ebraiche e fede cristiana*, Paoline, Milano 1999. Il volume di STEFANI è estremamente interessante e richiederebbe una lunga discussione. Anche se non posso concordare in tutto, lo ritengo uno degli scritti più importanti sulla questione. Per il nostro tema, cfr. l'ultimo capitolo:

Infatti, una diversa comprensione dei rapporti tra cristianesimo ed ebraismo, e in particolare del significato del permanere di Israele, come popolo della promessa e dell'alleanza, ha come conseguenza dei cambiamenti di prospettiva riguardanti anche la concezione che la Chiesa ha di se stessa. Non solo: ma diversi modi di formulare e risolvere determinate questioni teologiche dovrebbero necessariamente essere rinnovati. Con altre parole, saremmo di fronte a un nuovo *paradigma*, che significa non certo una mutazione nella fede cristiana, ma importanti modifiche nella riflessione sulla fede e dunque nella teologia, in quanto *intellectus fidei*. In modo particolare l'ecclesiologia dovrebbe essere rimeditata; e questo si intuisce già anche nelle osservazioni di coloro che ritengono la rottura del primo secolo principio di tutte le altre rotture e ferite successive nella storia del cristianesimo. Si tratterebbe dunque di una rimeditazione della ecclesiologia, perché il concetto fondamentale, rinnovato dal Vaticano II, della Chiesa come *popolo di Dio* andrebbe non negato, ma certo profondamente ripensato. Inoltre, per fare un altro esempio su una questione per nulla marginale, e forse mai del tutto risolta in maniera pienamente soddisfacente, andrebbe ripensata la maniera di intendere quella parte della Bibbia che indichiamo con il nome di Antico Testamento (meglio il Primo Testamento); andrebbe cioè rivista tutta la nostra interpretazione che ancora e sempre, dopo diciannove secoli, si trova in difficoltà. La preghiera liturgica cristiana, e soprattutto cattolica, è composta per una forte percentuale di salmi (si pensi alla liturgia delle ore): il modo di intendere e pregare i salmi modella anche l'intelligenza dell'orante. Possiamo così capire come un modo piuttosto che un altro di capire la recitazione dei salmi diventa fondamentale.

Questi che abbiamo rapidamente schizzati sono soltanto alcuni problemi che fanno comprendere come il tema teologico indicato all'inizio è fondamentale e anche urgente. Prima di affrontarlo dobbiamo fare ancora una osservazione. Queste riflessioni riguardano, prima di tutto, l'esistenza e il pensiero cristiano. Possono stupire gli ebrei, anzi, a prima vista, potrebbero anche infastidirli e spingerli a dire: «Lasciateci stare. Il nostro rapporto con Dio non dovrebbe essere una vostra preoccupazione». Il nostro interesse potrebbe infatti suonare ancora come un segno, in qualche modo, di annessione. Tuttavia, se la questione è importante per noi, se riguarda, prima di tutto, la nostra autocoscienza, essa ha delle conseguenze anche nei rapporti con gli altri, in questo caso specialmente con gli ebrei. Conseguenze sui comportamenti, sulle scelte cristiane improntate a fratellanza, come si dovrebbe, o a inimicizia come purtroppo è stato spesso nei due millenni trascorsi.

La questione è teologica, ma ha anche una dimensione storica, alla quale è importante riflettere, perché in troppe occasioni è posta e risolta in modo erroneo, anche quando chi l'affronta ha esperienza e capacità di ricerca non indifferenti.

1. GIUDAISMO³ E CRISTIANESIMO NEL PRIMO SECOLO

Anche per gli storici, l'immagine dell'ambiente in cui è nato e si è sviluppato il cristianesimo non è completamente chiara. Questo permette spesso, a persone anche competenti, di delineare un quadro perlomeno strano. È il caso di uno storico del mondo giudaico, autore di opere importanti, ma anche di uno scritto paradossale (non nel senso che il termine ha nel suo titolo, ma piuttosto in quanto scandaloso, nel senso etimologico della parola) e senza dubbio poco fondato nei dati della storia. Alcuni anni fa, André Paul ha pubblicato *Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens*⁴. L'autore spiega e riassume la sua tesi in un articolo in cui risponde alle critiche che gli sono state rivolte⁵. In breve: attorno all'anno 30, nel momento culminante del secolo erodiano, che avrebbe aperto Israele (Paul preferisce parlare di Palestina) e soprattutto la Galilea all'universalismo, «Gesù di Nazaret e un gruppo di uomini della Galilea seppero mettere il loro messaggio, il loro *euangelion*, buona notizia secondo la terminologia propria del culto contemporaneo del sovrano, nei canali stessi dell'*oikumene*. Per fare questo, essi captarono le forze disponibili dell'apocalittica, essa stessa mediterranea ma tanto coltivata in terra nazionale giudaica, per dare loro una forma e un senso decisivi»⁶.

Sempre secondo A. Paul si deve parlare di *Gesù il Mediterraneo*⁷, e non di Gesù l'Ebreo. Costui è anche il *Figlio dell'Uomo*, colui che viene da Dio, l'annunciatore della venuta del Regno di Dio, ma ha agito e parlato come un esponente del mondo apocalittico. Da Lui e dal suo ambiente così caratterizzato sarebbe nato il cristianesimo, i cui rapporti con l'ebraismo sono talmente relativizzati da essere ridotti a poco. Questo, il cristianesimo, sarebbe il primo *falso gemello*. Il giudaismo sarebbe venuto dopo (quasi un *falso gemello* minore!). «Costruito progressivamente sul sistema del rabbinismo inaugurato e maturato dopo il disastro del 70, esso ha sostituito radicalmente il sistema politico religioso riposante sull'esistenza e l'autorità del Tempio»⁸. La distruzione del Tempio marca senza dubbio un cambiamento, una svolta nella storia dell'ebraismo (in questo è possibile essere d'accordo con l'autore): c'è una rottu-

³ In italiano sussiste una questione di linguaggio. In quello corrente e in quello teologico si parla di ebraismo sia per indicare la storia e l'esperienza del popolo della Bibbia sia per dire la storia e la vita di Israele a partire dal primo secolo. In questo caso si dovrebbe, più propriamente, parlare di *giudaismo* (che è anche l'*ebraismo postbiblico*). A differenza delle altre lingue europee, il termine giudaismo e soprattutto quello di giudei suonano negativamente. Per questo usiamo giudaismo solo in questa parte che si riferisce alla storia, mentre preferiamo ebraismo negli altri contesti.

