

Istituto Superiore di Scienze Religiose “SS. Vitale e Agricola” di  
Bologna  
16.01.04 – Giornata del dialogo ebraico-cristiano

**Chiesa-Israele: un rapporto teologicamente rilevante?**

**Riflessione a partire da sei questioni**

*(don Erio Castellucci)*

**Introduzione**

**Prima questione. Che cosa significa il superamento della teoria della ‘sostituzione’ della Chiesa a Israele?**

**Due tesi contrapposte: dalla sostituzione all’innesto**

Il Card. W. Kasper, Presidente per Pontificio Concilio per la Promozione dell’Unità dei Cristiani e della Commissione per i Rapporti Religiosi con l’Ebraismo ha recentemente preso posizione in favore di un chiaro superamento della teoria classica della sostituzione della Chiesa a Israele, affermando che la Chiesa “in quanto “popolo messianico”, non si sostituisce a Israele, ma vi s’innesta, secondo la dottrina paolina, mediante l’adesione a Gesù Cristo morto e risorto, salvatore del mondo, e questo legame costituisce un vincolo spirituale radicale, unico e insopprimibile da parte cristiana. La concezione opposta — di un Israele un tempo (*olim*) prescelto, ma poi per sempre ripudiato da Dio e sostituito ormai dalla Chiesa — benché abbia avuto larga diffusione per quasi venti secoli, non rappresenta in realtà una verità di fede, come si vede sia negli antichi Simboli della chiesa primitiva, sia nell’insegnamento dei principali concili, in particolare del Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium* 16, *Dei Verbum* 14-16, *Nostra Aetate* 4)”. Per cui, “riconoscendo la perenne attualità dell’alleanza tra Dio e il suo popolo, Israele, potremo riscoprire a nostra volta, insieme con i fratelli ebrei, l’irrevocabile universalità della vocazione a servire l’umanità nella pace e nella giustizia, fino al pieno avvento del Suo regno”.

Gli *esempi* della teoria della *sostituzione* sono una miriade. Come osserva P. Stefani, la Chiesa, dal II al XX secolo, sempre considerato il suo rapporto con il popolo ebraico “sotto la *prospettiva della sostituzione*, autoproclamandosi cioè, secondo una terminologia ignota al Nuovo Testamento, ma presentissima nella tradizione, ‘vero’ e ‘nuovo Israele’ (o anche ‘Israele secondo lo Spirito’)”. I testi dei Padri ne sono pieni (cf. in particolare Giustino, Tertulliano, Agostino...); ricordiamo solo un passaggio, tra i più innocui, di Leone Magno (è nella Lettura dell’Ufficio cattolico romano nel giorno dell’Epifania): “Entri, dunque, nella famiglia dei patriarchi la grande massa delle genti, e i figli della

promessa ricevano la benedizione come stirpe di Abramo, mentre a questa rinunziano i figli del suo sangue”.

Una presentazione contemporanea, autorevole, moderata e postconciliare, si incontra in una conferenza di P. Benoit, tenuta il 24 ottobre 1965 in lingua italiana a Napoli – poi pubblicata in *Esegesi e Teologia* – dal titolo *La Chiesa e Israele*. Affermava dunque il noto esegeta: “Da quando ha rigettato Gesù Cristo, il giudaismo non è più lo stesso. In esso la Chiesa cristiana non può riconoscere una Chiesa ugualmente valida secondo il disegno di Dio. Non può accordare al popolo ebreo di essere ancora il popolo eletto, poiché essa ha la coscienza di avere ormai lei questa elezione. La Chiesa del Cristo sa di essere il vero Israele e non può riconoscere questo titolo all’Israele infedele che non volle saperne di Gesù il Messia. Tuttavia, sull’esempio del suo Maestro, essa non nutre verso questo Israele né disprezzo né odio”, bensì “sentimenti di amore e di speranza (...). Finché Israele non avrà riconosciuto in Gesù il vero Messia e riconquistato grazie a lui il suo vero posto nel piano salvifico in seno alla Chiesa, resterà inquieto e sarà motivo di inquietudine al mondo”.

La teoria della sostituzione è quella di gran lunga ancora più diffusa nella coscienza comune dei cristiani. E questo, come si è visto e come si potrebbe facilmente documentare ancor meglio, vale anche per gli studiosi più raffinati e avvertiti. Ha ragione P. Stefani: “quando viene introdotto un riferimento a Israele le precomprensioni, in genere, la fanno da padrona e anche i saggi esegeti ne restano pesantemente condizionati”

La teoria dell’*innesto*, invece, ha una tradizione molto meno attestata ed esplicita, essendo stata sostenuta finora più che altro dal Magistero cattolico e da alcuni – sempre più abbondanti – studi di teologi cristiani. È fondata l’impressione che su questo punto il Magistero sia più avanzato della teologia; non esiste tuttavia ancora una vera e propria ‘ecclesiologia’ che inserisca in maniera strutturale questo aspetto; il Magistero, come spesso accade, asserisce senza approfondire, poiché spetta alla ricerca teologica scandagliare le motivazioni, e inserirle, una volta passate al vaglio della critica, nell’*analogia fidei*.

Il Magistero, sul nostro argomento, asserisce in maniera piuttosto “occasionale”, cioè in occasioni legate al ‘dialogo’ con gli ebrei: forse anche per questo le affermazioni magisteriali sono relegate al campo del dialogo ebraico-cristiano (un’entità a sé tra quello ecumenico e quello interreligioso) e non facilmente integrate nell’intero assetto ecclesiologico. Comunque è certo che diventa sempre più chiaro nella riflessione ecclesiale ecclesiale, sospinta in questo caso dal Magistero, sia la consapevolezza del *significato permanente* del mistero di Israele sia la necessità di dedurne le

conseguenze per la comprensione del mistero della Chiesa e la sua dottrina. Ma in questo campo siamo agli inizi; dei due passaggi fondamentali impliciti nella teoria dell'innesto – quello cioè che riconosce a Israele un significato teologico permanente e positivo e quello che ne trae conseguenze ecclesologiche – si sta compiendo con una certa decisione il primo, mentre sul secondo ancora non si avvertono riflessioni convincenti.

In fondo l'approfondimento teologico della permanenza di Israele, implicito in NA 4 (soprattutto dove afferma che gli ebrei "rimangono ancora carissimi a Dio, i cui doni e la cui chiamata sono senza pentimento: cf. Rom 11,28-29), era già sulla pista giusta quando il Comitato episcopale francese per le relazioni con l'ebraismo affermava nel 1973 che "la vocazione particolare" del popolo ebraico è la "santificazione del nome", e dava della diaspora una lettura 'missionaria', come "santificazione del nome in mezzo alle nazioni" .

Si tratterebbe però ormai di passare dalla interpretazione teologica della permanenza di Israele in termini positivi e salvifici alla deduzione ecclesologica delle conseguenze di questa permanenza per il mistero della Chiesa e la sua dottrina, specialmente cristologica. Nelle ultime due "questioni" affronteremo entrambi i capitoli.

### **Asserzioni magisteriali contemporanee sulla linea dell'innesto**

Che cosa dunque asserisce il Magistero? Circolano, da diversi anni, *alcune formule*, divenute quasi *slogans* positivi; col vantaggio di fare da contrappeso ai drammatici *slogans* negativi circolati per molti secoli (ebrei deicidi, perfidi, maledetti, ecc.), ma con lo svantaggio di essere per ora solo o poco più che *slogans*. I principali sono: "spiritualmente siamo semiti"; il dialogo con gli ebrei è "intraecclesiale"; quella con gli ebrei è una "alleanza mai revocata"; gli ebrei sono "nostri fratelli maggiori"; "Gesù è ebreo e lo è per sempre"; "il popolo di Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento"... Sono formule, dunque, che il Magistero utilizza e ripete, non ancora assunte "strutturalmente" nella teologia sistematica cristiana. Consideriamone per accenni l'origine e il significato, lasciando poi alle tre parti della riflessione la ripresa e l'approfondimento.

**"Spiritualmente siamo semiti"**. Questa frase famosa fu pronunciata in francese da Papa Pio XI il 6 settembre 1938 davanti a un gruppo di pellegrini belgi a Castelgandolfo, nel momento in cui si stava costituendo l'asse Roma-Berlino, con l'incombente pericolo che rappresentava. Il contesto immediato:

“In Cristo siamo tutti discendenti di Abramo. L’antisemitismo per un cristiano è inammissibile: *noi siamo spiritualmente dei semiti*” . E’ indicativo il fatto che queste parole di Pio XI non vennero riportate né *dall’Osservazione Romano* né dalla *Civiltà Cattolica*.

**Il dialogo con gli ebrei è un dialogo intraecclesiale.** E’ la prospettiva che adotta, fin dal famoso *incipit*, NA 4: “*Mysterium Ecclesiae perscrutans...*” La Chiesa “guardando al suo interno, desidera riscoprire il valore e la dignità del popolo d’Israele e della fede da esso professata” . La prima parte del paragrafo è tutta un richiamo alle origini ebraiche della Chiesa, attraverso la teologia paolina e specialmente la famosa metafora dell’innesto di Rom 11,17-24. La Chiesa così riconosce la sua ‘dipendenza’ dal popolo ebraico: “gli inizi della sua fede e della sua elezione si trovano già, secondo il mistero divino della salvezza, nei patriarchi, in Mosè e nei profeti”; essa si vede prefigurata nelle vicende del popolo eletto e si nutre della radice dell’ulivo buono, sul quale sono stati innestati i rami selvatici. Cristo, Maria, gli apostoli e molti primi discepoli vengono dal popolo ebraico. Non manca però in NA una certa ambiguità: la trattazione del rapporto con Israele si trova all’interno del documento dedicato al rapporto con le religioni non cristiane, e non in un documento a parte o in quello dedicato al dialogo ecumenico; questo rispecchia, del resto, la collocazione del riferimento alla religione ebraica in LG: è nel paragrafo 16, dove si parla delle varie religioni, e non nel 15 dove si parla delle “altre” confessioni cristiane o, più adeguatamente, in un numero a parte. E’ comunque un grande guadagno: questo “incipit” cancella pregiudizi millenari e viene poi successivamente sottolineato, oltre che dal testo applicativo di NA 4 , ripetutamente da Giovanni Paolo II in diverse occasioni. La più famosa è forse la frase pronunciata a Magonza il 17 novembre 1980: “l’incontro tra il popolo di Dio dell’Antico Testamento (...) e quello del Nuovo Testamento, è allo stesso tempo un dialogo *all’interno* della nostra Chiesa” . E ancora il 13 aprile 1986 durante la storica visita alla sinagoga di Roma: “La religione ebraica non ci è ‘estrinseca’, ma, in un certo qual modo, è ‘intrinseca’ alla nostra religione. Abbiamo quindi verso di essa dei rapporti che non abbiamo con nessun’altra religione” .

