

La Sinagoga e la Chiesa¹

Azzolino Chiappini

Facoltà di Teologia (Lugano)

Tra le statue della bella cattedrale di Strasburgo si vedono due figure femminili: una trionfante, con la croce, l'altra con gli occhi bendati, la testa china, quasi in atteggiamento di sofferenza o di sconfitta. Secondo una diffusa iconografia medievale, si tratta della Chiesa e della Sinagoga: la prima, vincitrice, perché salvata dalla croce del Signore risorto; la seconda, perdente, chiusa nella sua cecità, e di conseguenza condannata. Nell'immaginario e nel linguaggio del medio evo cristiano, l'ebreo è «nefandissimus, perfidus, reus multorum perditionis, infelix»².

La questione dell'esistenza, del perdurare di Israele³ è un dato che sta sempre davanti agli occhi e alla riflessione cristiana, che sta a volte anche come "una spina nel fianco" della Chiesa: si tratta di una realtà che riemerge sempre, con cui sempre la comunità cristiana deve fare i conti, conti che non sono (non saranno) mai regolati⁴.

L'ebraismo di fronte alla Dichiarazione *Dominus Jesus*

Così, la recente dichiarazione *Dominus Jesus* della Congregazione per la dottrina della fede⁵, anche se il tema dell'ebraismo non è stato toccato, di fatto ha coinvolto nelle discussioni questa questione. La pubblicazione della dichiarazione ha suscitato

¹ Questo articolo prolunga la riflessione già iniziata in un precedente saggio dal titolo *L'ulivo: la radice e i rami. Osservazioni sull'alleanza mai revocata*, pubblicato in RTLu V(1/2000), 5-18.

² Così in un poema latino, la leggenda di Teofilo, redatto nel IX secolo. V. per esempio, G. GARDENAL, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Brescia 2001.

³ Il termine *Israele* ha qui sempre il suo significato religioso, biblico e teologico (a meno che sia indicato espressamente l'altro significato, quello politico relativo allo stato di Israele).

⁴ "Spina nel fianco", "fare i conti", non hanno un senso peggiorativo, ma di qualche cosa che sempre interPELLA, anche continuamente disturba, se necessario, la coscienza cristiana.

⁵ Dichiarazione "*Dominus Jesus*" circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, del 5 settembre 2000.

forti reazioni⁶, spesso negative, forse perché la presentazione è avvenuta in maniera maldestra, e anche perché il linguaggio, che pure non diceva nulla di nuovo dal punto di vista della dottrina cattolica, è stato giustamente percepito come poco dialogico. Non è possibile entrare nella discussione relativa a questa dichiarazione, ma mi sembrano condivisibili il giudizio e le affermazioni del teologo domenicano francese Claude Geffrè, che ha scritto: «Personalmente, accolgo questo testo come un avvertimento molto serio contro i pericoli di un pluralismo religioso che rimetterebbe in questione l'unicità e l'universalità del mistero di Cristo come evento di salvezza da parte di Dio. Per parlare più tecnicamente, mi sembra difficile rendere conto della fede ereditata dagli apostoli accontentandosi di una cristologia inclusivista normativa. Bisogna mantenere una cristologia inclusivista *costitutiva*. Ma aggiungo subito che una tale posizione non è per niente inconciliabile con un *pluralismo inclusivo* e che essa non comporta necessariamente un esclusivismo del cristianesimo o della Chiesa nell'ordine della salvezza. Ora è proprio questo equilibrio delicato che non sembra rispettato dal testo della dichiarazione *Dominus Jesus*»⁷.

Nello scritto della Congregazione per la dottrina della fede, di fatto l'ebraismo non è considerato; tuttavia sono significative le reazioni del mondo ebraico a questo documento. Non potendo citarle tutte, voglio ricordare almeno due esempi del malessere vissuto nel settembre 2000 dal mondo ebraico. Il 3 ottobre dello stesso anno, doveva svolgersi a Roma una giornata di dialogo ebraico-cristiano sul tema del "Giubileo nella concezione giudaica e nella concezione cattolica", con la partecipazione del rabbino Piatelli per una relazione e del grande rabbino di Roma Elio Toaff per la conclusione. In seguito alla pubblicazione della dichiarazione *Dominus Jesus* e alla beatificazione di Pio IX (3 settembre), la partecipazione ebraica è stata disdetta, con la conseguente cancellazione della giornata. La reazione di parte ebraica alla *Dominus Jesus* era dovuta al fatto che nella dichiarazione non vi è menzione della situazione particolare di Israele nella luce della fede cristiana e al pericolo di una ripresa di qualche forma di proselitismo da parte cattolica⁸.

⁶ Per un ambito limitato, ma importante nella produzione teologica, il contesto di lingua tedesca, v. MICHAEL J. RAINER (ed.), "Dominus Jesus". *Anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, Münster 2000. Il volume porta anche l'intervista del card. Ratzinger, apparsa sulla *Frankfurter Allgemeine Zeitung* il 22 settembre 2000.

⁷ GEFFRÉ, "Préface" a M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un oecuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 2001, p. IV.

⁸ Fatti e relative informazioni sono presenti in molti mezzi di comunicazione, stampa, agenzie, del mese di settembre 2000.

Ancora mesi dopo, in un commento a un importante articolo del cardinale Ratzinger, apparso sull'*Osservatore romano* del 29 dicembre 2000, con il titolo "L'eredità di Abramo dono di Natale", il rabbino Riccardo Di Segni del *Collegio rabbinico italiano*, ritorna sull'argomento⁹. Le affermazioni del rabbino Di Segni, che sembrano non dire nulla di nuovo, sono importanti perché dovrebbero aiutare i cristiani, o più in particolare i cattolici, a capire le difficoltà degli ebrei in relazione alla dottrina, e più ancora al linguaggio cristiano. Per loro, un ostacolo è costituito da come è inteso il dialogo. Di Segni scrive: «Nel documento (si tratta della *Dominus Jesus*)... si sosteneva con forza la peculiarità della salvezza attraverso la fede in Gesù e si dava un'interpretazione del dialogo interreligioso come finalizzato a trasmettere all'interlocutore la testimonianza della verità della fede, così come è intesa dal cattolicesimo». Con altre parole, questo esprime, ancora una volta, il timore o l'impressione che il dialogo in senso cattolico, sia finalizzato alla missione o peggio al proselitismo, e non sia dunque vero impegno per capire la posizione e la situazione di Israele come permanente nel progetto di Dio¹⁰. «Sul dialogo i toni duri della *Dominus Jesus* sono scomparsi, ma i dubbi teologici no. Il dialogo era in quel documento il mezzo per presentare agli altri (semplici ascoltatori) la fede in Cristo». Ancora due citazioni del commento del rabbino Di Segni all'articolo del cardinale Ratzinger, ci interessano qui, in quanto illustrano per noi le difficoltà ebraiche relative alla *Dominus Jesus*. «Forse per riparare agli incidenti autunnali nei quali gli ebrei sembravano aver perso anche la qualifica di interlocutori di un dialogo (per quanto a senso unico)...»¹¹. «Sul tema della salvezza, infine, causa di non poco turbamento per come era stato esposto nella *Dominus Jesus*, in questo articolo compare solo un fugace accenno: 'la salvezza che