⁴ DDB, Paris 1992. Il libro ha suscitato subito una polemica. Si veda in particolare: J. M. GARRIGUES, *Juifs et chrétiens: identité et différence. Réflexions sur les thèses de M. André Paul*, in NRT 115 (1993), 356-365; A. PAUL, *Nouveau plaidoyer pour les "faux jumeaux". Réponse au R. P. Jean-Miguel Garrigues*, in NRT 115 (1993), 730-738, con un'ulteriore messa a punto dallo stesso Garrigues in NRT 115 (1993), 739-741.

⁵ Cfr. nota precedente.

⁶ A. PAUL, *Nouveau plaidoyer pour les "faux jumeaux"*, p. 735.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 731-733.

⁸ *Ivi*, p. 737.

ra, da tanti punti di vista, ma si tratta, per usare ancora un'espressione paradossale, in questo caso positiva, di una *rottura nella continuità*, dove la continuità è più forte e importante della rottura. Per A. Paul, giudaismo e cristianesimo sono due fenomeni paralleli, neppure pienamente contemporanei, senza alcun reale rapporto con un'origine che almeno in parte sarebbe comune.

Queste tesi non meriterebbero molta attenzione, se non per il fatto che sono state pensate e formulate da un autore che ha scritto testi validi, anzi importanti proprio su quel periodo storico e sugli scritti che ne sono venuti a noi⁹. E anche perché idee simili, anche se non espresse o formulate in maniera così "scientifica", circolano in testi di storia, esegesi e teologia cristiani.

Una prospettiva come quella riassunta dimentica completamente i notevoli risultati della ricerca storica relativa al mondo ebraico o giudaico degli ultimi secoli a. C. e del primo d. C.¹⁰; e i frutti dell'altra ricerca legata al rinnovato interesse e allo studio del problema del *Gesù storico*¹¹, e perciò all'ambiente nel quale egli ha vissuto. Dall'insieme di tutta questa letteratura emerge un quadro molto variegato, di grande ricchezza. Il mondo della terra di Israele nel primo secolo non era affatto monolitico; a livello religioso e culturale era pieno di correnti, attraversato e marcato da fermenti molto attivi, che vanno dai gruppi conosciuti da sempre (quelli nominati nel Nuovo Testamento e da altre testimonianze antiche, come per esempio farisei e scribi, saducei, esseni), a quelli meglio noti dagli studi più recenti (relativi a Qumran o alle correnti apocalittiche). Storicamente è abbastanza esatto pensare che alla fine del secolo comincia a predominare, fino a diventare quasi unica, una corrente, quella che è definibile come tradizione rabbinica e che sfocerà nel giudaismo della Mishna e del Talmud. La corrente rabbinica appare però non come una novità, non come una mutazione radicale, ma, pure con i cambiamenti che caratterizzano una storia che è anche evoluzione, si manifesta nella continuazione di quella realtà che noi cristiani chiamiamo l'ebraismo biblico. Non c'è dunque alcuna rottura, ma trasformazione dentro un quadro molto variegato e affermazione della corrente meglio capace di assicurare la sopravvivenza in un contesto sociale, politico, culturale molto cambiato. Si può, anzi si deve allora concludere che tra ebraismo e giudaismo ci sono dei cambiamenti, ma che si tratta della stessa storia, della medesima vita che continua.

In questo quadro ha vissuto Gesù di Nazaret: lo storico lo può capire soltanto dentro questo contesto, e solo in questo contesto può dunque interpretare la nascita del

⁹ Per esempio *Le judaïsme ancien et la Bible*, Desclée, Paris 1987; Paul è anche l'autore dell'interessante bollettino bibliografico sul giudaismo antico nelle *Recherches de science religieuse*.

¹⁰ Per citare soltanto alcune opere facilmente accessibili al lettore di lingua italiana: J. MAIER, *Il giudaismo del secondo Tempio. Storia e Religione*, Paideia, Brescia 1990; G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Marietti, Torino 1994.

¹¹ Tra i più recenti: numero monografico *Recherches de science religieuse* 87 (1999); D. MARQUERAT - J. M. POFFET - E. NORELLI, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'un énigme*, Labor et Fides, Genève 1998; infine G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù della storia. Un manuale*, Queriniana, Brescia 1999 (ed. ted. 1996).

cristianesimo¹². Le ipotesi che oggi circolano tra gli studiosi sono spesso molto differenti e danno di Gesù immagini diverse: per gli uni egli era un predicatore itinerante carismatico, per gli altri un profeta, oppure un apocalittico, o ancora un maestro simile ai farisei¹³. Tutto ciò è importante per la comprensione della sua storia e per la lettura dei Vangeli; però rimane abbastanza secondario davanti a questo altro fatto capitale: che cioè Gesù, in un modo o nell'altro, è stato pienamente inserito nella storia del suo tempo, è perciò stato, lui, figlio di Maria, figlio del suo tempo. Personalmente ci sembra, pur con tutte le correzioni necessarie, abbastanza convincente l'opinione di E.P. Sanders¹⁴. Secondo questo autore, nei sinottici non ci sarebbero tracce di rotture radicali tra Gesù e il giudaismo. Anzi, anche coloro che hanno seguito Gesù non avrebbero percepito alcuna rottura; soltanto con Paolo si avrebbero gli inizi, ma solo gli inizi, di un'iniziale separazione¹⁵.