L’**“alleanza mai revocata”**. L’espressione, pronunciata da Giovanni Paolo II lo stesso 17 novembre 1980 a Magonza, suonò come un duro colpo alla tesi sostituzionista. Ma il Papa non ne approfondì il senso. Certo apparve carica di novità e di speranze, perché neppure il Vaticano II era arrivato a tanto, essendosi limitato (cf. DV 16) a sottolineare che Antico e Nuovo si illuminano a vicenda, nella convinzione cristiana che l’Antico dia senso compiuto e pienezza al Nuovo. Un accenno più coraggioso si incontrava nel documento applicativo di NA del 1974, dove

compariva un'apertura al "valore proprio e perpetuo" dell'Antico Testamento . La frase di Giovanni Paolo II diede comunque avvio a molte ricerche – famosissima quella di N. Lohfink (che citeremo) – che "revisionavano" il classico approccio sostituzionista all'alleanza stretta da Dio con gli ebrei.

**"Il popolo di Dio dell'Antica e della Nuova Alleanza"**. E' un importantissimo riconoscimento, che non si trova neppure in NA 4, dove invece il "popolo di Dio" è la Chiesa, "nuovo popolo di Dio", conformemente all'uso linguistico costante del Vaticano II. Va infatti notata in NA 4, una imbarazzante forma sintattica concessiva: "E se è vero che la Chiesa è il nuovo popolo di Dio, gli ebrei tuttavia non devono essere presentati come rigettati da Dio"... Anche in questo caso è il discorso di Giovanni Paolo II a Magonza a contenere l'affermazione più netta (già sopra menzionata), quando parla di "incontro tra il popolo di Dio dell'Antico Testamento (...) e quello del Nuovo Testamento". I *Sussidi* del 1985, pur non ammettendo che si possa parlare di "due vie parallele di salvezza" (era la tesi sostenuta soprattutto dal filosofo ebreo tedesco F. Rosenzweig, ne *La Stella della Redenzione*), riconoscono che ebrei e cristiani formano *insieme* l'unico popolo di Dio: "quando il popolo di Dio dell'antica e della nuova alleanza"... e subito dopo: "la persona del Messia, sulla quale il popolo di Dio è diviso"...

- **"Gesù è ebreo e lo è per sempre"**. E' un'espressione che, come vedremo, si trova nei *Sussidi* del 1985 e introduce la prima riflessione ufficiale sull'ebraicità di Gesù, che si colloca nel contesto della cosiddetta terza fase della ricerca storica su Cristo. Ne parleremo con una certa ampiezza nella terza parte del contributo.

- **"I nostri fratelli maggiori"**. E' ancora Giovanni Paolo II che, 13 aprile 1986, nella visita alla sinagoga di Roma lancia questo famoso e ripetuto *slogan*: "Siete i nostri fratelli prediletti e, in un certo modo, si potrebbe dire i nostri fratelli maggiori" . In un colpo solo viene corretta la millenaria convinzione che gli ebrei fossero teologicamente "morti" e la Chiesa avesse ereditato tutte le prerogative della Sinagoga. Gli ebrei sono "vivi" e costituiscono per la Chiesa un riferimento imprescindibile.

Di fronte a questi spunti forti del Magistero attuale, non contraddetti da sostanziali affermazioni contrarie nel Magistero stesso, esiste da sempre una linea opposta, non solo da parte di chi li ignora o di fatto non ne tiene conto, continuando a ragionare semplicemente in termini di 'sostituzione', ma anche da parte di chi ritiene che il Vaticano II e Giovanni Paolo II incorrano in un grosso errore o siano vittime di una moda politica o di eccessiva acquiescenza verso lo Stato di Israele o agiscano per riparare un

senso di colpa dovuto ai silenzi e alle corresponsabilità nella persecuzione antiebraica e nella *Shoah* .

### **L'importanza teologica di due enormi "eventi": la Shoah e lo Stato d'Israele**

Prima di passare alle tre parti del presente contributo, ancora in sede introduttiva (perché quanto si tenta di dire vale per la teologia biblica, fondamentale e sistematica insieme), è bene lasciarsi provocare teologicamente dai due "eventi" che hanno segnato la storia del popolo ebraico nel XX secolo: la costituzione di uno Stato di Israele dopo 18 secoli di diaspora e lo sterminio di quasi due terzi degli ebrei della metà del XX secolo. Che conseguente possono avere nella teologia cristiana?

Se i due eventi menzionati, nessuno dei due esplicitamente ricordato in NA, non si possono vedere semplicisticamente come la causa della rilettura cristiana del rapporto con Israele, è vero però che essi costituiscono un "dato di fatto" che interpella la teologia e le chiedono una riflessione e reimpostazione. Essi infatti, in primo luogo, determinano la crisi irreversibile di due 'dogmi' diffusi tra i cristiani a proposito degli ebrei: da una parte, quella che è stata chiamata 'la teologia del disprezzo' (J. Isaac, *Verità e mito*, Carabba 1965), e che ha contribuito "a creare una ostilità nei confronti di questo popolo, che favorito l'ideologia di coloro che volevano sopprimerlo"; la Shoah costringe dunque a rivedere decisamente questo schema; dall'altra parte, quella che si potrebbe chiamare la "teologia della punizione", per cui il popolo ebraico è stato punito da Dio, come decida, *religiosamente* (la qualifica di popolo di Dio gli è stata tolta e trasferita alla Chiesa), *politicamente* (è disperso e destinato a non riunirsi) e *spiritualmente* (non ha alcuna rilevanza teologica, è un popolo morto); la ricostituzione di Israele, insieme alla vitalità della cultura e religione ebraica nel mondo, hanno fatto cadere anche questo 'dogma'.

Due fatti che non possono non parlare alla teologia cristiana: se infatti la teologia non è un 'corpus' dottrinale già definitivamente confezionato che vada semplicemente tradotto di epoca in epoca, come veniva concepita prevalentemente nell'epoca dei manuali, bensì una comprensione della Scrittura e della Tradizione raccolta nel 'Simbolo', che si "fa" nella storia, si lascia interpellare da essa, ne coglie le sfide e accetta di risciversi continuamente, allora questi due enormi "eventi" devono poter incidere sulla teologia cristiana, condurla ad una rilettura più approfondita delle sue fonti e portarla a domandarsi se non sia il momento di ristrutturare i suoi dogmi tenendo conto delle nuove acquisizioni e del nuovo paradigma che va affermandosi.

Non si tratta dunque ormai solo di riconoscere lo Stato d'Israele (cosa che la Chiesa cattolica ha fatto dal punto di vista diplomatico solo il 30 dicembre 1993), e neppure solo di chiedersi se e quali siano stati nel cristianesimo a livello teoretico e nella pratica ecclesiale anche a livello pratico i contributi, diretti o indiretti, a formare quel clima di antisemitismo che ha rappresentato il terreno fertile per la crescita dell'antigiudaismo nel contesto del razzismo assunto da nazismo (alla *Shoah* è stata dedicata grande attenzione, culminata nella pubblicazione del documento *Noi ricordiamo* del 1988, nel contesto dell'avvicinarsi del Grande Giubileo e dell'ammissione da parte della Chiesa cattolica di colpe e omissioni in proposito).

E' giusto e doveroso, ma non basta. Si tratta infatti di fare ormai un passo avanti nella teologia cristiana, tentando dal punto di vista biblico, ermeneutico e sistematico di fare tesoro del nuovo approccio, non solo negativamente liberandosi dalle inevitabili pesantezze del sostituzionismo (e sarebbe già molto...), ma anche positivamente cominciando a costruire un sistema teologico che sia basato sull'idea di innesto e di integrazione e non di sostituzione.

Non è facile dire dove potrebbe portare questo processo, già avviato ma – specialmente nella parte sistematica – non certo percorso se non per accenni; è comunque già successo varie volte nella storia della teologia cristiana che l'assunzione seria di eventi eclatanti ha portato a ridimensionare e talvolta a ridisegnare l'intero approccio teologico. Nella parte riguardante Scrittura e Tradizione emergeranno tre esempi in merito: la scoperta del Nuovo Mondo, la rivoluzione scientifica e quella delle scienze storiche; tre enormi "eventi" che possono offrire una pista, solo analogica, per la rielaborazione del dogma a partire dal duplice "evento" dello Shoah e dello Stato d'Israele.

## **PARTE PRIMA: DALLE FORMULE MAGISTERIALI ALLA TEOLOGIA BIBLICA**

### **Seconda questione. Quale è la posizione del Nuovo Testamento e in particolare di Paolo in Rom 9-11?**

E' una intricatissima questione prima di tutto esegetica, poi teologico-biblica e infine teologico-fondamentale. Solo qualche accenno, anche perché il lavoro di "rilettura" più attenti dei testi, senza gli occhiali sostituzionisti, è appena iniziato. Un'occhiata ai testi più noti.