⁹ Si trova in www.menorah.it

¹⁰ Un altro sospetto, non infondato perché ha avuto tanta parte nella storia e nella teologia cristiana, è che si pensi sempre a Israele come ad una realtà passata, superata dalla venuta di Gesù, e perciò significativo soltanto come preparazione di qualche cosa d'altro. Di Segni scrive: «Lo stesso articolo (di Ratzinger) parla del 'dono supremo', e di Gesù di Nazareth come dono che gli ebrei 'hanno fatto a noi'. C'è rispetto della testimonianza ebraica di Dio; se ne conferma l'importanza attuale. Ma il ruolo ebraico si ferma sempre al messaggio della Bibbia scritta (ignorando tutto ciò che c'è insieme e dopo). In questo modo è come se gli ebrei fossero solo dei testimoni e donatori inconsapevoli; e tutto questo in perfetta coerenza con molte tesi patristiche antiche sul ruolo degli ebrei».

¹¹ Sottolineatura mia.

aveva come protagonista iniziale Israele'. Il problema non è stato risolto, ma soltanto evitato»¹².

Le reazioni e difficoltà ebraiche alla *Dominus Jesus* hanno, a mio giudizio, una funzione importante, in quanto obbligano la teologia a ripensare a fondo il problema di Israele; e questo non tanto "per far piacere agli altri", ma perché il tema è essenziale alla stessa autocomprensione cristiana, o meglio ancora al nostro sforzo di comprensione del progetto di Dio. Infine, un'ultima osservazione: è necessario vigilare con estrema attenzione al nostro linguaggio, perché espressioni che a noi possono sembrare positive spesso suonano alle orecchie altrui (in questo caso ebraiche), come limitative o anche offensive. Da parte della teologia cattolica, non si tratta di occultare la verità, ma di dirla a partire da un vero sforzo per capire la comprensione dell'interlocutore. Se si vuole essere ascoltati, bisogna prima ascoltare.

Anche per questo motivo, può essere utile ripercorrere le principali tappe dell'incontro tra ebraismo e Chiesa cattolica, che di fatto è cominciato soltanto nel secolo appena finito, con il papa Giovanni XXIII e il concilio Vaticano II.

I primi passi del dialogo

Durante il 2000, in occasione della celebrazione del Giubileo, due fatti significativi esprimono, molto più di tanti documenti, la posizione della Chiesa cattolica¹³ nei confronti dell'ebraismo. Per questa ragione, nella breve presentazione dei passi compiuti a partire dal Vaticano II sulla strada del dialogo e di una riscoperta reciproca tra Chiesa ed ebraismo, mi sembra importante partire da quei gesti, ricordando anche che un at-

¹² Sottolineatura mia. L'autore invece sottolinea *iniziale*, che non lo è nel testo di Ratzinger. Di Segni così termina le sue osservazioni: «In conclusione: le difficoltà emerse non sono state risolte in questo nuovo intervento, che ha ribadito posizioni dottrinali più antiche che recenti. L'immagine proposta per gli ebrei, per quanto positiva e rispettosa, ignora i progressi raggiunti nel dialogo degli ultimi decenni, riducendo il ruolo degli ebrei a quello di testimoni della fede, portatori del 'dono', depositari e insegnanti della Bibbia, e potenziali conoscitori di Gesù, sul quale prima o poi 'convergere'. In ogni caso, è molto importante che si parli di confronto e si insegni il rispetto reciproco. Per questo bisogna ringraziare il cardinale Ratzinger, almeno per lo sforzo che ha fatto nei limiti della sua visione teologica».

¹³ L'argomento di questa parte è il cammino della Chiesa cattolica verso l'ebraismo dal concilio Vaticano II a oggi. Per questo, quando qui si parla di Chiesa, di solito si intende la Chiesa cattolica. Ciò non significa negare testi e prese di posizione delle comunità nate dalla Riforma, che hanno pubblicato riflessioni importanti (per esempio, la Chiesa riformata olandese nel 1980; il Consiglio della Chiesa evangelica di Germania nel 1975; il Sinodo della Chiesa evangelica della Renania nel 1980; anche, e prima ancora di questi, *L'atteggiamento cristiano nei confronti degli ebrei*, da parte dell'Assemblea costitutiva del Consiglio Ecumenico delle Chiese, Amsterdam, 1948). Neppure qui si farà riferimento, con una eccezione di cui più avanti, ai testi pubblicati dalle Conferenze episcopali cattoliche dei singoli paesi, che pure, spesso, sono importanti.

to simbolico forte è più espressivo e illuminante di un pur valido messaggio verbale.

Il 26 marzo 2000, a Gerusalemme, Giovanni Paolo II si avvicina al Muro occidentale, oggi il luogo più importante dell'ebraismo contemporaneo perché carico di storia, di sofferenza, ma anche di speranza. Il Papa è solo, con un gesto che sembra esitante tocca il muro e tra le fenditure inserisce un biglietto. L'atto di Giovanni Paolo II riprende e ripete uno dei gesti più significativi della pietà ebraica. Ma il testo, quello dell'invocazione detta in San Pietro in forma di preghiera nella celebrazione penitenziale del 12 marzo (l'altro dei due fatti significativi ricordati all'inizio), è soprattutto denso di teologia. Da questo punto di vista è il limite estremo, fino a questo momento, di una riflessione e maturazione che non è ancora arrivata alla sua conclusione dentro la Chiesa cattolica: «Dio dei nostri padri, tu hai scelto Abramo e la sua discendenza perché il tuo nome fosse portato alle genti: noi siamo profondamente addolorati per il comportamento di quanti nel corso della storia hanno fatto soffrire questi tuoi figli, e chiedendoti perdono vogliamo impegnarci in un'autentica fraternità con il popolo dell'alleanza».