A questo punto può essere necessario il richiamo di alcuni testi evangelici che sono, dal nostro punto di vista, estremamente significativi; e lo sono proprio perché rimasti nel Nuovo Testamento come organi testimoni di una concezione che, al momento delle redazioni finali, poteva sembrare superata, o addirittura causa di problemi e difficoltà.

«Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno della Legge, senza che tutto sia compiuto. Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli»¹⁶. La parola di Gesù in Matteo pone non poche difficoltà, che l'interpretazione cristiana tende troppo facilmente a sorpassare o a minimizzare. Gesù parla di compimento, ma anche del perdurare di ogni minimo segno della Torah. Per chi l'ha ricevuta, per Israele, che ne è stato il primo destinatario, essa mantiene il suo valore;

¹² «È anche necessario ricordare che se oggi si percepisce la differenza o la discontinuità tra Gesù e il giudaismo del suo tempo in modo molto meno monolitico che trent'anni fa, la conoscenza che si ha del giudaismo, senza il quale la figura di Gesù perderebbe molti dei suoi tratti, resta molto incoativa. Studi storici recenti, molto informati, insistono sulla pluralità delle correnti giudaiche del primo secolo, e alcuni arrivano a dire che c'erano diversi giudaismi. È dunque in rapporto a questa diversità che bisogna situare Gesù nella misura in cui è possibile» (J.N. ALETTI, *Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus*, in "Recherches de science religieuse" 87/1999, 425, sottolineatura mia). L'autore cita l'importante opera di J. P. MEIER, *A Marginal Jew*, New York 1994 (l'editrice Queriniana di Brescia ha annunciato la pubblicazione della traduzione italiana).

¹³ Cfr. una buona presentazione: D. MARGUERAT, *La "troisième quête" du Jésus de l'histoire*, in "Recherches de science religieuse" 87 (1999), 397-421.

¹⁴ *Gesù e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992 (ed. orig. Londra 1985).

¹⁵ V. SANDERS, *La rupture de Jésus avec le judaïsme*, in *Jésus de Nazareth*, pp. 220-222. Interessante, a questo punto, l'affermazione, "non scientifica", ma di testimonianza di un ricercatore che ha passato tutta la vita su questi problemi: «Considero mio dovere professionale dirvi che non vedo alcuna rottura con la religione ufficiale durante tutta la vita di Gesù» (ivi, p. 222).

¹⁶ Mt 5,17-19.

è una Torah (con tutti i significati che il termine ha nella tradizione ebraica e giudaica, così come è testimoniato nel grande poema del Salmo 119) che mantiene tutto il suo valore, *e mai revocata*. Quanto segue nello scritto di Matteo chiarisce il senso delle parole «*non sono venuto ad abolire, ma a dare compimento*»: Gesù non elimina, ma radicalizza le esigenze della Torah.

C'è un altro dato, chiaramente testimoniato nei vangeli, che avrebbe potuto creare dei problemi alla prima generazione cristiana, e che perciò è estremamente significativo della coscienza di Gesù a proposito della sua missione, e del suo legame con la religione del giudaismo. Egli afferma di essere «*stato inviato alle pecore perdute della casa d'Israele*»¹⁷. Quando trova la fede, risponde anche agli altri, ma quella priorità e il legame con il suo popolo non è mai negato, oscurato o cancellato. Questo fatto è confermato anche dal primo invio dei discepoli in missione: essi devono rivolgersi alla *casa d'Israele*¹⁸.

Un'osservazione va fatta anche a proposito di Paolo: una certa critica da parte sua nei confronti della Legge è fuori dubbio. Tuttavia non si deve dimenticare che tale critica contro la Legge è soprattutto diretta contro i cristiani che vogliono, o pensano di dover giudaizzare (nel caso più chiaro: la comunità dei destinatari della lettera ai *Galati*).

Anche per Paolo, però, la Torah mantiene, per chi è stato il destinatario primo, un suo significato, e in questo senso è *non revocata e non abolita*. Così, se nel caso del giudaismo, a proposito del rapporto con l'ebraismo, abbiamo parlato di *rottura nella continuità* (dove il peso sta nella continuità), per il cristianesimo parleremo di *continuità nella rottura*, dove l'accento è sulla rottura, ma dove una certa continuità non è esclusa. Fin qui si tratta soltanto di un giudizio di tipo storico e relativamente al primo secolo.

La teologia si fonda, ed è una conseguenza della concezione tipica cristiana della rivelazione, sempre su una storia. In merito al nostro problema la storia ci dice che non è possibile separare radicalmente il cristianesimo nascente dal giudaismo, e tutti e due dall'ebraismo. L'ulivo ha una radice comune, unica, e ha rami che sempre in qualche modo sono tra loro collegati.

2. UN'UNICA BENEDIZIONE IN ABRAMO

Un contributo significativo per la riflessione e per una soluzione del problema dal punto di vista teologico è venuto soprattutto dal saggio dell'esegeta tedesco Norbert Lohfink, che fin dal titolo ha parlato di *alleanza mai revocata*¹⁹. L'autore ricorda

¹⁷ Mt 15, 24. Il testo parallelo di Mc 7, 14-30 è meno esplicito, ma afferma la stessa coscienza che Gesù ha della sua missione.

¹⁸ Mt 10,5-6.