#### **Testi matteani.**

**Mt 21,33-45**, la parabola dei vignaioli omicidi, nella quale l'interpretazione tradizionale trova "una base per la 'teologia della sostituzione'" (cf. soprattutto il v. 43: "vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare"), in realtà "non prevede la sostituzione della vigna, cioè del popolo di Israele, con un'altra vigna, ma prefigura il licenziamento delle attuali guide di Israele e l'affidamento del Regno di Dio, cioè di ciò su cui Dio regna, della sua eredità, della vigna, ad altre guide" ; il termine 'ethnos' qui ha il senso fondamentale di 'gruppo di persone' (cioè appunto le nuove guide) più che di 'popolo'; per cui "bisognerebbe evitare di fondarsi su questo unico termine per sostenere l'idea che la parabola insegnava la sostituzione di Israele con un altro popolo di Dio" . Nella linea di Ger 33,14-26, anzi, la sostituzione delle guide da parte di Dio andrà piuttosto intesa come un atto di fedeltà di Dio alle promesse dell'alleanza con Israele. In conclusione, "quest'affermazione non significa comunque la sostituzione del popolo d'Israele con una nazione pagana. La nuova 'nazione' sarà, al contrario, in continuazione con il popolo eletto perché avrà come 'testata d'angolo' la 'pietra scartata dai costruttori' (21,42) che è Gesù, un figlio d'Israele, e sarà composta da israeliti, ai quali si uniranno 'molti' (Mt 8,11) provenienti da 'tutte le nazioni' (Mt 28,19)".

Anche quando Gesù promette ai dodici, in **Mt 19,28**, che siederanno su dodici troni a giudicare le tribù di Israele "il popolo rinnovato e restaurato è ancora Israele. Non troviamo l'idea che Israele debba venire sostituito" .

Così, se l'interpretazione classica della purificazione del Tempio in **Mt 21,1-17** è quella sostituzionista, al contrario "l'azione di Gesù significa soprattutto *restaurazione*. Si trattò di un'azione simbolica, che alludeva molto probabilmente alla distruzione del tempio e alla interruzione del culto (i banchi rovesciati, gli animali per i sacrifici scacciati, ecc.), un segno che richiamava un insieme di promesse messianiche e che rinviava a una serie di eventi escatologici culminanti nel raduno di Israele, nel suo riscatto dal dominio delle nazioni, nella giustificazione di Israele come popolo del patto e nella gloriosa riedificazione del tempio escatologico (...). La purificazione del tempio dunque, non significa la fine di Israele, ma si iscrive in una serie di eventi che riguardano la *restaurazione di Israele* e il suo rinnovamento escatologico" .

La distruzione del tempio allude alla prima parte dell'opera e la riedificazione alla seconda, esplicitata in **Mt 16,18**, dove la ekklesia è "la comunità dell'Israele restaurato, 'la mia ekklesia', perché la comunità escatologica di Israele è una comunità messianica"; in Pietro, "il Messia ha scelto ora la roccia, la pietra: su questa prima pietra egli promette di edificare la comunità escatologica di Israele" . Dietro questi testi possiamo scorgere



diverse pagine dell'Antico Testamento: Is 2,1-4; 11; 14,1-2; 35,3-10; 49,5-6; 56,1-8; 60,3-21... Si può vedere come essi "attestino la sovrapposizione dei temi legati alla speranza escatologica: la ricostruzione del tempio, il raduno e la restaurazione dell'Israele disperso sotto la guida del discendente di Davide, la sottomissione e la conversione delle genti. Sicché, il richiamo anche di uno solo di questi temi si tira dietro anche gli altri" .

In **Mt 5,14** Gesù dice ai suoi discepoli che sono loro la luce del mondo, ciò che in Is 49,5-6 era detto di Israele (il servo). "E' come se Gesù dicesse: Siete voi il vero Israele! (...). Detta da noi – e già a partire dal II secolo, anche se forse non universalmente – significa che Israele, cioè il popolo ebraico, non è più il vero Israele, non è più quindi il popolo di Dio. In bocca a Matteo, invece, avrebbe avuto un significato del tutto diverso: mai avrebbe potuto significare che il suo popolo, gli ebrei non discepoli di Gesù, non erano più Israele, non erano il popolo di Dio a cui egli stesso apparteneva. Ciò sarebbe equivalso a un'autonegazione. In bocca a Matteo 'vero Israele' avrebbe forse avuto il senso di un invito al suo popolo, al popolo di Dio, a realizzare perfettamente la sua vocazione e missione aderendo al Messia di Israele, un invito a essere sino in fondo il popolo di Dio" .

### **Atti degli Apostoli**

**At 15,21:** 'Mosè viene letto ogni sabato nelle sinagoghe'. Il sostituzionismo legge il Concilio di Gerusalemme, con l'abolizione dell'obbligo della circoncisione per il Gentili, come soppressione dell'elezione di Israele. In realtà è l'inverso: "le Genti non debbono circoncidersi proprio a causa del mantenimento, e non della soppressione, dell'elezione d'Israele. L'astenersi dalla circoncisione non significa il definitivo tramonto dell'antica economia; quell'atto semplicemente indica che, anche rispetto all'annuncio evangelico, le Genti restano tali e lo stesso vale per gli ebrei. In particolare l'ultima affermazione in cui si parla di Mosè (termine da intendersi come sinonimo di *Torà scritta o Pentateuco*) letto ogni sabato nelle sinagoghe – frase che alla maggior parte degli interpreti appare oscura e quindi trascurabile – va intesa esattamente in questo modo: la testimonianza data da Israele e legata al suo essere popolo particolare che vive tra gli altri popoli c'è già. Proprio questa presenza esonera tutti gli altri dal vano sforzo di diventare a propria volta Israele: 'Mosè viene letto ogni sabato nelle sinagoghe'. Proprio la diffusione del popolo ebraico 'in ogni città' e la sua fedeltà al patto scandito dalla proclamazione della *Torà* ogni sabato (giorno in se stesso segno di alleanza perenne – cf. *Es* 31,16) legittima perciò i gentili a rimanere tali. La liturgia

sabbatica che è specifica e peculiare del popolo d'Israele, lungi dal porre inciampi alla venuta delle Genti alla fede, ne rappresenta invece un presupposto. I gentili possono sì credere in Gesù Cristo senza diventar ebrei, ma non senza che esistano ebrei” .

### **Testi paolini (e non) sull'alleanza, antica/nuova**

In alcuni passi paolini ricorre il concetto di “**alleanza**”; alcuni di questi testi vengono letti comunemente secondo l'angolatura sostituzionista, interpretandoli esplicitamente o implicitamente come se Paolo dicesse che l'“antica”, quella ebraica, sia ormai sorpassata e finita e i cristiani si collochino nella “nuova”. In effetti *il concetto popolare cristiano di 'nuova alleanza'* favorisce in genere non solo il sostituzionismo ma l'antisemitismo; al punto che qualcuno ne chiede l'abolizione o almeno l'attenuazione, “parlando di due ‘alleanze’: di una antica, che continua, e in cui si trova anche l'odierno ebraismo; e della nuova, data ai cristiani, con l'avvertenza di aggiungere subito che non esiste nessun motivo per gli ebrei di rinunciare alla propria, perché l'altra – quella cristiana – è pensata solo per le ‘genti’” . I cristiani, certo, non possono rinunciare all'espressione ‘nuova alleanza’, perché è biblica: piuttosto dovrebbero sganciare questo concetto dalla sua formulazione anti-semita e sostituzionista.

*Il concetto biblico di 'nuova alleanza'*, contrariamente a quanto si potrebbe credere, viene dalla... Antica alleanza: è in **Ger 31,31-34**; i cristiani lo hanno poi ripreso di qui. Ger “non parla in realtà di ‘due alleanze’, ma di una sola che è stata rotta da parte di Israele e che Dio istituirà di nuovo”. . “L'oracolo non annuncia un cambio di legge, ma una nuova relazione con la legge di Dio, nel senso di un'interiorizzazione”. La Torah che Dio promette, quella che scriverà nel cuore, è la stessa di prima, quella mosaica che gli ebrei “hanno violato”. Nel testo di Ger “è presente, nonostante tutte le sue antitesi retoriche, non la logica del totalmente altro, del semplicistico superamento di quanto è esistito in precedenza, della pura contrapposizione, ma quella della più piena e duratura realizzazione di ciò che una volta è stato dato. L'alleanza di cui si tratta rimane quella che Dio aveva concluso con Israele quando lo prese per mano e lo condusse fuori dall'Egitto (31,32), cioè quella che noi chiamiamo ‘alleanza sinaitica’. Questa alleanza non divenne ‘antiquata’, ma fu ‘violata’ (32) e, pertanto, era come se non esistesse più. Per tornare ad esistere doveva venir riconcessa da Dio. Solo in questo senso avrebbe potuto esserci un'alleanza ‘nuova’ e avrebbe potuto spiegarsi anche il termine ‘nuova’” . Il contesto di Ger 31 (capp. 30-34) si muove sul discorso del ritorno dall'esilio babilonese, della riassunzione della terra e della moltiplicazione del popolo.