Anche senza fare un'analisi teologica dettagliata di questo testo, tuttavia è possibile sottolineare alcune affermazioni molto forti. Abbiamo prima di tutto la proclamazione della vocazione e della missione di Israele, scelto da Dio a partire da Abramo, anche per testimoniare al mondo il monoteismo. C'è poi l'esplicito riconoscimento della colpa e la domanda di perdono, in forma così chiara come mai in passato. Ma soprattutto leggiamo in questa preghiera l'affermazione decisa, senza limitazioni o reticenze, che Israele rimane il popolo dell'alleanza¹⁴. Se si ricordano tutti i discorsi che leggiamo nella tradizione cristiana circa la comunità ebraica ormai esclusa, dopo Cristo, dall'alleanza, perché una nuova alleanza sostituirebbe quella con Abramo e la sua discendenza, e quelli proclamanti nei secoli un nuovo popolo di Dio (la Chiesa) che avrebbe sostituito l'antico (Israele), si può misurare il vigore e l'importanza della parola usata da Giovanni Paolo II. E si può anche constatare la lunghezza effettiva del cammino compiuto dalla Chiesa nell'ultimo mezzo secolo, nel ritornare¹⁵ e nel ricercare l'incontro con i figli di Abramo.

Partendo da questo momento così importante, è necessario ricordare alcune tappe

¹⁴ L'affermazione era già stata fatta precedentemente da Giovanni Paolo II, il 17 novembre 1980, nel *Discorso all'incontro con esponenti della comunità ebraica a Magonza*. Il fatto che la frase si trovi adesso nel testo di una celebrazione come quella del 12 marzo 2000 le attribuisce un peso ancora più forte, perché il contesto liturgico è uno dei luoghi dell'espressione della fede.

¹⁵ *Ritornare verso Israele*, pensando al termine biblico-ebraico per esprimere la conversione, che è appunto ritorno, ritornare.

pe fondamentali di questo cammino. Senza dubbio, il punto di partenza¹⁶ è dato dalla Dichiarazione del concilio Vaticano II *Nostra Aetate*, approvata definitivamente il 28 ottobre 1965¹⁷. Nell'assemblea conciliare il dibattito era stato introdotto il 25 settembre 1964 dalla relazione del cardinale Bea, all'inizio di una sessione che si rivelerà poi molto difficile e anche piena di tensioni¹⁸.

La preistoria di questo documento è abbastanza lunga¹⁹. Secondo diversi testimoni, e soprattutto Loris Capovilla, segretario di Giovanni XXIII, il Papa prende coscienza della questione ebraica soltanto in occasione del suo incontro del 9 giugno 1960 con Jules Isaac, esponente dell'ebraismo francese che tanto si era impegnato per il dialogo, anzi l'amicizia, ebraico-cristiana. Lo studioso presentò, in quell'occasione, a Giovanni XXIII una "Memoria" relativa alla necessità di una riforma dell'insegnamento cristiano nei riguardi di Israele²⁰. In seguito a una promessa fatta dal Papa in quell'occasione, lo stesso Giovanni XXIII incaricò il card. Bea, responsabile del Segretariato per l'unità dei cristiani, di preparare una dichiarazione da sottoporre al futuro concilio sul tema degli Ebrei. Dopo un iter complicato²¹, la dichiarazione arri-

¹⁶ Ci riferiamo qui ai testi maggiori, anche se ci sono stati precedentemente i primi timidi, eppure importanti, segni, come la decisione di Giovanni XXIII di togliere dalla liturgia del venerdì santo l'espressione *perfidii iudei*.

¹⁷ *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane*. Si può trovare, per esempio, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, Bologna 1993, nn. 853-871.

¹⁸ Si vedano anche soltanto alcuni titoli della *Storia del concilio Vaticano II* (diretta da GIUSEPPE ALBERIGO), vol. IV, Bologna 1999: "La crisi di ottobre", 192; "La tempesta di novembre: la 'settimana nera'", 417. Molte di queste difficoltà erano legate alla questione della libertà religiosa, a sua volta in relazione al tema dell'ecumenismo e dei rapporti con l'ebraismo. Per capire tante cose, è importante ricordare che la rottura di mons. Lefebvre, e di quanti lo hanno seguito, non era tanto dovuta alla riforma della liturgia quanto piuttosto proprio a questi temi e in particolare a quello della libertà religiosa.

¹⁹ Ci sono varie presentazioni, per esempio: PIERO STEFANI, *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla "Nostra Aetate"*, Padova 1998.

²⁰ La *Memoria* conteneva i *Dieci punti di Seelisberg*, redatti in occasione della Conferenza internazionale contro l'antisemitismo del 1947. Alla redazione dei punti partecipò anche Jacques Maritain. Gli incontri del Seelisberg sono stati uno degli avvenimenti più importanti del primo dopoguerra.

²¹ «All'epoca della seduta inaugurale del Vaticano II (11 ottobre 1962), lo Schema sugli Ebrei non era (...) all'ordine del giorno di un Concilio previsto di breve durata. Tuttavia, in risposta a una sollecitazione del cardinale Bea, volta a impedire che il progettato testo uscisse definitivamente dal dibattito, Giovanni XXIII gli faceva giungere (in data 13 dicembre 1962) un foglio autografo in cui si appoggiava l'iniziativa. Al fine di rendere più accoglibile l'inserimento del testo sugli Ebrei nei lavori del Vaticano II nel 1963, 'quasi per misura prudenziale' (cardinale Bea) se ne decise, per ordine di Roncalli, l'inserimento nello Schema sull'Ecumenismo, di cui doveva formare il quarto capitolo intitolato 'L'atteggiamento dei cattolici di fronte ai non cristiani e in particolare agli ebrei', in: Stefani, op. cit., 56. In seguito il testo sarà staccato dal Decreto sull'Ecumenismo e reso autonomo.

va in concilio, come è stato ricordato sopra, il 25 settembre 1964. La discussione è subito molto vivace e tesa, le posizioni marcate e contrapposte. Non potendo, in questa sede, fare la storia del dibattito, mi sembra interessante dare almeno due citazioni delle posizioni diverse, anche perché, soprattutto quella negativa dell'arcivescovo di Palermo, ci permettono di misurare la strada percorsa.