¹⁹ *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Queriniana, Brescia 1991. Nell'edizione originale tedesca, pubblicata a Freiburg im Breisgau nel 1989, il titolo richiama l'espressione del discorso di Giovanni Paolo II, ricordato alla nota 1: *Der niemals gekündigte Bund*.

come il concetto di alleanza è meno centrale nel pensiero ebraico di quanto lo sia in quello cristiano, e come sia necessario uscire dalla concezione che oppone due alleanze, una nuova che sta di fronte (contro, o al posto) di una antica. Dopo avere esaminato diversi testi biblici, egli propone in conclusione tre brevi capitoli, ben riassunti dalle *tesi* che poi sono sviluppate, «Non si dovrebbe parlare di due “alleanze” e tanto meno di più “alleanze”, ma solo dell’unica “alleanza”. Per contro, la formulazione di una “duplice via di salvezza” è difendibile, purché la si intenda in modo drammatico»²⁰. Questa affermazione riassume bene il pensiero il Lohfink, che conclude con un’ultima tesi in cui ribadisce con forza il tema centrale da ritrovare quando i cristiani parlano di ebraismo o dialogano con gli ebrei, cioè il tema della Torah²¹. In questa parte (ma anche in tutto il saggio), centrale è il testo di Ger 31 con l’annuncio-promessa della nuova alleanza. Qui il punto essenziale è l’affermazione: «*Porro la mia Torah nel loro animo, la scriverò sul loro cuore*» (v. 33).

«Il discorso della montagna di Gesù non vuole essere che l’interpretazione escatologica e la radicalizzazione della Torah del Sinai e mai è inteso da Gesù come la sostituzione con un’altra Torah, men che meno come la negazione di essa»²². Questa affermazione, che coincide con quanto abbiamo detto più sopra analizzando il contesto storico del primo secolo, ci permette di cercare una strada teologica per uscire dalla contrapposizione tra due alleanze, due leggi, due popoli antagonisti. La Torah è una sola, non negata né sostituita con altro da Gesù. Un’unica Torah che vive dentro la storia. «Nella “nuova alleanza” è la stessa che già si trova nell’alleanza dell’esodo dall’Egitto»²³.

A. Vanhoye, in un articolo del 1994²⁴, fa delle osservazioni pertinenti sul saggio di Lohfink, e tuttavia non ci sembra di dover concludere a un rifiuto totale della tesi di quest’ultimo. Più recentemente, un altro esegeta, E. Zenger²⁵ docente di Antico Testamento, è tornato sulla questione, in un libro, che al di là di alcuni passaggi polemici con altri autori, presenta delle tesi simili a quelle di Lohfink, e si dimostra abbastanza convincente, almeno nei punti fondamentali della sua riflessione. «La teologia del-

²⁰ *L'alleanza mai revocata*, pp. 86-91. Così egli spiega l’ultima parte della tesi: «L’Antico Testamento - che è assolutamente un libro universalistico - non permette di mantenere, nel futuro che viene delineando, Israele e le Genti l’uno di fronte all’altro senza reciproco contatto. Dio ha un unico piano di salvezza e alla fine egli vuole essere “uno”. Nella storia c’è la colpa, la libertà, c’è il pentimento e c’è la riconciliazione. C’è il dramma, cioè, e nel dramma ogni personaggio ed ogni sua azione tocca direttamente tutti gli altri personaggi e tutte le altre azioni che ne seguono. Solo se inteso *drammaticamente* il discorso della duplice via di salvezza mi sembra accettabile» (*ivi*, p. 88).

²¹ «Per il dialogo ebraico-cristiano sarebbe tanto di guadagnato se, quando si considera Ger 31 e gli scritti neotestamentari sulla “nuova alleanza”, si tenesse presente meno il termine “alleanza” e più il termine “Torah»» (*ivi*, p. 97).

²² *Ivi*, p. 99.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Salut universel par le Christ et validité de l’Ancienne Alliance*, in NRT 116 (1994), 815-835.

²⁵ *Il Primo Testamento, la Bibbia ebraica e i Cristiani*, Queriniana, Brescia 1997 (ed. ted. 1991). Dello stesso autore, più recentemente, cfr. *Israel und Kirche in einem Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beide akzeptablen Verhältnisbestimmung*, in “Kirche und Israel” 6 (1991), 99-114.

l'alleanza, nei diversi modi in cui la si narra ed approfondisce nell'Antico Testamento, è dunque, in profondità, messaggio del Dio che usa misericordia, e che fedele a se stesso ed al patto un tempo stipulato con Israele cerca continuamente vie nuove per mostrarsi come un Dio che dona la vita. E Israele, il popolo dell'alleanza con Dio, è sempre - a prescindere dal Nuovo Testamento - popolo del nuovo patto»²⁶. Il cristiano, membro delle Genti, è partecipe di questa grazia di perdono per l'opera di Gesù. Ma non è inserito in un'alleanza che sostituirebbe quella sinaitica. «Si tratta dell'unica e medesima alleanza di grazia, cui partecipano, naturalmente in modi differenti, il popolo ebraico e i popoli raccolti nella Chiesa»²⁷.

Anche qui, come in seguito alle analisi e considerazioni di Lohfink, ci ritroviamo davanti a una medesima conclusione. La rivelazione ci parla di una *sola e unica e nuova alleanza*. Ma è possibile trovare altri testi, altre parole che confermino questa unicità? Alcune tracce ci sono nei testi biblici dove si afferma *un'unica benedizione*. Occorre forse rileggere la storia di Abramo, senza dubbio fondamentale e paradigmatica. Al momento della chiamata e già della promessa, gli è detta questa parola: «*Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra*»²⁸. Questa espressione ritorna in diversi contesti della storia di Abramo (Gen 18,18; 22,18; 26,4; 28,14), a dimostrare che la sua benedizione congloba non solo la sua discendenza, ma tutte le Genti. Attraverso Abramo una *sola benedizione* è rivolta a tutti gli uomini. Una benedizione diversa da quanto è stato detto a Noè, una benedizione che, proprio in quanto tale, crea in Abra-

²⁶ E. ZENGER, *Il Primo Testamento, la Bibbia ebraica e i Cristiani*, p. 133, che così continua: «Quella della *nuova alleanza*, fondata sul perdono dei peccati, è allora una categoria squisitamente veterotestamentaria. In essa, nella sua unità di tensione fra promessa e adempimento, è vissuto l'Israele veterotestamentario e in essa è stato generato anche l'ebreo Gesù di Nazaret, quale membro del popolo dell'alleanza».