“Ritorno, nuovo possesso della terra, moltiplicazione del popolo, nuovo benessere, nuova alleanza: tutto ciò insieme accadrà nei ‘giorni a venire’, poiché il Dio di Israele è disposto al perdono verso il suo popolo. Tutto ciò insieme, nella sua estrema concretezza e materialità, costituisce in fondo la promessa ‘di Geremia’ di una ‘nuova alleanza’” . Ma quando si è compiuta la promessa di Geremia di una nuova alleanza? “Il compimento della promessa di Geremia di una ‘nuova alleanza’ non si lascia fissare in un unico punto della storia. La promessa era già compiuta col ritorno dall’esilio e con la formazione della nuova comunità attorno al tempio di Gerusalemme (...). Nello stesso tempo però tutto restava ancora aperto ad un compimento escatologico e cristologico della promessa” . Questa promessa infatti ha trovato un primo compimento alla fine dell’esilio, ma “come la maggior parte delle parole profetiche di questo tipo, è in se stessa proiettata al futuro e prende in considerazione in ultima analisi un compimento di tipo escatologico” : davvero quando gli ebrei tornarono da Babilonia videro la legge scriversi nei loro cuori? “Noi cristiani a questo punto crediamo che un tale cuore ci sia stato e indichiamo Gesù di Nazaret, il ‘cuore di Gesù’. E siamo anche convinti che tutti coloro che si legano nella fede a questo cuore, anche se continuamente falliscono e sempre di nuovo sono bisognosi di perdono, hanno parte alla forza di fedeltà, alla Torah di questo cuore e alla sua conoscenza di Dio, radicata nella più profonda intimità. Ed in ciò vediamo un compimento della promessa della ‘nuova alleanza’ che sorpassa tutti i precedenti, in altre parole *il suo compimento*” . Ed in questa stessa linea interpretativa si possono leggere molti altri passi veterotestamentari, nei quali non compare esattamente l’espressione ‘nuova alleanza’, ma molti termini simili (cuore nuovo, spirito nuovo, rinnovamento, ecc.): Deut 30,1-14; Ger 24,5-7; 32,36-41; Ez 11,17-20; 16,59-63; 36,24-28; 37,21-28; sal 51,12...

Nel **Nuovo Testamento** vi sono una dozzina di importanti passi – più della metà paolini – in cui si ragiona secondo la categoria dell’alleanza e che in genere vengono interpretati in maniera sostituzionista. Gli ultimi tre meriteranno particolare attenzione

☐ Rom 9,4: “essi sono israeliti e possiedono l’adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi; da essi proviene Cristo secondo la carne”...Il plurale ‘le alleanze’ corrisponde al fatto che effettivamente nell’At vi erano molte alleanze: con Abramo, al Sinai, a Moab, al Sichem, con Davide, con Levi, sotto Giosia, ecc.

☐ At 7,8: “e gli diede l’alleanza della circoncisione. E così Abramo generò Isacco e lo circoncise l’ottavo giorno...”. Stefano si riferisce al segno di appartenenza alla comunità della promessa.

☐ Ef 2,11-12: “estranei alle alleanze della promessa”: i pagani

erano quindi fuori dalle alleanze (ancora al plurale).

☐ Lc 1,72-75: “si è ricordato della sua santa alleanza, del giuramento fatto ad Abramo nostro padre...”: Lc si riferisce evidentemente all'alleanza abramitica, specialmente a Gen 22,16-17.

☐ At 3,25-26: “alleanza che Dio stabilì con i vostri padri quando disse ad Abramo”...segue una composizione di citazioni dai tre passi di Gen 12,3, 18,18 e 22,18. E' quindi qui raccolta l'intera promessa fatta ad Abramo.

☐ Gal 3,15-18: Paolo ragiona sul fatto che prima della legge sinaitica esisteva una promessa fondamentale fatta ad Abramo, che si compie in Cristo e in coloro che ricevono da lui lo spirito promesso. E gioca sul termine ‘testamento’ (l'alleanza con Abramo) che non viene annullato da una legge venuta 430 anni dopo; anche Paolo, come Pietro in At, si riferisce all'intera promessa fatta ad Abramo. Quindi “secondo lo schema figurativo del testo, i cristiani non si collocano in una ‘nuova alleanza’, ma nell’alleanza di Abramo’, che precede la legge del Sinai e la supera” .

☐ Gal 4,22-31: Paolo associa ad Isacco-Sara coloro che – ebrei o gentili – in accordo con la promessa fatta ad Abramo sono arrivati alla fede in Cristo e ad Ismaele-Agar coloro che invece qualificano la loro identità attorno alla legge sinaitica; gli uni costituiscono la Gerusalemme celeste, gli altri quella terrestre. Qui Paolo parla anche delle due alleanze: “le due donne infatti rappresentano le due alleanze”: e non è facile capire a cosa si riferisca, data la polisemanticità del termine nell'Antico Testamento.

☐ Ap 11,9 presenta l'arca dell'alleanza: e qui invece l'identificazione è facile, perché si tratta del decalogo.

☐ **2 Cor 3,14**: è l'unico passo biblico in cui si incontra esplicitamente l'espressione ‘**antica alleanza**’. “...infatti fino ad oggi quel medesimo velo rimane, quando si legge pubblicamente l'antica alleanza e non si rende manifesto che finisce con Cristo. Fino ad oggi, quando si legge Mosè, un velo è steso piuttosto sul loro cuore”... Questo testo è innegabilmente improntato all'idea di un *superamento*. Ma attenzione: alcuni intendono che soggetto del “finisce con Cristo” è l'antica alleanza, mentre invece è il velo! Ed è una differenza importantissima: “non l’antica alleanza’ stessa, ma il velo che sta sopra l’antica alleanza’ viene eliminato, allo stesso modo in cui, secondo il racconto del *libro dell'Esodo*, il velo veniva tolto dal volto di Mosè, che era raggianti e perciò normalmente velato, ogni qualvolta egli entrava nel santuario (...). In tal modo, nella ‘nuova alleanza’ riluce, svelata nella gloria di Dio che da lei emana, l’antica alleanza’. Essa non è in alcun modo liquidata o finita o tale da poter essere dimenticata. La ‘nuova alleanza’ non è nient'altro che l’antica alleanza’ disvelata, non più coperta, che

irradia la 'gloria' di Dio, racchiusa da sempre in essa. A partire da queste affermazioni sul disvelamento possiamo affermare che in Paolo si esprime il tema del superamento, ma non quello della fine o della cessazione dell'"antica alleanza" . Commentano i *Sussidi* vaticani del 1985 dopo avere citato questo passo, per motivare l'uso dell'espressione "Antico Testamento": "'Antico' non significa né 'scaduto' né 'sorpassato', ciò che comunque vuol essere sottolineato è il suo valore *permanente*, quale sorgente della rivelazione".

**[?] Ebr 8,13:** "dicendo però alleanza nuova, egli ha dichiarato antiquata la prima; ora, ciò che diventa antico ed invecchia, è prossimo a sparire". Sembra quindi certo che qui (e in altri cenni di Ebr: cf. (,8,6-7 e 10,1) si parla di due alleanze, di cui la prima è peggiore della seconda e da quest'ultima viene annullata. Però, pur prendendo atto di una certa *contraddizione* fra questi testi, occorre tenere presente il fatto che in Ebr la prima alleanza non è qualificata in termini solo negativi: "Il rapporto tra le due alleanze viene riportato, infatti, ai concetti di 'copia' e di 'cosa stessa', e tutto ciò non significa solo antitesi ma, ancor prima, positiva corrispondenza" .

### **Altri testi paolini interpretati in genere in chiave sostituzionista**

**Rom 11,18:** testo spesso utilizzato in riferimento a Israele e Chiesa, si riferisce invece a Israele e Genti; questo testo non dice che Israele è la radice della Chiesa (anche se questa frase spesso viene pronunciata con le migliori intenzioni, per indicare il legame che sussiste tra i due soggetti), bensì che Israele è la radice delle Genti, e che quindi "la Chiesa è semmai ciò che nasce da quest'inserzione delle Genti in Israele" .

**Ef 2,14:** la versione CEI 1974 aggiungeva al testo greco una parola: "egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un *popolo* solo, abbattendo il muro di separazione..."; la versione CEI 1997 è più conforme al greco: "colui che ha fatto dei due *una cosa sola*". La versione precedente era viziata da "quella antica consuetudine di visione per cui la Chiesa è il nuovo popolo, il nuovo e *vero* Israele" , mentre la nuova è in linea con tutto il resto del ragionamento paolino, per cui si parla di un solo uomo nuovo, un solo Spirito, ecc. inteso come numerale non come articolo indeterminativo.

**Col 2,11:** è ancora più evidente che la vecchia traduzione CEI "travisava il testo in modo platealmente condizionato dalla teologia antiebraica della sostituzione, mediata dal giudizio di carnalità rivolto a Israele" . Infatti si leggeva: "In lui voi siete stati anche circoncisi, di una circoncisione però non fatta da mano di uomo,

mediante la spogliazione del nostro corpo di carne, ma della *vera* circoncisione di Cristo”. “Vera” però non c’è in greco. Allora la traduzione CEI 1997 corregge ma non del tutto: “ In lui voi siete stati anche circoncisi, mediante una circoncisione non fatta da mano d’uomo, con la spogliazione del corpo della carne, cioè con la circoncisione di Cristo”; l’uso di “cioè” però è piuttosto strano. La versione giusta è: “ In lui siete stati circoncisi mediante una circoncisione non fatta da mano d’uomo, nella spogliazione del corpo della carne, nella circoncisione di Cristo, con lui sepolti nel battesimo...” Il fatto è che il testo vuole descrivere il battesimo come circoncisione. La traduzione CEI 1974 “è un errore della comprensione del testo, assolutamente inspiegabile, se non in base al presupposto che per il traduttore occorre contrapporre ciò che è fatto da mano d’uomo e ciò che è spirituale, appunto secondo lo stereotipo antiebraico ben noto” .

**Gal 6,14-16:** chi è ‘l’Israele di Dio’ a cui Paolo qui augura pace? Secondo l’interpretazione prevalente è la Chiesa; per altri è la parte giudaica della Chiesa, cioè l’Israele che si è fatto battezzare; ma in realtà il soggetto-Chiesa è compreso nell’espressione ‘su quanti seguiranno questa norma’, cioè coloro che non si fanno circoncidere. Allora l’Israele di Dio “sarà allora Israele puramente e semplicemente. E’ chiaro che Israele permane accanto alla Chiesa, non può non permanere, se si dà ancora del tempo prima della *parusia*. Ma, se le cose stanno così, è ancor più chiaro che la pace e la misericordia di Dio sta sugli uni e sugli altri, qui sì allora Chiesa e Israele” .