Il cardinale Lercaro di Bologna: «Il popolo dell'alleanza ha, agli occhi della Chiesa cattolica, non solo una dignità e un valore soprannaturale per il passato e per le origini della Chiesa stessa, ma anche per il presente e per ciò che vi è di più essenziale, di più alto, di più religioso, di più divino e permanente nella vita quotidiana della Chiesa»²².

Il card. Ruffini di Palermo: «A nessuno certo sfugge che i Giudei seguono ancor oggi la dottrina del Talmud, secondo la quale gli altri uomini vanno disprezzati perché simili alle bestie; tutti abbiamo anche verificato che essi spesso sono avversi alla nostra religione. Infatti, per darne conferma con un solo esempio, non è forse vero che la perniciosa setta dei massoni, diffusa dovunque, i cui membri sono colpiti dalla scomunica riservata alla sede apostolica, perché suole ordire trame contro la Chiesa, è sostenuta e favorita dai giudei? Vorrei perciò che nella Dichiarazione, sottoposta alla nostra discussione, i Giudei venissero esortati con forza a rispondere con amore all'amore con il quale noi sinceramente li trattiamo»²³.

Il paragrafo IV della dichiarazione, "La religione giudaica" – pure con un linguaggio a volte oggi superato – rimane una pietra miliare, il segno di una conversione vera della Chiesa nel riconoscimento della posizione di Israele. Così il Vaticano II offre il fondamento di un dialogo che non può più essere interrotto, di un cammino da cui non si può ormai tornare indietro.

Sostanzialmente, la dichiarazione afferma la comunanza di origine della Chiesa con Israele, il fatto che dalla sua tradizione religiosa essa ha ricevuto, e il rifiuto assoluto della condanna da parte cristiana. Ecco un passaggio significativo: «E quan-

²² Citato da *Storia del concilio Vaticano II*, IV, 187. Il testo è di don Giuseppe Dossetti.

²³ Citato da *Storia del concilio Vaticano II*, IV, 182. E il cardinale Ruffini era uno dei più colti rappresentanti della minoranza conciliare! In quei giorni il P. Congar scrive nel suo *Diario*: «Antisemitismo non morto» (*Storia del concilio*, 183). Infatti, diversi interventi nell'assemblea conciliare potrebbero costituire una piccola antologia dell'antisemitismo. Anche personaggi più aperti mostravano posizioni oggi inaccettabili, il P. Daniélou, in una conversazione privata (documento in *Storia del concilio*, 188, n.255, si esprimeva così: "Si è voluto affermare che il popolo ebraico non è un popolo come gli altri: cosa che corrisponde all'ideologia ebraica, ma non alla teologia cristiana; per noi, l'Israele carnale ha perduto tutti i suoi privilegi, e noi siamo gli eredi, ed esso non è che un popolo come gli altri, esattamente come gli altri". Daniélou era un teologo importante: ci si chiede quale era la sua lettura di Rm 9-11.

tunque la Chiesa sia il nuovo popolo di Dio, i Giudei tuttavia non devono essere presentati né come rigettati da Dio, né come maledetti, quasi che ciò scaturisse dalla Sacra Scrittura. Pertanto tutti facciano attenzione a non insegnare nulla, nella catechesi e nella predicazione della Parola di Dio, che non sia conforme alla verità del Vangelo e allo spirito di Cristo».

L'ultima frase è indicativa delle intenzioni più profonde del Vaticano II. Quella dei padri conciliari era fondamentalmente una preoccupazione pedagogica e catechetica: estirpare dalla comunità cristiana l'avversione, anzi l'odio di radice teologica e frutto di una lunga storia. Questo fatto appare chiaro dalla natura e dai contenuti dei due documenti successivi, ma legati alla dichiarazione *Nostra Aetate*. Si tratta degli *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione 'Nostra Aetate'* del 1. dicembre 1974, e dei *Sussidi per una corretta presentazione degli Ebrei e dell'Ebraismo nella Chiesa cattolica*, pubblicati il 24 giugno 1985²⁴.

La preoccupazione del dialogo con l'ebraismo è soprattutto dei cristiani e, per quanto ci riguarda in questa riflessione, della Chiesa cattolica. Per questo a volte si osserva che è un dialogo "speciale", asimmetrico, dove la controparte appare spesso assente. Ciò è abbastanza vero e dipende da ragioni più storiche, ma anche parzialmente teologiche (o religiose). Per questo mi sembra particolarmente interessante accennare a due documenti di parte ebraica che rispondono, come reazioni positive, ai cambiamenti intervenuti nel campo cristiano.

Il primo documento è una testimonianza storica, in quanto non è mai stato reso pubblico²⁵ in maniera ufficiale. Nel 1968, in Francia, per volontà del gran rabbino dell'epoca, Jacob Kaplan, una commissione d'esperti²⁶ aveva preparato un testo che doveva, in qualche modo, essere la risposta alle posizioni del concilio Vaticano II. Il titolo del documento è *Il Cristianesimo nella teologia ebraica*. Diversi motivi stanno alla base della mancata approvazione, da parte del Congresso rabbinico francese, e dunque alla mancata pubblicazione. Resta un testo importante, costituito da affermazioni sostenute da citazioni della tradizione giudaica (soprattutto dal Talmud). Ecco al-

²⁴ I due documenti sono firmati dal cardinale Johannes Willebrands, e pubblicati dal Segretariato per l'unione dei cristiani (Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo).

²⁵ È necessario ricordare che l'ebraismo non conosce un'autorità, soprattutto centralizzata, che possa parlare in nome di tutte le comunità e tendenze, cioè di tutto l'ebraismo.

²⁶ La commissione era presieduta dal Rabbino Charles Touati, e aveva chiesto la collaborazione di grandi maestri dell'ebraismo francese, come Emmanuel Lévinas e Georges Vajda. Il documento è stato presentato per la prima volta dal quotidiano *Le Monde* del 12 febbraio 2001 (traduzione italiana nel settimanale *Tempi*, aprile 2001).

cuni esempi (senza i fondamenti, cioè le prove dalla tradizione): «Il rifiuto del cristianesimo avrebbe potuto essere evitato; i cristiani non sono idolatri: adorano il Dio che ha creato il mondo e con gli ebrei hanno in comune un certo numero di credenze; la 'salvezza eterna' dei cristiani; il cristianesimo e l'islam preparano la strada del Messia». L'importanza del documento sta nel fatto, che si può intuire dagli enunciati riportati sopra, che anche l'ebraismo riesce a mutare il suo modo di vedere il cristianesimo.