²⁷ E. ZENGER, *Il Primo Testamento, la Bibbia ebraica e i Cristiani*, p. 134. L'autore, nel seguito del testo mantiene la differenza tra Israele e le Genti raccolte nella Chiesa, rispondendo così a chi manifesta timori circa un pericolo di confusione e addirittura di assimilare nuovamente, con involontaria perfidia, Israele alla Chiesa. «Il popolo ebraico e la Chiesa vivono come due entità, ciascuna con la sua propria identità ed entrambe in uno stato di separazione che non va ignorato. Ma inquadrato nell'orizzonte di una comune alleanza. Quella che la Bibbia ebraica, il cosiddetto Antico Testamento, attesta come da Dio donata» (134-135) G. D. COVA, *In margine al volume di E. Zenger sulla Bibbia ebraica e i cristiani*, in «Cristianesimo nella storia» 19 (1998), 367-370, fa delle osservazioni importanti e segnala dei rischi reali di ambiguità presenti in questo tipo di ricerche e riflessioni, ma le sue considerazioni non sono sempre condivisibili. Un solo esempio, che a lui sembra secondario, e che invece è importante, perché i nomi influiscono sulla comprensione delle cose: «Appaiono veramente inutili (da parte di Zenger) la polemica con... *idola* irrilevanti, come il nome cristiano della Bibbia ebraica, che si propone di rinnovare: il problema infatti per le chiese e per la teologia - e precisamente a questo proposito: il rapporto con le Scritture di Israele - sta tutto nel senso del Nuovo Testamento, non nella denominazione dell'Antico/Primo» (pp. 367-368). In queste righe Cova mette bene in evidenza il cuore del problema, tuttavia, proprio perché così grave e mai pienamente risolto, la questione dei nomi non è per nulla indifferente.

²⁸ Gen 12,3. Il testo presenta qualche problema di interpretazione, ma il senso è chiaro, come appare anche dai commenti antichi rabbinici. C'è una benedizione che circola tra i popoli, tra i popoli e Abramo, e i popoli sono presenti, inclusi nella benedizione del Patriarca.

mo una realtà nuova differente da quella delle origini. Abramo è veramente padre di Israele, il primo destinatario della promessa. La promessa è contenuta nella benedizione, ma tale *benedizione* (e occorre a questo proposito ricordare come questa parola esprime e contiene quanto di più importante viene da Dio all'uomo, e risale come azione di grazie dall'uomo a Dio) lega in Abramo tutti i popoli, anche se Israele rimane l'eletto, colui che è stato scelto. Nel Salmo 117 tutti i popoli sono chiamati a lodare Dio, che non è una generica divinità, ma il Dio della benedizione di Abramo. Abbiamo dunque una sola benedizione, da cui deriva un'unica alleanza, che è proprio *radicata* in essa, che per la fedeltà di Dio perdura sempre, anche se questa alleanza assume nella storia aspetti e dimensioni diverse e che perciò è sempre quella ed è anche sempre nuova. Il tema della *elezione*, e questo è messo bene in evidenza nella tradizione biblica e giudaica, non porta, prima di tutto, l'idea di privilegio, ma quella di responsabilità. L'eletto non è in una situazione più confortevole, ma in una condizione in cui è chiesto di più. La scelta di Abramo e della sua discendenza è quella di un primogenito che, contrariamente a singoli episodi della storia biblica, non viene scalzato dagli altri fratelli. In questo senso, nell'unica alleanza di Dio e nella benedizione data ad Abramo, Israele rimane fratello maggiore.

Il ricordo della benedizione donata con la promessa a Abramo, e il richiamo al fatto che le nazioni sono benedette in lui e che dunque in lui sono assunte in un nuovo rapporto con Dio, ci obbliga, già adesso, a cambiare la nostra prospettiva. Quando iniziamo questo tipo di riflessioni sull'*alleanza mai revocata*, siamo più o meno preoccupati della situazione della discendenza di Abramo che è Israele. Abbiamo cioè bisogno di capire la loro posizione in quello che leggiamo come piano di Dio, a partire dalla Scrittura e soprattutto dalla rivelazione in Gesù Cristo. In realtà una lettura attenta dei testi e di tutta la rivelazione attestata dalla Scrittura e che, in un certo modo, inizia da Abramo, ci obbliga a rovesciare la nostra prospettiva. Detto in maniera un poco paradossale: il problema non è Israele, ma siamo noi, provenienti dalle nazioni e dalle Genti. La questione è come noi siamo inseriti nell'unica, mai abolita alleanza di Dio che trova il suo fondamento nella benedizione e nella promessa di Abramo. Il problema, per esprimerci ancora in un altro modo, non è l'esistenza dei discendenti di Abramo quale popolo di Dio, ma come anche noi, senza che si crei un popolo di Dio alternativo, siamo popolo scelto, nazione santa, popolo acquisito da Dio perché proclamiamo e cantiamo le sue meraviglie²⁹. La questione dunque non è di eliminazione o di sostituzione del popolo che è Israele, ma come noi possiamo essere e come di fatto siamo inseriti nell'unico popolo amato da Dio. Qui si presenta un altro tema, centrale nella Scrittura del Primo Testamento, soprattutto nei *Profeti* e nel *Cantico dei cantici*³⁰. Dio ha eletto una sposa ed essendo il Dio fedele non viene meno al patto nuziale che ha stipulato. I testi biblici sono molto numerosi e noti, ma uno ci sembra partico-

²⁹ Cfr. 1Pt 2,9-10. Un tempo eravamo *non popolo* ora siamo *il popolo* di Dio, perché, esclusi dalla misericordia, abbiamo alla fine ottenuto, in Gesù Cristo, la misericordia.