### **I testi di Gal 4 e Rom 9-11**

Rom 9-11, e in particolare 11,26-17: compare già in 9,4, come detto, la categoria di alleanza; alla fine dei tre capitoli Paolo vi insiste con particolare forza. Tuttavia con una stranezza: Paolo richiama la ‘nuova alleanza’ di Ger riuscendo ad evitare la citazione di questo profeta e componendo invece acrobaticamente citazioni di Is (27,9 e 59,21): perché? Forse la spiegazione è che Paolo, che conosceva questo testo in greco, leggeva in tale traduzione (a differenza dell’ebraico): “essi non sono rimasti nella mia alleanza ed io non mi sono più occupato di loro”; ma questa affermazione non corrisponde a quanto Paolo sta cercando di dire, che cioè “Dio continua a preoccuparsi anche di quella parte di Israele che non crede che ora sia arrivato il Messia promesso” . E allora, anziché citare Ger 31, preferisce costruire una composizione di citazioni che arrivi alla stessa nozione di nuova alleanza senza disturbare il suo ragionamento. Il testo di Rom 9-11 è davvero intricato ed è difficile ricavarne un solo schema. Si può però dire che Paolo è sorretto dalla convinzione “che Dio ora

conduce avanti la sua storia con coloro che credono in Gesù Cristo. Tanto più impressionante è allora che egli tiri fuori addirittura tutto ciò che può ancora dire a favore di un ruolo, nonostante tutto ancora presente, degli ebrei che non credono in Gesù” .

Esiste comunque innegabilmente in Paolo una tensione che lo porta dunque Paolo a guardare *la relazione tra Israele e la Chiesa in due modi diversi*: Paolo infatti sa che il “popolo” dei battezzati poggia sulle stesse promesse di benedizione fatte al popolo ebraico; ma sa anche che il “popolo” dei battezzati ha pure un fondamento nuovo, la fede in Gesù Cristo, e perciò può definire l'Israele incredulo “Israele secondo la carne” (1 Cor 10,18) e la Chiesa “resto” di Israele (cf. Rom 9,27-29). Accostiamo con più attenzione i testi di Gal 4

#### **Gal 4: la discontinuità tra Israele e la Chiesa**

In Gal 4,21-31 non si tratta direttamente del rapporto Israele-Chiesa, bensì del rapporto tra "credenti che si affidano all'osservanza legalistico-giudaica e credenti che ne restano estranei" . La guerra contro il legalismo giudaico, visto come "schiavitù", è dichiarata già dal primo versetto: "ditemi, voi che volete essere sotto la legge: non sentite forse cosa dice la legge?". Paolo vuole battere l'avversario con le sue stesse armi e sta quindi per usare la "legge" come argomento contro i cristiani giudaizzanti che vogliono reintrodurla nella comunità cristiana. Di fatto egli farà uso dell'esegesi rabbinica, interessata più ai singoli particolari che al senso del tutto.

Sebbene non direttamente trattato, il rapporto Israele-Chiesa risulta illuminato dalle conseguenze di quanto Paolo afferma: la polemica contro la "legge"-schiavitù infatti coinvolge il tema delle "promesse di Dio" nell'Antico Testamento. Egli affronta il tema rovesciando il contenuto della tradizionale esegesi giudaica: se i giudei, infatti, ritenevano se stessi i soli discendenti legittimi di Abramo - attraverso Isacco - ed eredi delle promesse divine, considerando in pari tempo i non-giudei come discendenti illegittimi nella linea di Ismaele, Paolo ritiene invece che eredi legittimi della promessa attraverso Isacco sono i cristiani "liberi" dalla legge e tutti coloro che invece stanno sotto la schiavitù della legge sono discendenti illegittimi nella linea di Ismaele.

Come può affermare questo? L'esegesi condotta secondo il metodo rabbinico lo porta a considerare le due mogli di Abramo,

*Agar e Sara, come allegoria di Israele e della Chiesa.* Paolo trae due applicazioni successive da questa allegoria.

La prima applicazione, nei vv. 24-27, riguarda le madri: esse "rappresentano le due Alleanze", cioè Agar, che era la moglie-schiava, "corrisponde alla Gerusalemme attuale" e Sara, la moglie-libera, corrisponde alla "Gerusalemme di lassù", che "è libera ed è la nostra madre". Avvicinando la Gerusalemme celeste alla Chiesa, Paolo lascia capire che la Gerusalemme celeste "non è puro oggetto di attesa escatologica; benché nascosta e imperfetta, è riconoscibile nei tratti della Chiesa terrena, chiamata ad essere sempre di più madre libera di figli liberi" .

La seconda applicazione, conseguente alla prima, riguarda i figli (vv. 22-23.28-31): Ismaele e Isacco (non nominati espressamente) rappresentano rispettivamente Israele e la Chiesa. Ismaele è "nato secondo la carne" e Isacco è nato "in virtù della promessa"; i cristiani sono "figli della promessa" e - come accadde fra Ismaele e Isacco (secondo alcune tradizioni giudaiche che qui Paolo recupera) - anche ora "colui che è nato secondo la carne" (Israele) perseguita "colui che è nato secondo lo Spirito" (la Chiesa). Ma "il figlio della schiava non avrà eredità con il figlio della donna libera" (cf. Gen 21,10).

Le due applicazioni sono molto chiare: Paolo mette i Galati di fronte ad una scelta tra il versante della schiavitù alla "legge" e quella della libertà nell'adesione a Cristo. Ma avverte: chi ritorna sotto la legge si sottrae dalla "promessa", ossia dalla volontà salvifica di Dio. La forte affermazione conclusiva, dedotta da Gen 21,10, indica *la cessazione della funzione salvifica propria della legge*. Ne deriva che l'Israele che non ha aderito al Vangelo e i cristiani che tentano di reintrodurre la legge al posto del Vangelo sono privati delle "promesse"; non stanno portando avanti il piano di Dio, ma un loro progetto che li mantiene "schiavi".

Giudizio pesantemente negativo in primo luogo sui giudeo-cristiani che vogliono riportare la comunità sotto la legge e in secondo luogo contro l'Israele infedele. E' questa la visione completa e definitiva di Paolo? Sembrerebbe di no. Rom 9-11 per diversi aspetti è in tensione con Gal 4.

### **Rom 9-11: la profonda unità tra Israele e la Chiesa**

Se la/le comunità della Galazia erano insidiate da un giudeo-cristianesimo più giudaico che cristiano, vi erano comunità di origine interamente pagana nelle quali, al contrario, si faticava ad accettare qualsiasi rapporto con Israele. Con ogni probabilità è



contro queste tendenze che combatte Paolo in Rom 9-11. Egli scrive a etnico-cristiani, che rischiano di (voler) dimenticare le loro radici storico-salvifiche, tracciando *un abbozzo di teologia del rapporto (positivo) tra Israele e la Chiesa*.

All'inizio del cap. 9 ricorda, come si è accennato, *i privilegi di Israele*: "essi sono Israeliti e possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi; da essi proviene Cristo secondo la carne" (9,4-5a). Dal privilegio di essere israeliti (cf. 9,6-30: "non tutti i discendenti di Israele sono Israele" - 9,6 - si riferisce agli ismaeliti e agli idumei) provengono tutti gli altri: questi privilegi pongono Israele su un piano storico-salvifico diverso dagli altri popoli; non che gli israeliti siano i soli eredi della salvezza e i pagani ne siano esclusi: Paolo ha piuttosto in mente lo schema veterotestamentario della salvezza universale "attraverso" Israele. Israele ha questi privilegi perché possa essere in grado di esercitare la sua funzione mediatrice di testimonianza salvifica verso tutti gli altri popoli.

Ma Israele ha ancora, dopo la venuta di Cristo, questa funzione? La risposta sembra negativa: *gli israeliti ormai non sono più mediatori della salvezza per i popoli*. Essi hanno infatti rinnegato e contraddetto i privilegi: avevano la legge, ma l'hanno rinnegata (9,31: "Israele, che cercava una legge che gli desse la giustizia, non è giunto alla pratica della legge"), "poiché, ignorando la giustizia di Dio e cercando di stabilire la propria, non si sono sottomessi alla giustizia di Dio" (10,3); ma soprattutto hanno generato il Messia, che è "il termine della legge" (10,4) ma non vi hanno creduto (cf. 10,16-18: "...la fede dipende dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo. Ora io dico: Non hanno forse udito? Tutt'altro"....; 11,20: gli israeliti "sono stati tagliati a causa dell'infedeltà").

Significa tutto questo forse che *Dio ha lasciato cadere le sue promesse a Israele?* "Io domando dunque: Dio avrebbe forse ripudiato il suo popolo?" (11,1). Paolo con questa domanda non vuole semplicemente dire se Dio ha escluso Israele dalla salvezza finale, ma se Dio ha tolto a Israele la sua funzione di mediatore di salvezza per il mondo. La risposta: "Impossibile! (...) Dio non ha ripudiato il suo popolo, che egli ha scelto fin da principio" (11,1.2); infatti "i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili!" (11,29). E allora come si spiega che Israele è infedele? *Come fa Paolo a dire che Dio non ha abbandonato le sue promesse?* Egli dà a questa domanda *tre risposte*.

In primo luogo traccia *una linea divisoria all'interno di Israele*:

c'è Israele e Israele. Vi sono infatti coloro che, "disobbedienti e ribelli" (10,21), hanno respinto il Messia e coloro che invece lo hanno accettato (Chiesa). E' il tema del resto di Israele, che Paolo identifica con quei giudei che hanno aderito al Vangelo di Cristo, ossia i giudeo-cristiani, ai quali anche Paolo appartiene (cf. 11,1). Dio dunque non ha ripudiato il suo popolo, perché "anche al presente c'è un resto, conforme a un'elezione per grazia" (11,5). Per spiegare il tema del resto Paolo ricorre a Is 10,22 che rende così: "Se anche il numero dei figli di Israele fosse come la sabbia del mare, sarà salvato solo il resto" (9,27). Solo questo "santo resto" Israele è divenuto ciò che era stato stabilito (cf. 11,7); in esso si sono adempite le promesse; esso è Israele fedele: e proprio perché vi è questo resto, non si può dire che Dio abbia rinnegato le sue promesse.