L'altro documento proviene dagli Stati Uniti, ed è molto più recente. Il 10 novembre 2000, un gruppo di intellettuali ha pubblicato sul *New York Times* un testo di otto affermazioni, nate dalla constatazione del cambiamento d'atteggiamento dei cristiani dopo la Shoah²⁷: *Dabru Emet – Ditevi la verità* (cf. Zc 8,16)²⁸. Come per il documento precedente, può essere interessante riprendere almeno i titoli degli enunciati, rimanendo al testo completo per le giustificazioni e i brevi approfondimenti: «Ebrei e cristiani adorano lo stesso Dio; ebrei e cristiani riconoscono l'autorità dello stesso libro, la Bibbia (che gli ebrei chiamano "Tanakh" e i cristiani "Antico Testamento"); i cristiani possono rispettare la rivendicazione del popolo ebraico sulla terra d'Israele; ebrei e cristiani accettano i principi morali della Torah; il nazismo non fu un fenomeno cristiano; le umanamente inconciliabili differenze tra ebrei e cristiani non saranno risolte fino a che Dio non redimerà il mondo intero, come promesso dalla Scrittura; un nuovo rapporto tra ebrei e cristiani non indebolirà la pratica dell'ebraismo; ebrei e cristiani devono lavorare insieme per la giustizia e per la pace».

Questa "raccolta" di affermazioni provenienti dal mondo ebraico fa capire un fatto fondamentale: quando si comincia a parlarsi, quando soprattutto si comincia a guardarsi non con la cultura del sospetto ma con vera simpatia, possibile anche nella piena fedeltà alla propria tradizione, si riesce anche a vedere nell'altro ciò che appare positivo e che rende possibile il dialogo. Noi cristiani abbiamo atteso troppo tempo per avere questo sguardo, ma finalmente abbiamo cominciato e i frutti iniziano a maturare (o almeno i primi fiori a fiorire).

Per finire, un accenno alla Chiesa cattolica in Svizzera per ricordare un testo recente e importante²⁹. Si tratta della *Dichiarazione della Conferenza dei vescovi sviz-*

²⁷ Il 15 novembre, la Dichiarazione era firmata già da 216 interessati.

²⁸ Pubblicato in italiano prima da *Tracce – Litterae communionis*, 27(2000), 9 ottobre 2000. Poi anche *Il Regno – documenti*, 21/2000, 1. dicembre. Originale inglese: www.icjs.org

²⁹ Una traduzione in lingua italiana si trova in *Dialoghi*, numero 162 (giugno 2000): "Svizzeri né irreprensibili né gloriosi. Il documento dei Vescovi sulla 'Shoah' e il razzismo", 15-19.

zeri sull'atteggiamento della Chiesa cattolica in Svizzera nei confronti del Popolo ebraico durante la seconda Guerra mondiale e oggi, del 14 aprile 2000³⁰. La dichiarazione parte dalla storia e molto francamente riconosce le mancanze e responsabilità del Paese. Nella quarta parte propone una breve riflessione teologica su "Chiesa ed ebraismo", dove ritroviamo il tema ripetuto a più riprese da Giovanni Paolo II, da cui siamo partiti, del popolo dell'alleanza.

A proposito della storia di questo cammino sulla via del dialogo, voglio concludere con una bella citazione della dichiarazione dei Vescovi svizzeri: «Alleanza ed elezione indefettibili appartengono al nucleo centrale della fede e della coscienza del Popolo ebraico. Esse sono legate alla responsabilità del Popolo ebraico di annunciare Dio a tutti i "popoli della terra". Nelle Scritture, Dio promette alle nazioni la loro partecipazione all'alleanza di Dio (Is 49,6; Za 9,9; cf. Is 19, 19-25). Secondo un'antica tradizione ebraica, la voce di Dio si è fatta sentire sul Sinai in 70 lingue per raggiungere tutti i popoli della terra. Ogni popolo e ogni uomo appartiene in modo privilegiato al Creatore di cui è anche il collaboratore e, di conseguenza, Dio aspetta da ogni uomo che eserciti la giustizia e il diritto verso i suoi simili. Tutti i popoli e tutte le lingue, compresa la Chiesa, sono invitati a riconoscere l'alleanza di Dio con il Popolo ebraico».

Ripensare (ancora) il dialogo con l'ebraismo

Quanto abbiamo ricordato, l'inizio del dialogo cristiano-ebraico³¹, è legato a varie circostanze storiche, come la grande figura di Giovanni XXIII e il Vaticano II, ma anche e dolorosamente la presa di coscienza da parte dei cristiani della tragicità unica della Shoah e delle loro gravi colpe storiche in quell'evento e nella sua secolare gestazione. La storia tracciata sopra, quella degli ultimi quaranta anni, è una storia positiva. Da parte cristiana è però arrivato il momento in cui capire meglio la realtà di Israele, per mettersi in un atteggiamento più giusto nei suoi confronti. E' dunque anche necessario capire che questo dialogo va continuamente ripensato, soprattutto a partire da un ascolto sempre rinnovato dell'altra parte e da uno sforzo di comprensione delle sue esigenze.

³⁰ Il documento è stato preparato dalla Commissione di dialogo ebraico/cattolica romana.

³¹ In ambiente cristiano, si parla spesso di dialogo *ebraico-cristiano*, ma sembra più rispettoso usare l'altra formula (dialogo cristiano-ebraico). La prima espressione (dialogo ebraico-cristiano) pare indicare un dialogo imposto all'ebraismo, mentre, essendo l'iniziativa, o forse anche e soprattutto il problema, cristiani, noi possiamo soltanto offrire o proporre questo dialogo e non darlo come acquisito e voluto da Israele.