³⁰ Cfr. in proposito anche N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata*, p. 90.

larmente importante per il nostro proposito e diventa pienamente significativo se letto in parallelo al testo di Paolo in Rm 9-11. *«Allora ti ricorderai della tua condotta e ne sarai confusa, quando riceverai le tue sorelle maggiori insieme a quelle più piccole e io le darò a te per figlie, ma non in forza della tua alleanza; io ratificherò la mia alleanza con te e tu saprai che io sono il Signore, perché te ne ricordi e ti vergogni e, nella tua confusione, tu non aprirai più bocca, quando ti avrò perdonato quello che hai fatto»*³¹. La storia della sposa Israele è anche una storia di infedeltà; non lo affermiamo noi per giudicare (chi siamo per farlo? e con quale diritto?), ma lo affermano con insistenza i profeti. I quali però ripetono sempre anche la parola del perdono. Ed *Ezechiele* annuncia questa novità straordinaria: le sorelle, le nazioni saranno date alla Sposa e lei sarà madre di tutte (anche se non in forza della sua alleanza). Questo testo del Profeta è veramente significativo e andrebbe studiato con molta attenzione (ciò che non è possibile fare qui) proprio in vista della nostra questione. L'immagine che emerge è, in ogni caso, quella di un'unica sposa che è Israele, *Gerusalemme madre dei popoli*. Come non ricordare, a questo proposito, lo stupendo Salmo 87, che noi cristiani, noi provenienti dalle Genti, dobbiamo poter recitare e cantare così come è, alla lettera, senza bisogno di alcuna trasposizione, o interpretazione spirituale:

*Le sue fondamenta sono sui monti santi;
il Signore ama le porte di Sion più di tutte le dimore di Giacobbe.
Di te si dicono cose stupende,
città di Dio.
Ricorderò Raab e Babilonia fra quelli che mi conoscono;
ecco, Palestina, Tiro ed Etiopia:
tutti là sono nati.
Si dirà di Sion: «L'uno e l'altro è nato in essa
e l'Altissimo la tiene salda».
Il Signore scriverà nel libro dei popoli:
«Là costui è nato».
E danzando canteranno:
«Sono in te tutte le mie sorgenti».*

3. L'ULIVO: LA RADICE E I RAMI

Rm 9-11 costituisce, senza alcun dubbio un testo non sempre facile da interpretare, ma anche la riflessione più importante e più compiuta di tutto il Nuovo Testamento, dunque la riflessione cristiana fondamentale, su come pensare la situazione di Israele nel piano di Dio. Però, ed è stato appena ricordato, si tratta anche, e forse prima ancora, del problema del nostro, di noi credenti provenienti dalle Genti, situarci in relazione all'alleanza di Dio, che si è scelto e ha costituito *un popolo*.

³¹ Ez 16, 61-63.

La prima affermazione importante di Paolo nella lettera ai cristiani di Roma riguarda la fedeltà di Dio che non viene mai meno e che non ritira quello che una volta ha offerto e dato. Per questo «*essi sono Israeliti e possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi*»³². Tutto quello che nella Scrittura è riconosciuto essenziale e grande, e situa l'uomo davanti a Dio, è donato e persiste nei figli di Abramo, nel popolo di Mosè («*sono Israeliti e possiedono*», al presente, anche dopo la vita, morte, risurrezione di Gesù). Paolo non ha e non esprime una visione idilliaca della situazione della generazione degli ebrei di cui è contemporaneo. Secondo lui non hanno riconosciuto la volontà di Dio; quella generazione è dunque colpevole. Eppure il popolo in quanto tale non è ripudiato, e perciò non è sostituito, e rimane il popolo della benedizione, della promessa e dell'alleanza. «*Io domando: Dio avrebbe forse ripudiato il suo popolo? Impossibile! Dio non ha ripudiato il suo popolo, che egli ha scelto fin dal principio*»³³. Il pensiero paolino, nella sua complessità, è certamente marcato dalla preoccupazione della sorte di quelli che chiama i suoi fratelli, per i quali è pronto a essere anatema e perfino separato da Cristo se questo fosse a loro vantaggio³⁴. È però possibile distinguere, nella sua riflessione, la questione della *salvezza* degli ebrei, da quella del permanere, addirittura del significato definitivo del *popolo degli ebrei* e del perdurare dell'*unica alleanza* che Dio ha stabilito con Israele³⁵. A questo punto del suo discorso arriva la grande immagine dell'ulivo. Questo albero ha *una radice santa*³⁶. È questo albero *unico* che è nel progetto di Dio. Non c'è una prima pianta, seccata, morta, tagliata e sostituita. C'è una radice, un tronco che perdurano; questo albero è Abramo e la sua discendenza. Ci sono rami: alcuni tagliati, alcuni innestati (l'oleastro), e alcuni *naturali*. E c'è soprattutto una priorità della radice e dei rami *naturali*, anche se hanno bisogno di essere nuovamente innestati. «*Sappi che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te*»³⁷. L'oleastro non ha alcuna possibilità di vanto, ma deve sempre riconoscere la priorità dei rami: «*Tu (che) essendo oleastro, sei stato innestato al loro posto, diventando così partecipe della radice e della linfa dell'ulivo, non menar vanto contro i rami*»³⁸. Nell'immagine paolina ci sono certo rami che

³² Rm 9,4-5.

³³ Rm 11,1-2.

³⁴ Cfr. Rm 9,1-3.