In secondo luogo Paolo afferma che la mediazione salvifica di Israele non è finita anche perché è proprio attraverso *il rifiuto del Messia da parte di Israele* che la salvezza è arrivata ai pagani. Israele mantiene quindi paradossalmente una mediazione salvifica... ma a rovescio. "Ora io domando: forse inciamparono per cadere per sempre? Certamente no. Ma a causa della loro caduta la salvezza è giunta ai pagani" (11,11). In modo paradossale Paolo esprime con ciò la convinzione che Dio non lascia distruggere i suoi piani dagli uomini, ma nemmeno obbliga ad eseguirli: Israele rifiuta di mediare la salvezza attraverso la sua fede? Dio allora fa in modo che possa mediarla attraverso la sua infedeltà. Continuamente ripete questa idea paradossale: l'Israele infedele è diventato nemico di Dio per il bene dei pagani (11,28a: "quanto al vangelo, essi sono nemici, per vostro vantaggio"); il rifiuto di una parte di Israele "è stata ricchezza del mondo e il loro fallimento ricchezza dei pagani" (11,12); la disobbedienza di Israele ha permesso che la misericordia di Dio arrivasse ai pagani (cf. 11,30); "il loro rifiuto ha segnato la riconciliazione del mondo" (11,15). Queste affermazioni teologiche rispecchiano l'esperienza pastorale dei primi missionari, che vedevano come spesso proprio là dove Israele rifiutava il Vangelo i pagani lo accoglievano. Il rifiuto da parte di Israele fu uno dei motivi che condussero il Gesù terreno ad allargare l'Israele escatologico al di là dei confini nazionali e che condusse la giovane Chiesa ad aprirsi ai pagani: nel quadro teologico di Paolo si riflette questa esperienza pastorale: è per il rifiuto di Israele che i pagani vengono accolti da Dio nella storia dell'elezione: con la fede divengono "figli del Dio vivente" (9,26), da non-popolo divengono popolo di Dio (9,25).

In terzo luogo Paolo afferma che Dio non ha abbandonato le sue promesse ne' revocato i suoi doni e la sua chiamata perché alla fine *tutto Israele sarà salvato*. La terza risposta proietta dunque la

salvezza nel futuro: "non voglio infatti che ignoriate, fratelli, questo mistero, perché non siate presuntuosi: l'indurimento di una parte di Israele è in atto fino a che saranno entrate tutte le genti. Allora tutto Israele sarà salvato" (11,26). Ma in che modo? Attraverso il fatto che *Israele diverrà "geloso"* di quel popolo fatto soprattutto di pagani, che non era popolo e lo è divenuto (10,19): "a causa della loro caduta (= degli israeliti) la salvezza è giunta ai pagani, per suscitare la loro gelosia" (11,11); e Paolo stesso vuole contribuire con il suo ministero a "suscitare la gelosia" di quelli del suo sangue per salvarne alcuni (11,14). Così appare che Dio dà la salvezza ai pagani non solo per essi, ma anche per convertire Israele. In tal modo la direzione dello schema veterotestamentario del "pellegrinaggio dei popoli" al monte di Sion è rovesciata: secondo l'Antico Testamento i popoli si convertiranno quando vedranno risplendere la salvezza su Israele e accorreranno a Sion; per Paolo gli israeliti si convertiranno quando vedranno la salvezza risplendere sui popoli pagani. Paolo è convinto che questa strategia di Dio nei confronti del popolo di Israele avrà successo: alla fine Israele crederà nel Messia, troverà misericordia (cf. 11,31) e "tutto Israele sarà salvato", secondo le attese veterotestamentarie (cf. 11,26-27). Sarà un ritorno meraviglioso (cf. 11,12), paragonabile solo alla risurrezione finale (cf. 11,15). Così alla fine resta salvato *tutto* Israele e non solo *un resto*; ciò che dimostra come Israele è scelto tutto e non solo nel suo resto (cf. 11,28): anche in questo terzo senso dunque le promesse di Dio sono irrevocabili.

Le tre risposte mostrano che Israele resta dall'inizio alla fine destinatario di una particolare scelta divina (doni, chiamata, promessa) e i pagani si innestano proprio in questa speciale elezione. La *metafora dell'innesto nell'olivo*, utilizzata in 11,16-24, riprende e sintetizza le tre risposte di Paolo. E' il passo del Nuovo Testamento che più fortemente accentua la continuità della Chiesa con Israele e il "primato" dell'elezione di Israele.

Prima di tutto l'Apostolo accenna al *tema del "resto"*: "se le primizie sono sante, lo sarà anche tutta la pasta; se è santa la radice, lo saranno anche i rami. Se però alcuni rami sono stati tagliati e tu, essendo oleastro, sei stato innestato al loro posto, diventando così partecipe della radice e della linfa dell'olivo, non menar tanto vanto contro i rami! Se ti vuoi proprio vantare, sappi che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te" (11,16-18). Le due metafore - quella, appena accennata, delle primizie e della pasta e quella, poi sviluppata, della radice e dell'olivo - dicono la stessa cosa; le "primizie" e la "radice" sono, con ogni probabilità, i patriarchi di Israele, primi destinatari dei doni e delle promesse divine, mentre "tutta la pasta" e "i rami"

sono il popolo da loro generato: se dunque i patriarchi sono santi, anche il popolo beneficia tutto intero di questa santità. E' qui che Paolo accenna al tema del "resto": questo olivo buono, infatti, è stato potato e al posto dei rami secchi (Israele infedele) sono stati inseriti rami di un olivo selvatico (Chiesa di origine pagana); ma anch'essi beneficiano della linfa, cioè delle promesse fatte ai patriarchi. I rami innestati, che non per merito loro entrano a far parte del "resto fedele", non devono quindi insuperbirsi.

Successivamente Paolo riprende, restando nella metafora dell'olivo, la seconda risposta: *la salvezza è arrivata ai pagani attraverso il rifiuto di Israele*: "Dirai certamente: Ma i rami sono stati tagliati perché vi fossi innestato io! Bene; essi però sono stati tagliati a causa dell'infedeltà, mentre tu resti lì in ragione della fede. Non montare quindi in superbia, ma temi! Se infatti Dio non ha risparmiato quelli che erano rami naturali, tanto meno risparmierà te!" (11,19-21). Si vede come l'Apostolo sia interessato anche qui a calmare la superbia dei pagani entrati nella Chiesa: e pur riaffermando che il rifiuto del Vangelo da parte di Israele è stata la condizione per l'ingresso dei pagani nella Chiesa, vuole mettere in guardia da un atteggiamento di autoesaltazione e sicurezza della salvezza: "considera dunque la bontà e la severità di Dio: severità verso quelli che sono caduti; bontà di Dio invece verso di te, a condizione però che tu sia fedele a questa bontà. Altrimenti anche tu verrai reciso" (11,22).

Infine Paolo riprende - nella medesima prospettiva ammonitrice verso gli etnico-cristiani - la terza risposta: *alla fine tutto Israele sarà salvato*. "Quanto a loro, se non persevereranno nell'infedeltà, saranno anch'essi innestati; Dio infatti ha la potenza di innestarli di nuovo! Se tu infatti sei stato reciso dall'oleastro che eri secondo la tua natura e contro natura sei stato innestato su un olivo buono, quanto più essi, che sono della medesima natura, potranno venire di nuovo innestati sul proprio olivo!" (11,23-24). E' prospettato un "re-innesto" dei rami buoni nell'olivo buono: l'ingresso di tutto Israele nella Chiesa.

### **Continuità e discontinuità tra Israele e la Chiesa**

Non si può negare la *tensione tra Gal 4 e Rom 9-11*, ma non sarebbe giusto esagerarla: i due contesti sono infatti molto diversi e - a ben guardare - le affermazioni di Paolo nelle due lettere non sono contraddittorie. Il contesto di Gal è quello della polemica contro il legalismo giudaico, che alcuni cristiani provenienti da Israele vogliono reintrodurre nella Chiesa: Paolo sente allora il dovere di recuperare la "libertà" della Chiesa dalla legge-schiavitù. Il contesto di Rom è invece quello della polemica contro l'orgoglio

spirituale etnico-cristiano, che è stata una tentazione della Chiesa proveniente dal paganesimo contro i giudeo-cristiani e solo di riflesso contro gli israeliti. Contraddizione fra le due lettere? Non sembra proprio: vi sarebbe se Paolo in Rom affermasse la validità perdurante della "Legge" per i battezzati, mentre afferma il contrario (cf. capp. 2-4), o se in Gal negasse la perennità della chiamata di Dio rivolta ad Israele, mentre invece la afferma (cf. 4,22: Abramo resta all'origine dei discendenti di Isacco). Non contraddizione, quindi, ma due diverse sottolineature che nascono dai due diversi punti di vista dai quali l'Apostolo considera il rapporto Israele-Chiesa.

Si può dire che *Paolo è preso tra due fuochi*: da una parte Israele come popolo al quale Dio ha rivolto le promesse; dall'altra il giudaismo infedele, che non accetta Cristo come colui nel quale queste promesse si sono adempiute e il giudeo-cristianesimo che talvolta tenta di ritornare indietro. La controversa ripresa paolina del tema del "resto" risente di questa tensione. .