A questo proposito, ci sembra particolarmente interessante accennare alla posizione di uno dei maestri dell'ebraismo contemporaneo, che è anche uno, anzi l'esponente maggiore dell'ebraismo ortodosso americano, Rav Joseph B. Soloveitchik³². Nel 1964, egli ha pubblicato un articolo dal titolo "Confrontation", sulla questione delle relazioni tra ebrei e cristiani e sulle condizioni inevitabili da parte ebraica per la possibilità di tale dialogo³³. Soloveitchik mette in evidenza la doppia posizione degli ebrei: «Noi ebrei abbiamo avuto il peso di un doppio compito da assolvere; dobbiamo infatti far fronte al problema di un doppio confronto. Noi pensiamo a noi stessi sia come esseri umani che condividono il destino di Adamo nel suo rapporto con la natura, che come membri di una comunità del patto che ha conservato la propria identità sotto le condizioni più sfavorevoli. Noi ci riteniamo portatori di un doppio peso carismatico, quello della dignità dell'uomo e quello della sacralità della comunità del patto. Questo ruolo difficile è stato affidato da Dio, che si è sempre rivelato sia a livello della creazione universale che nel patto privato, affinché ci impegnassimo in una doppia missione – quella umana universale e il confronto del patto esclusivo».

Questa doppia appartenenza fonda la situazione di Israele, e pone anche le condizioni della sua esistenza con gli altri, che è di partecipazione all'umanità intera, al suo destino, ai suoi compiti, ma anche di particolarità assoluta in conseguenza del patto³⁴. L'identità ebraica si giuoca a partire da questa doppia appartenenza, e «può essere compresa soltanto dal punto di vista della singolarità e dell'alterità». Da qui deriva una conseguenza fondamentale³⁵, che deve essere ben chiara a chi vuol entrare in dialogo con l'ebraismo, e che dunque deve essere sempre presente, quando i cristiani pensano a un dialogo cristiano-ebraico. «E' evidente che un confronto tra due comunità di fede è possibile soltanto se è accompagnato da una chiara assicurazione che entrambe le parti potranno godere di eguali diritti e piena libertà religiosa. Noi rifiu-

³² Egli era il discendente di una importante famiglia e della scuola di Volozhyn, che ha avuto il grande maestro Rabbi Hayyim di Volozhyn, autore di *L'anima della vita (Nefesh Hahayyim)*, uno dei classici dell'ebraismo moderno. A proposito di Rav Soloveitchik, e per una sintesi del suo pensiero, v. il mio *Amare la Torah più di Dio*, Firenze 1999, 110-117. In italiano una raccolta di testi, J. B. SOLOVEITCHIK, *Riflessioni sull'ebraismo*, Firenze 1998.

³³ A distanza di anni, questo articolo mantiene la sua importanza. L'originale si trova in *Tradition*, 6/2, 1964. Una traduzione parziale in *Alef Dac*, 31-32, agosto 1986. E' la traduzione usata qui. Il testo italiano si trova anche in www.morasha.it/alefdac; Una riflessione simile, con argomenti uguali, si trova nella raccolta di testi dell'autore, citata nella nota 32, nel capitolo "Forestiero e residente", 177-185.

³⁴ SOLOVEITCHIK insiste: «Un doppio peso carismatico: quello della dignità dell'uomo e della sacralità della comunità del patto».

³⁵ Conseguenza che SOLOVEITCHIK sviluppa poi in quattro condizioni per un confronto.

teremo ogni tentativo da parte della comunità dei molti di coinvolgerci in un incontro peculiare in cui il nostro interlocutore vorrà ordinarci di porci sotto di lui che nel frattempo si collocherà non sul nostro stesso piano ma al di sopra di noi... Siamo una comunità di fede totalmente indipendente: non ruotiamo come un satellite». Questo significa che la teologia cristiana e la Chiesa deve, come primo passo, ed è un passo difficile e forse anche doloroso a causa di duemila anni di storia e di abitudini di pensiero, spesso addirittura rette da intenzioni amichevoli, cessare di pensare Israele in rapporto a se stessa, alla propria esistenza e alla propria storia³⁶.

Soloveitchik propone come atteggiamento necessario per gli ebrei che vogliono confrontarsi con i cristiani le direttive date da Giacobbe (che è, ricordiamo, anche Israele) ai servi mandati incontro a Esaù: *E diede quest'ordine al primo: "Quando ti incontrerà Esaù, mio fratello, e ti domanderà: Di chi sei tu? Dove vai? Di chi sono questi animali che ti camminano davanti?, tu risponderai: del tuo fratello Giacobbe: è un dono inviato al mio signore Esaù; ecco egli stesso ci segue". Lo stesso ordine diede anche al secondo e anche al terzo e a quanti seguivano i branchi. "Queste parole voi rivolgerete ad Esaù quando lo troverete"* (Gen 32,18-20). Questo il commento del Rav: «Quale era la natura di queste istruzioni? Il nostro approccio e rapporto con il mondo esterno è sempre stato di carattere ambivalente, intrinsecamente antitetico, certe volte sconfinante nel paradossale. Noi ci rapportiamo a, e contemporaneamente ci tiriamo fuori da, noi ci avviciniamo e allo stesso tempo ci allontaniamo dal mondo di Esaù. Quando il processo di avvicinamento è quasi compiuto noi cominciamo immediatamente a ritirarci subito nell'isolamento. Noi collaboriamo con gli esponenti di altre comunità di fede in tutti i campi dello sforzo umano costruttivo, ma contemporaneamente alla nostra integrazione nel quadro sociale generale, noi ci impegniamo in un movimento di arretramento e ritorno sui nostri passi. In una parola, noi apparteniamo alla società umana, e al tempo stesso, ci sentiamo come stranieri ed estranei»³⁷. Nell'interpretazione di Soloveitchik, le prime due domande espresse da Giacobbe si riferiscono all'identità di Israele, comunità del patto; la terza (riguardante le greggi)

³⁶ «Come individualità di fede, la comunità dei pochi è dotata di un suo valore intrinseco...senza essere rapportata al quadro di riferimento di un'altra comunità di fede». La comunità dei pochi è, evidentemente, quella di Israele, che non deve più essere pensata o vista in rapporto alla Chiesa. Per questo anche i termini di "fratelli", spesso usati dai cristiani con le migliori intenzioni, non sono sempre capiti o graditi dalla comunità ebraica.