³⁵ Cfr. N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata*, pp. 92-96; «Io sono pertanto propenso ad una teoria dell'unica alleanza che comprenda, sebbene con differenze, sia ebrei che cristiani; e proprio gli ebrei e i cristiani di oggi» (ivi, p. 88). L'autore analizza poi l'idea delle due *vie* di salvezza, indicando i vantaggi, ma anche i possibili equivoci legati a questo linguaggio. «Secondo il linguaggio per immagini dell'Antico Testamento, per Dio il suo popolo è la sua sposa amata. Forse dovremmo semplicemente chiederci: Dio vuole essere poligamo? Vuole avere due mogli? La risposta a questa domanda (retorica) *non può più essere* quella che i nostri padri hanno rappresentato nei portali delle cattedrali gotiche: qui, come sposa superba, la "chiesa" è là, come sposa ripudiata e desolata, la "sinagoga", con gli occhi bendati, anche se ancora raffigurata nella sua bellezza e dignità» (ivi, p. 90; il corsivo è mio).

³⁶ Rm 11,16.

³⁷ Rm 11,18.

³⁸ Rm,11,17-18.

cambiano situazione, alcuni prendono un posto che sembra di altri; ma la struttura, la natura dell'ulivo non cambia. «*Se tu infatti sei stato reciso dall'oleastro che eri secondo la tua natura e contro natura sei stato innestato su un ulivo buono, quanto più essi, che sono della medesima natura, potranno venire di nuovo innestati sul proprio ulivo!*»³⁹. L'ulivo buono è dei figli di Israele; noi delle Genti, siamo stati aggiunti, addirittura contro la nostra natura di olivastro, di esseri ibridi, che soltanto in quel modo, l'innesto, partecipano a una vita più vera, e diventano veramente membri della famiglia di Dio.

La conclusione di Paolo è molto esplicita: «*non menar tanto vanto contro i rami*»⁴⁰. Tutti quelli che provengono dalle nazioni, la Chiesa delle Genti, non hanno nessun diritto di primogenitura strappata, nessuna possibilità di giudizio o di condanna sui rami dell'ulivo buono. Per tutti, in maniera diversa, *Gerusalemme è nostra madre*.

Queste indicazioni, che ci sembrano molto forti, richiedono certo un ulteriore sforzo teologico e forse anche una più ampia discussione. È tuttavia sicuro che una loro assunzione, come si diceva all'inizio, potrebbe produrre un nuovo paradigma teologico, cioè un nuovo modo di pensare e di esprimere diversi temi, anche fondamentali della fede.

4. ALCUNE CONSIDERAZIONI FINALI

Proprio a motivo di quanto è stato appena detto, a causa dell'argomento che rimane aperto, non è possibile una conclusione definitiva. La riflessione teologica oggi, anche a causa di fattori culturali e socio politici, è giustamente preoccupata del problema posto dall'esistenza di altre grandi religioni⁴¹. Tuttavia è necessario distinguere sempre la questione dell'ebraismo, perché esso non è un'esperienza religiosa tra le altre. Nei suoi confronti non ci si può chiedere se, e a quali condizioni e entro quali limiti, è una via di salvezza. La Torah è la strada data da Dio al popolo che ha scelto per fargli assumere una pesante responsabilità. È un giogo, ma anche un mezzo di libertà. Tutt'al più ci si può chiedere, seguendo Paolo, come è possibile portarlo, come si può da soli obbedire a tutti i precetti. Ma questo non è, se così possiamo esprimerci, problema nostro; e dobbiamo lasciarlo risolvere e affrontare dagli stessi figli di Israele.

Tutti siamo situati nell'orizzonte escatologico: tutti aspettiamo qualche cosa. I rami *naturali* dell'ulivo aspettano il Messia di Israele, il compimento totale e definitivo delle promesse a Abramo e ai Padri. Noi, i cristiani, attendiamo il ritorno del Signore, la realizzazione piena del regno di Dio (dimentichiamo troppo spesso che noi

³⁹ Rm 11,24.

⁴⁰ Rm 11,18.

⁴¹ Cfr. N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata*, pp. 92-93.

siamo tra un *già* e un *non ancora*, che il nostro *già*, pure essendo tutto, non è ancora il Tutto). Perciò, perfino nell'attesa, che deve marcare ogni istante della nostra esistenza, siamo vicini. Paolo, alla fine della sua riflessione nei capitoli 9-11 della lettera ai Romani, parla di *mistero*: noi aspettiamo la pienezza della realizzazione del progetto di Dio che «*ha rinchiuso tutti nella disobbedienza per usare a tutti misericordia*»⁴².