## **Conclusioni dal Nuovo Testamento**

**Sull'interpretazione dei passi evangelici:** - spesso "i giudei" in Gv o negli altri Vangeli (anche "i farisei") indica non tutti, ma i capi o alcuni rappresentativi (cf. Sussidi, IV,1: EV 9/1645, PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, nn. 66-78). - Essendo i Vangeli sono "frutto di un lavoro redazionale lungo e complesso", "non è quindi escluso che alcuni riferimenti ostili o poco favorevoli agli ebrei abbiano come contesto storico i conflitti tra la Chiesa nascente e la comunità ebraica. - Alcune polemiche riflettono la condizione dei rapporti tra ebrei e cristiani, che, cronologicamente, sono molto posteriori a Gesù" (Sussidi IV,1: EV 9/1646). - Certamente conflitti tra Gesù e "alcune categorie di ebrei del suo tempo" si sono verificati (cf. Ibid.).

**Sull'interpretazione dei passi paolini:** si sovrappongono i Paolo diversi modelli, differenti schemi e riflessioni in tensione tra loro. Prima di ricercare qualche schema unificante (tenteremo nella parte teologico-fondamentale), vale la pena di richiamare alcuni dati emersi nell'esegesi contemporanea a proposito dei passi paolini che ci interessano: - nella "riflessione più approfondita, in tutto il Nuovo Testamento, sulla situazione degli ebrei che non credono in Gesù" (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, n. 79), cioè Rom 9-11, Paolo, pur utilizzando diversi modelli non armonizzabili tra loro (il "resto santo" che sembra

coincidere con i giudei che hanno aderito alla Chiesa, l'innesto che porta i pagani battezzati a riflettere sulla loro radice santa; l'appello alla fine, quando anche gli ebrei saranno salvati; il richiamo rovesciato all'immagine del pellegrinaggio del popolo alla fine dei tempi, ecc.), ritiene che "in fin dei conti, il disegno di Dio riguardo a Israele è interamente positivo" (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, n. 79). – Affermazioni di forte polemica come quelle contenute in 1 Tess 2,14-16 (i giudei "non piacciono a Dio e sono ostili a tutti gli uomini", ecc.), "collocate nel loro contesto, esse riguardano esclusivamente coloro che si oppongono alla predicazione ai pagani e quindi alla salvezza di questi ultimi. Venendo meno questa opposizione, cessa anche l'accusa" (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, n. 80). – In altri casi, come in Gal 4,4-5 e in Fil 3,2-3, Paolo non parla dei giudei in generale né tantomeno di quelli che non hanno aderito alla Chiesa, bensì ha di mira i cristiani giudaizzanti, che dopo essersi fatti battezzare "volevano imporre l'obbligo della circoncisione ai cristiani provenienti dalle 'nazioni'" (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, n. 80); il riscontro si ha nel fatto che "quando considera la situazione degli ebrei che non hanno aderito a Cristo, Paolo ci tiene a esprimere la profonda stima che ha per loro, enumerando i doni meravigliosi che hanno ricevuto da Dio" (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, n. 81). – Quando Paolo scriveva Rom aspettava ancora come imminente la fine dei tempi e quindi non poteva immaginare la continuazione di Israele e Chiesa per tanti secoli; " non c'era ancora stata la scissione tra Chiesa e Sinagoga, mentre sentire diffuso della prima comunità cristiana era che, arrivati all'*eschaton* (...) della storia, presto si sarebbe concluso il tutto con l'avvento ultimo del Signore". - Paolo, quando parla dell'Israele che non ha aderito alla Chiesa, riflette anche le esperienze di incomprensione, persecuzione e diffidenza che ha incontrato nella sua predicazione da parte dei suoi antichi correligionari; - Sarebbe forzare l'indole degli scritti paolini il volervi trovare a tutti i costi una riflessione sistematica: non mancano, come appunto in Rom 9-11, parti abbastanza articolate, ma non certo complete ed esaurienti come se avesse volute scrivere del "trattatelli".

Afferma la PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA a conclusione delle sue indagini sui testi: "la conclusione che si trae da tutti questi testi è che i primi cristiani avevano coscienza di trovarsi in profonda continuità con il disegno di alleanza manifestato e

realizzato dal Dio d'Israele nell'Antico testamento. Israele continua a trovarsi in una relazione di alleanza con Dio, perché l'alleanza-promessa è definitiva e non può essere abolita. Ma i primi cristiani avevano coscienza di vivere una nuova tappa di questo disegno, tappa che era stata annunciata dai profeti ed era stata ora inaugurata dal sangue di Gesù. 'sangue di alleanza', perché versato per amore (cf. Ap 1,5b-6)".

Tesi conclusive di N. Lohfink: gli ebrei "devono essere riconosciuti anche da noi cristiani, e ancora oggi, come un segno di Dio tra le genti. Ne sono sempre stati il segno e lo sono anche adesso ai nostri giorni" . "Io sono pertanto propenso ad una teoria dell'unica alleanza che comprenda, sebbene con differenze, sia ebrei che cristiani; e proprio gli ebrei ed i cristiani di oggi. Questa è l'ecumene' più radicale (...). Con questa teoria si è anche il più vicino possibile alla concezione della Bibbia, se pensiamo alla molteplicità delle figure linguistiche usate dalla Bibbia proprio in riferimento alla realtà della 'alleanza'. Diversa sarebbe la mia reazione se si trattasse dell'immagine delle 'vie'. Sin dai tempi dei primi cristiani, ebrei e cristiani percorrono due vie e, poiché entrambe le vie stanno all'interno dell'unica alleanza che rende presente nel mondo la salvezza di Dio, ritengo che si dovrebbe parlare di una 'duplice via di salvezza' . In ogni caso, per Lohfink, il concetto-guida dovrebbe essere quello di *Torah*, che è unica e non 'doppia', se è vero che "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 sua sostituzione con un'altra *Torah*, men che meno come la negazione di essa" .

Altro si potrà dire sull'ermeneutica di Paolo e del resto del Nuovo Testamento in chiave teologico-fondamentale.

## **PARTE SECONDA: DALLA TEOLOGIA BIBLICA ALLA TEOLOGIA FONDAMENTALE**

**Terza questione. Come si può reimpostare il problema ermeneutico? Le categorie classiche di novità, rottura, continuità, superamento, ecc. sono sufficienti a risolvere i problemi più difficili nell'interpretazione delle Scritture (es.: il valore della Legge)? Che rilievo ha la 'tipologia' all'interno della questione ermeneutica?**

Su questo punto il documento di gran lunga più importante è quello recente della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, al

quale mi riferirò continuamente.

### **Le categorie normalmente usate nella teologia cristiana**

Sono menzionate nei “Sussidi” del 1985 sotto forma di coppie di termini: promessa e adempimento (che si chiariscono reciprocamente), continuità e novità (la novità è metamorfosi di ciò che c’era prima), singolarità e universalità (la singolarità del popolo AT non è esclusivismo, ma aperta alla dilatazione universale), unicità ed esemplarità (l’unicità del popolo ebraico è in vista di una esemplarità). Il documento ritiene necessario adoperare contemporaneamente il primo e il secondo termine di ogni coppia.

Il documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* menziona pure, anzi predilige, la categoria di “**compimento**”, in quanto utilizzata da Gesù stesso in Mt 5,17 nel contesto dell’affermazione di una “perfetta continuità tra la Torah e la fede dei cristiani” (n. 7): Gesù non è venuto ad abolire ma a dare compimento alla Legge e ai Profeti. Questo è un punto che esprime contemporaneamente omogeneità e differenza. *Omogeneità*, perché le Scritture sono le stesse; *differenza*, perché ciò che distingue il cristianesimo primitivo dalle correnti giudaiche coeve “è la convinzione che le promesse profetiche escatologiche non sono più considerate semplicemente oggetto di speranza per il futuro, perché il loro compimento è già iniziato in Gesù di Nazaret, il Cristo. E’ di lui che parlano in ultima istanza le Scritture del popolo ebraico, quale che sia la loro estensione, ed è alla sua luce che esse devono essere lette per poter essere pienamente comprese” (n. 11).

Il documento adotta e approfondisce la nozione di compimento, avvertendo che “è estremamente complessa” (n. 21): “la fede cristiana riconosce il compimento, in Cristo, delle Scritture e delle attese d’Israele, ma non comprende tale compimento come la semplice realizzazione di quanto era scritto. Una tale concezione sarebbe riduttiva. In realtà, nel mistero del Cristo crocifisso e risorto, il compimento avviene in modo imprevedibile. Comporta un superamento (...). Sarebbe infatti un errore considerare le profezie dell’Antico Testamento delle fotografie anticipate di eventi futuri. Tutti i testi, compresi quelli che, in seguito, sono stati letti come profezie messianiche, hanno avuto un valore e un significato immediati per i contemporanei, prima di acquistare un significato più pieno per gli ascoltatori futuri. Il messianismo di Gesù ha un significato nuovo e inedito (...). E’ perciò meglio non insistere eccessivamente, come fa una certa apologetica, sul valore di prova attribuita al compimento delle profezie. Questa insistenza ha



contribuito a rendere più severo il giudizio dei cristiani sugli ebrei e sulla loro lettura dell'Antico Testamento: più si trova evidente il riferimento al Cristo nei testi veterotestamentari, più si ritiene ingiustificabile e ostinata l'incredulità degli ebrei" (n. 21). Il metodo tipologico va inquadrato in questo contesto, di un compimento in Cristo che non è "assoluto", perché non sono ancora arrivati i cieli nuovi e la terra nuova.