³⁷ Continua: «Il nostro primo patriarca, Abramo, si è presentato con le seguenti parole: 'Sono uno straniero e un ospite assieme a voi'. E' possibile essere entrambi allo stesso tempo?». Si potrebbe ricordare che questa è anche la situazione paradossale del cristiano nel mondo.

ai suoi rapporti con l'umanità, con gli altri³⁸. Nel confronto religioso e nel dialogo, gli ebrei devono essere fermi sulle prime due questioni: «riguardo alle prime domande – di chi siete e dove andate – Giacobbe ha raccomandato ai suoi inviati di rispondere negativamente, in maniera chiara e precisa, con sicurezza e coraggio. Egli ordinò loro di dire a Esaù che la loro anima, la loro personalità, destino metafisico, avvenire spirituale e impegni sacri appartengono esclusivamente a Dio e al suo servo Giacobbe. 'Sono del suo servo Giacobbe', e nessun potere umano può avere possibilità di successo nel recidere il legame eterno tra loro e Dio». Se i cristiani, nel loro desiderio di dialogo con Israele, non tengono lealmente in considerazione questa coscienza dell'identità ebraica, per gli ebrei questo dialogo sembrerà sempre un pericolo o un trabocchetto. L'unica possibilità di dialogo sta nell'accettazione di questo fatto: Israele è (non: è stato) e si considera oggi e sempre interlocutore di un patto che ha avuto come iniziatore Dio medesimo; egli ha la convinzione che dimenticando e mettendo in ombra questo fatto tradisce Dio e la sua propria storia e identità.

L'orizzonte del dialogo cristiano-ebraico

Un'opera recente³⁹, che mi sembra molto interessante e importante da diversi punti di vista, riassume in maniera efficace alcuni temi necessari nel dialogo cristiano-ebraico, e che i cristiani devono continuamente aver presenti. Il primo è quello dell'*alleanza mai revocata*: senza questo riconoscimento, leale e non tattico da parte cristiana, non è possibile alcun dialogo autentico. Dal punto di vista teologico, l'affermazione di un'alleanza tra Dio e Israele, che perdura anche dopo la nascita, la vita e

³⁸ «La terza riguarda gli aspetti temporali della vita. Riguardo alla terza domanda, Giacobbe disse ai propri inviati di rispondere affermativamente. 'E' un dono per il mio signore, Esaù'. Sì, siamo disposti a prendere parte a ogni impresa civica, scientifica e politica. Ci sentiamo obbligati ad arricchire la società con i nostri talenti creativi e a essere cittadini attivi e costruttivi».

³⁹ Si tratta della pubblicazione citata nella nota 4. E' la tesi di dottorato presentata dall'autrice, MONIQUE AEBISCHER-CRETTOL, alla facoltà di teologia dell'Università di Friburgo (CH); è anche un'opera molto matura e di estremo interesse nell'ambito delle discussioni e ricerche attuali e urgenti relative a una teologia cristiana del pluralismo religioso. Considero estremamente interessante il fatto che AEBISCHER-CRETTOL rifletta al rapporto tra cristianesimo ed ebraismo proprio nella conclusione (*Pistes de travail vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, 682-739), e che addirittura parli «del valore paradigmatico del dialogo giudeo-cristiano» (708-734). Inoltre è notevole, in un'opera dedicata non esplicitamente all'ebraismo, la ricchezza e l'uso delle informazioni a questo proposito: per questa ragione mi sembra meritevole di essere citata in una riflessione sul dialogo cristiano-ebraico.

l'opera di Gesù di Nazaret, mi sembra oggi una certezza⁴⁰. Nel piano di Dio Israele mantiene una posizione unica, rimane per sempre il popolo del patto. Gli ebrei devono avere la certezza che i cristiani e la teologia cristiana, nel desiderio di dialogo con loro, li considera così, e soltanto così, e che non vi sono altre intenzioni nascoste che in qualche modo hanno suono di annessione. L'annessione può rivestire e prendere diverse forme: da quella del proselitismo, a qualche altra che, con ragioni molto nobili, magari nel ricordo di un'eredità parzialmente comune, intende legare l'ebraismo al cristianesimo.

Altro punto ricordato da Monique Aebischer-Crettol è il *tema del messianismo*⁴¹. Nella storia e nel pensiero del giudaismo il tema messianico è estremamente complesso, molto di più di quanto di solito pensano i cristiani⁴². Tuttavia si può affermare che il giudaismo è una religione messianica: «E' con il *Talmud della terra d'Israele* che il giudaismo diventa una religione messianica – ma una religione profondamente diversa dall'altra importante religione che rientra in questa classificazione, il cristianesimo. Infatti, in ultima analisi il messia del giudaismo doveva essere un sapiente, che prometteva non il perdono escatologico dei peccati, ma la santificazione ultima e definitiva d'Israele: eternità ora, eternità allora, con pochi mutamenti da un tempo all'altro»⁴³. In questo dialogo, non si può scordare che, soprattutto nel I secolo e nel mondo antico e medievale, il tema messianico ha costituito un argomento alla base della rottura e poi delle continue polemiche tra Sinagoga e Chiesa. Oggi però è possi-

⁴⁰ Rimando al mio articolo, già ricordato, pubblicato in RTLu V(1/2000), 5-18, *L'ulivo: la radice e i rami. Osservazioni sull'alleanza mai revocata*. In quel testo, appare il mio sostanziale accordo con le tesi sostenute da N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Brescia 1991 (originale tedesco 1989). Come ho ricordato anche in questo articolo, l'affermazione è entrata nel magistero di Giovanni Paolo II.

⁴¹ O.c., 713-722.

⁴² V., per esempio, J.-C. ATTIAS, P. GISEL et L. KAENNEL, *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Labor et Fides, Genève 2000; *Il Messianismo nella storia*, numero 1/1993 della rivista *Concilium*.

⁴³ J. NEUSNER, "Quando il giudaismo è diventato una religione messianica?", in *Il Messianismo nella storia, Concilium* 1/1993, 85. L'autore (82-83) riporta anche questo bel passo del Talmud sull'umiltà di Israele, come condizione della sua scelta da parte di Dio: «Non perché eri più grande di altri popoli Dio ti ha fatto oggetto del suo amore e ti ha scelto' (Dt 7,7). Il Santo, sia egli benedetto, disse a Israele: 'Ti amo perché, anche quando pongo la mia grandezza su di te, tu ti umili di fronte a me. Io posi la mia grandezza su Abramo, eppure egli mi disse: 'Non sono che polvere e cenere' (Gen 18,27); su Mosè ed Aronne, eppure essi dissero: 'Sono un verme e non un uomo' (Sal 22,7). Ma con i pagani le cose non stanno in questo modo. Ho posato la mia grandezza su Nimrod, ed egli disse: 'Venite, costruiamo una città' (Gen 11,4); sul faraone, ed egli disse: 'Chi sono quelli, tra tutti gli dei delle nazioni?' (2Re 18,35); su Nabucodonosor, ed egli disse: 'Ascenderò sulle altezze delle nubi' (Is 14,14); su Chiram, re di Tiro, ed egli disse: 'Siedo sul trono di Dio, nel cuore dei mari' (Ez 28,2)», *Tb Hullin* 89a.