⁴² Rm 11,32. Terminato l'articolo, e rivisto il testo, quasi come un premio in giorno di domenica, ho letto le ultime pagine del recente romanzo di Marek Halter, scrittore ebreo di lingua francese, *Les mystères de Jérusalem*, Paris 1999 (tr.it.: *Intrigo a Gerusalemme*, Sperling & Kupfer, Milano 1999). Invito il lettore a condividere questo piacere letterario. Alla fine della storia, il protagonista ha tra le mani il misterioso documento storico trovato a Masada (attorno alla ricerca di questo documento si sviluppa tutto l'intreccio della storia, in cui si incrociano e anche si scontrano israeliani, arabi e cristiani). Questo testo contiene un sogno di un esiliato a Babilonia, «tra i figli di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe il più giusto fra di essi, il più saggio fra i saggi, colui che chiamavano Isaia». Isaia ha una visione, del grande albero, piantato nel cuore di Gerusalemme. L'albero dei popoli, nel cuore della madre dei popoli. «Isaia ascoltava e l'Altissimo parlava: "Lo spirito del Signore, lo spirito di Dio è sceso su di te, perché Iddio ti ha unto per portare la buona novella ai disgraziati. Gerusalemme sarà ricostruita e Io metterò delle guardie sulle sue mura ed esse non dormiranno né il giorno né la notte. Io, il Signore Iddio, attraverso la mia mano destra e con il mio braccio potente, restaurerò la gloria di Gerusalemme sulla terra. È per questo disegno che ho sortito dall'ombra quel villaggio di Giudea, che l'ho fatto conoscere alle nazioni, che l'ho fatto scoprire ad Abramo, che l'ho trasformato per mezzo di Davide affinché diventasse la corona d'Israele, e che - per mezzo di Salomone - vi ho stabilito la mia dimora, perché tale era il mio desiderio. Devi altresì dire loro che sulla montagna che si trova al suo centro, farò crescere un albero molto alto; e lo farò crescere ancora, in modo che diventi immenso e forte, che la sua cima si elevi fino al cielo e che lo si possa scorgere da tutti gli angoli della terra. Il suo fogliame sarà bello e i suoi frutti abbondanti, e porterà cibo a tutti; gli animali dei campi si ripareranno nella sua ombra; gli uccelli del cielo costruiranno la loro dimora fra i suoi rami e tutti gli esseri viventi ricaveranno da esso il loro cibo. Il mio popolo sarà il tronco le cui radici affonderanno fino alle fondamenta di questo universo che Io ho creato, fino a questa fonte di vita su cui ho soffiato. Sarà la sua linfa, e i rami se ne nutriranno. Uno di questi rami sarà quello di Esaù, figlio di Isacco e di Rebecca, fratello gemello di Giacobbe. Quando saranno passati cinque volte cento anni, sei volte cento anni, un uomo venuto da questo ramo annuncerà un frutto nuovo. Quest'uomo parlerà dell'amore, che è gradito al mio orecchio. Quest'uomo parlerà della fedeltà al tronco e alle radici dell'albero dal cui ramo lui è venuto, e Io, l'Altissimo, amo la sua parola. Per questa parola, gli uomini lo perseguiteranno e lo uccideranno senza poterlo uccidere. E Io, nella mia misericordia, farò crescere sul suo ramo frutti diversi e numerosi. Un altro ramo sarà quello d'Ismaele, fratello di Isacco, figlio di Abramo e di Agar. Quando saranno passati cinque volte cento anni, sei volte cento anni, un altro uomo venuto da questo ramo annuncerà un frutto nuovo. Quest'uomo parlerà della giustizia, che è gradita al mio orecchio. Quest'uomo parlerà della fedeltà al tronco e alle radici dell'albero dal cui ramo lui è venuto, e Io, l'Altissimo, approvo la sua parola. Per questa parola, gli uomini lo perseguiteranno ma lui riuscirà a fuggire. E Io, nella mia misericordia, farò crescere sul suo ramo frutti diversi e numerosi". Il Signore, Dio dell'universo, nella sua infinita saggezza dice ancora a Isaia: "Restituirò al mio popolo la sua gloria. Ma che non vada a mescolarsi con coloro che hanno disprezzato i comandamenti, e sappia che il tesoro delle sue opere riposa nella Mia mano, ma questo tesoro gli verrà mostrato solo alla fine dei tempi. L'albero che sarà a Gerusalemme, dimora che ho scelto fra tutte per il mio popolo affinché possa custodire la mia legge, avrà molti rami. Se per disgrazia, uno di questi rami dovesse staccarsi dal tronco, quel ramo si seccerà e tutto l'albero ne risentirà. Se il tronco fosse privato di uno solo dei suoi rami, l'albero non saprebbe più dare i suoi frutti. Nell'immagine dei molti rami che non possono vivere se non sostenendosi l'un l'altro e sviluppandosi sullo stesso tronco, gli uomini, in segno di obbedienza alla Mia misericordia, dovranno imparare a vivere con i loro vicini sulla stessa terra. Allora non ci sarà più corruzione, l'intemperanza non avrà più regno, lo scetticismo sarà cessato, l'odio non avvelenerà più i cuori e le nazioni, la giustizia sosterrà la Mia clemenza e la verità testimonierà del mio amore"» (pp. 386-388). Spesso i poeti, più dei teologi, sanno trovare il significato ultimo delle cose, e nei sogni e nei testi immaginati *apocrifi* sanno esprimere la verità delle cose, del mondo, della storia del mondo, della storia e anche, magari, dei piani di Dio.

Riassunto

Dopo la *Shoa*, le Chiese cristiane e i teologi hanno cominciato a riflettere in maniera nuova al significato del giudaismo e del popolo che lo testimonia. La storia e i testi biblici, letti con uno sguardo nuovo, hanno, finalmente, fatto capire il senso pieno dell'esistenza del popolo di Mosé, che non è il resto casuale, quasi testimonianza archeologica, di una realtà passata (e cioè l'ebraismo biblico). E' così maturata l'idea dell'*alleanza mai superata*. Questo riconoscimento teologico comporta altre questioni, e, sorprendentemente, conduce a ripensare non tanto il fatto dell'esistenza del popolo della promessa, ma quella delle Genti, inserita in quella promessa, già dalla benedizione di Dio a Abramo. Questo fatto mostra come la *questione di Israele* è fondamentale per la coscienza che la Chiesa ha di se stessa, e come da essa derivi un mutamento importante del paradigma teologico entro il quale pensare verità centrali della fede cristiana. In questo contesto l'affermazione di *Gerusalemme madre dei popoli* e l'*immagine paolina dell'ulivo* manifestano tutta la loro attualità e ricchezza.

Summary

Christian Churches and theologians began, after the *Shoa*, a new way of pondering on the meaning of judaism and on the people witnessing it. History and biblical textes, examined with new eyes, have at last permitted to understand the full sense of the existence of Moses' people not as casual remainder, like an archaeological evidence, of a passed reality (namely biblical Hebraism). The idea of a *never surmounted alliance* has thus matured. This theological acknowledgement surprisingly requires other issues, not necessarily the existence of the promise's people, but the problem of humanity included, since God's blessing of Abraham, in that promise. It shows how the *matter of Israel* deriving from this fact is fundamental for Church's consciousness and how important is the change of the theological paradigm, seen as central truths of Christian faith. The statement *Jerusalem, people's mother* and Paul's *image of the olive-tree* show in this context all their up-to-dateness and their riches.