bile una rilettura⁴⁴ comune dei testi e delle interpretazioni messianiche. Il cristianesimo, inoltre, deve avere coscienza che non si trova ancora nella fase del pieno compimento (situato come è nel *già ma non ancora*); infatti la comunità dei discepoli di Gesù deve restare orientata verso il futuro, verso un Regno di Dio non ancora compiuto, verso un'altra manifestazione, e, questa, ultima e definitiva, del Cristo di Dio. Se Israele attende e spera, e sa che soltanto la piena fedeltà alla Torah porterà l'età messianica, la Chiesa, da parte sua, è posta sotto il segno e l'orizzonte escatologico. Il compimento, per Israele e per la Chiesa, sarà soltanto opera di Dio, che definitivamente e per sempre, trasformerà il cosmo e la storia dell'umanità⁴⁵. Questo non significa ricercare concordanze a qualsiasi costo, ma avviarsi sulla strada di «presenzialità diverse non esclusive»⁴⁶, per capire alla fine che «lo scisma originario (è) segno del dialogo originario»⁴⁷.

Per concludere

Questo dialogo originario non può che partire per i cristiani da quella che è la loro origine e che possiamo ricordare con un'affermazione a prima vista paradossale, ma vera: Gesù di Nazaret è stato non un cristiano, ma un ebreo. Non si tratta di una frase ad effetto, neppure di una attenuazione del dogma della fede cristiana; anzi, pro-

⁴⁴ V., oltre alle indicazioni della nota 42, C. THOMA, *Das Messiasprojekt. Theologie Jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994.

⁴⁵ Il tema messianico nell'ebraismo è estremamente complesso. Non è possibile trattarlo qui, ma spero di ritornarvi in un articolo dedicato solo a questa questione. Considero molto pertinenti le osservazioni di M. AEBISCHER-CRETTOL, 719, che cita un'altra opera molto importante, S. KESHAVJEE, *Le Roi, le Sage et le Bouffon. Le grand tournoi des religions*, Le Seuil, Paris 1998 (la citazione viene da p. 17). "Come ...riconoscere in Gesù l'*Emmanuele*, - il Dio con noi - quando i suoi porta-parola non hanno cessato di testimoniare nei nostri confronti di un Dio contro di noi?". Ecco il rimprovero che gli ebrei rivolgono ai cristiani. La controversia, chiaramente, porta sul ruolo salvifico di Gesù e più strettamente su quello della Passione...Nella sua comprensione della salvezza, l'ebraismo attribuisce al popolo ebraico in quanto tale un ruolo essenziale. La salvezza che Dio offre a Israele si esercita in permanenza nella storia. L'uscita dall'Egitto, il Sinai, la traversata del deserto con i rotoli della Torah per il mondo, ecco la salvezza. Senza le parole d'Israele: 'Tutto quello che il Signore ha detto, noi lo faremo' (Es 19,8), non c'è salvezza. Di conseguenza, la salvezza non è in primo luogo un concetto teologico, non è dapprima una liberazione dal peccato o dalla colpevolezza, non è un'aspirazione verso l'al di là. Lo scopo della salvezza è la costituzione di un popolo santo, presso il quale la giustizia e la pace dominano e dove la salvezza è l'espressione di una comunione intatta con Dio" (L'ultima citazione viene da H. UCKO, "Christus durch die Brillen der Anderen betrachten", *Auf der Suche nach einer neuen Christologie: Von Jesus, dem Juden, erzählen*, ed. Hedwig-Dransfeld-Haus e. V., Bendorf/Rhein 1994, 62).

⁴⁶ M. AEBISCHER-CRETTOL, 722-725.

⁴⁷ M. AEBISCHER-CRETTOL, 725-734.

prio perché afferma l'incarnazione, cioè la piena e vera umanità del suo Signore, la Chiesa deve partire da qui. Quello che confessa come il Signore risorto, il segno e il dono dell'amore di Dio all'umanità, e per la salvezza dell'umanità, è pienamente uomo, e come uomo è stato totalmente ebreo. Da qui nasce per noi l'urgenza del dialogo con Israele, e non perché vogliamo cambiare Israele che rimane l'alleato eletto del Dio di Gesù. Questa chiarezza, di nuovo, ci riporta alla nostra origine: il Dio di Gesù, quello di cui ha parlato, che ha servito nell'obbedienza, è il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, il Dio dei padri. Non è un altro, non è diverso, anche se noi crediamo che Gesù ci ha fatto conoscere qualche cosa di più del mistero di Dio, che però – fede cristiana e teologia devono sempre ricordarlo – anche nella confessione trinitaria rimane insondabile e ineffabile.

La Chiesa deve riconoscere che le parole rivolte al *servitore di Dio*, sono parole dette anche e per sempre a Israele: *Mi disse: E' troppo poco che tu sia mia servo per restaurare le tribù di Giacobbe e ricondurre i superstiti di Israele. Ma io ti renderò luce delle nazioni perché porti la mia salvezza fino all'estremità della terra* (Is 49,6). La vocazione del servitore di Dio Israele è anche una vocazione per tutta l'umanità, che i cristiani devono imparare ad ascoltare.

Di fronte alla Chiesa, la Sinagoga non è cieca e muta e umiliata. Dobbiamo vederla non come nell'iconografia delle cattedrali medievali, ma sullo stesso piano della Chiesa, a dialogare con lei, come lei figlia di Dio. Forse, nelle nuove cattedrali, non si riprodurrà alcuna iconografia su questi temi. Ma il quadro vero è già disegnato dal libro dell'*Apocalisse*: un grande popolo, di tutte le tribù di Israele, dodici, cioè nella loro pienezza, con *la moltitudine immensa di ogni nazione, razza, popolo e lingua*, e tutti assieme *davanti al trono cantano: Amen! Lode, gloria, sapienza, azione di grazie, onore, potenza e forza al nostro Dio nei secoli dei secoli. Amen* (cf. Ap 7, 4-12).