### **La lettura tipologica dell'Antico Testamento**

I "Sussidi" del 1985 dedicano alcune righe alla tipologia, nel contesto del discorso sull'unità dei due Testamenti, basata a sua volta sull'unità del piano divino. Sin dal Nuovo Testamento, afferma il documento citando 1 Cor 10,11 e Eb 10,1, e poi nella sua ininterrotta tradizione, la Chiesa utilizza la lettura tipologica per risolvere il problema delle relazioni tra Antico e Nuovo Testamento, anche se questo tipo di lettura "suscita in molti un senso di disagio che è forse l'indizio di un problema non risolto". Il documento raccomanda così, quando si adotta la tipologia: a) di non utilizzare lo schema della "rottura", che la Chiesa ha sempre condannato opponendosi al marcionismo; b) di leggere l'AT "come presentazione e, sotto certi aspetti, come il primo delinearci e come l'annuncio del Nuovo"; c) di leggere l'AT "alla luce dell'avvenimento del Cristo morto e risorto"; d) di tenere presente che "l'Antico Testamento mantiene il proprio valore di rivelazione, che spesso il Nuovo Testamento non farà che riprendere"; e) di non dimenticare, infine, che "del resto, lo stesso Nuovo Testamento esige parimenti di essere letto alla luce dell'Antico". Nel contesto di queste riflessioni sulla tipologia, il testo accenna in un caso e sviluppa in un altro due principi ermeneutici essenziali per il proseguimento del dialogo ebraico-cristiano: 1) "esiste una lettura cristiana dell'Antico Testamento che non coincide necessariamente con la lettura ebraica": è un accenno – qui non ulteriormente sviluppato, ma ripreso poi nel documento della Pontificia Commissione Biblica del 2001, alla pensabilità e legittimità di diverse letture delle Scritture ebraiche. L'altro principio ermeneutico, invece, è qui più sviluppato, mostrando le sue implicazioni anche cristologiche ed ecclesiologiche: la lettura tipologica "proiezione verso il compimento del piano divino, quando 'Dio sarà tutto in tutti' (1 Cor 15,28)": e questo vale anche per la Chiesa, che attende la venuta del Messia e la sua definitiva perfezione come corpo di Cristo. Riprenderemo questi spunti nelle parti sulla cristologia e l'ecclesiologia.

Anche il documento del 2001 riprende – e più ampiamente – il tema della lettura tipologica, ricordando prima di tutto che è un

tipo di lettura noto anche nel giudaismo, anzi nelle stesse Scritture antiche (cf. Deut 8,2-3) e aggiungendo che la rilettura tipologica alla luce di Cristo “non abolisce il senso originario” (n. 19). Diverso è il caso dell’interpretazione allegorica, che spesso nei Padri e nei medievali diventa arbitraria: “non era un insegnamento basato sul testo commentato; veniva sovrapposto ad esso” (n. 20); nello stesso periodo medievale tuttavia, sulla scia di S. Tommaso, viene rivalutato il senso letterale come punto di passaggio obbligato per gli altri sensi, compreso quello allegorico (cf. *Ibid.*).

### **Pluralismo interpretativo all’interno del giudaismo.**

“Non a caso si dice che nell’ebraismo c’è un solo dogma: Dio ha parlato, si è rivelato, ma su cosa abbia detto di discute poiché la *Torà* “non è in cielo” (Dt 30,12) ma è stata affidata agli uomini, e lo si fa nella consapevolezza che dalla stessa rivelazione possono derivare più dottrine (...). Ecco allora che la *Torà* orale, il ‘tesoro’ di Israele è il segno di una tradizione interpretativa aperta ad un positivo pluralismo che ne costituisce la forza interna, la dinamica che permette di attualizzare la prassi religiosa in maniera creativa, valorizzando i diversi punti di vista, pur rimanendo fedeli alla propria identità” .

Il punto di maggiore apertura al cristianesimo all’interno del giudaismo sembra oggi quello sostenuto da G. Grünewald, che ritiene – a prezzo tuttavia dell’attribuzione di tutto intero l’antigiudaismo alla comunità cristiana, scagionandone completamente Gesù (lo diremo dopo) – che il cristianesimo si iscriva nel piano di Dio, perché ha permesso di rendere universale la Torah, rendendo nota a tutti gli uomini l’esempio ebraico di fedeltà a Dio, e di rendere universali i comandamenti noachici, proponendone l’osservanza ai pagani di tutto il mondo .

### **Pluralismo interpretativo nell’ottica del cristianesimo**

**l’escaton imprime a tutte le interpretazioni un carattere di attesa, di provvisorietà.** Uno spiraglio si apre nel **documento applicativo di NA del 1974**: “nel commento dei testi biblici, senza minimizzare in alcun modo gli elementi originari del cristianesimo, si metterà in rilievo la continuità della nostra fede in rapporto a quella dell’antica alleanza, alla luce delle promesse. Noi crediamo che queste promesse si sono realizzate con la prima venuta del Cristo; è anche vero, però, che siamo ancora nell’attesa del loro perfetto compimento, che si realizzerà con il ritorno glorioso di lui, alla fine di tutti i tempi” . Dunque: esiste un senso compiuto delle Scritture AT in Cristo, ma il NT a sua volta rimanda al

senso pieno e definitivo della fine dei tempi e della gloriosa parusia di Cristo! Posizione ribadita anche dai “**Sussidi**” quando parlano dell’orientamento escatologico della tipologia e dal recente documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, n. 21: “Ciò che è compiuto in Cristo deve ancora compiersi in noi e nel mondo. Il compimento definitivo sarà quello della fine, con la risurrezione dei morti, i cieli nuovi e la terra nuova. L’attesa messianica ebraica non è vana. Essa può diventare per noi cristiani un forte stimolo a mantenere viva la dimensione escatologica della nostra fede. Anche noi, come loro, viviamo nell’attesa. La differenza sta nel fatto che per noi Colui che verrà avrà i tratti di quel Gesù che è già venuto ed è già presente e attivo tra noi (...). “Quando il lettore cristiano percepisce che il dinamismo interno all’Antico Testamento trova la sua realizzazione in Gesù, si tratta di una percezione retrospettiva, il cui punto di partenza non si situa nei testi come tali, ma negli eventi del Nuovo Testamento proclamati dalla predicazione apostolica. Non si deve perciò dire che l’ebreo non vede ciò che era annunciato nei testi, ma che il cristiano, alla luce di Cristo e della Chiesa, scopre nei testi un di più di significato che vi era nascosto” (n. 21).

**Di qui la legittimità per i cristiani della lettura ebraica della Bibbia:** “i cristiani devono ammettere che la lettura ebraica della Bibbia è una lettura possibile, che si trova in continuità con le Sacre Scritture ebraiche dell’epoca del secondo Tempio ed è analoga alla lettura cristiana, che si è sviluppata parallelamente ad essa” (n. 22).

**nella convinzione da parte dei cristiani che anche la loro lettura sia legittima, anzi che porti ad una pienezza di significato:** “i lettori cristiani sono convinti che la loro ermeneutica dell’Antico Testamento, molto diversa, certo, da quella del giudaismo, corrisponda tuttavia a una potenzialità di senso effettivamente presente nei testi. Come un ‘rivelatore’ durante lo sviluppo di una pellicola fotografica, la persona di Gesù e gli eventi che la riguardano hanno fatto apparire nelle Scritture una pienezza di significato che prima non poteva essere percepita. Questa pienezza di significato stabilisce tra il Nuovo Testamento e l’Antico un triplice rapporto: di continuità, di discontinuità e di progressione”

**Forse solo la compresenza di questi tre aspetti, continuità, discontinuità e progressione, nella categoria di**

**compimento**, può raccogliere adeguatamente i modelli differenti presenti nel NT, in particolare in Paolo, in maniera spesso accostata, sovrapposta e quasi contraddittoria, comunque sempre in tensione (cf. le osservazioni sui singoli passi). Nella interpretazione sostituzionista il compimento in Cristo veniva considerato solo come una *assoluta continuità di contenuto*, che doveva con evidenza condurre all'adesione di fede in Cristo, assorbendo ogni elemento ebraico da parte del cristianesimo, tanto da considerare impossibile e in malafede una interpretazione diversa delle Scritture; questo conduce ad una *completa discontinuità di soggetto*, che faceva sì che il nuovo/vero popolo di Dio ereditasse le Scritture di un popolo ormai "morto". Il fatto che in Cristo Dio pronunci la sua ultima parola, non significa che le altre siano sorpassate e assorbite completamente in essa: non la rivelazione storica, ma lo svelamento finale assorbirà ogni parola.

**Integrazione degli apporti giudaici e cristiani nella comprensione delle Scritture.** "Se ci si rende conto che le Sacre Scritture provengono da Dio attraverso un soggetto che vive tuttora – il popolo di Dio pellegrinante – allora anche razionalmente risulta chiaro che questo soggetto ha qualcosa da dire sulla comprensione del libro" .

**Quarta questione. Il problema della Tradizione: NA non cita se non la Scrittura (con una sola eccezione alla nota 5); esiste una tradizione molto diffusa tra i Padri nella linea sostituzionista: come mai in questo caso il Magistero, in questa sorta di revisionismo attuale, sembra saltare a piè pari la Tradizione? Forse solo per opportunismo, come alcuni pensano?**

### **Le origini patristiche del sostituzionismo**

In effetti già a partire dal II secolo si diffonde di gran lunga di più la tesi della sostituzione, ad opera soprattutto di Giustino e Tertulliano. **Giustino** . E' il primo che afferma che i cristiano sono 'il vero Israele' (cap. 11), tema su cui ritorna spesso soprattutto polemizzando contro la circoncisione e l'osservanza della Legge. Egli esprime anche la convinzione che i giudei abbiano meritato le sofferenze che stanno subendo (interdetto l'ingresso in Gerusalemme) (cf. cap. 16,13; 110,6) e attribuisce ai giudei la colpa di avere ucciso Gesù e ora di oltraggiare e maledire i cristiani (cap. 4). Le Scritture, per Giustino, "appartengono" ai cristiani: gli ebrei le leggono ma non ne capiscono lo spirito cap.

29,2). Dentro a queste chiare affermazioni sostituzioniste se ne trovano altre (poche) di diverso tenore: l'affermazione ad esempio che anche chi tra i cristiani continuasse a praticare usi giudaici si può salvare, purché non li diffonda (cf. cap. 47,1) il commiato affettuoso della conclusione (118,4-5); ma sono pochissimi testi.

**Tertulliano**, nell'*Adversos Iudaeos*, sostiene senza mezzi termini che il cristianesimo è la nuova legge che ha abolito quella mosaica e che la Chiesa è il nuovo popolo di Dio che ha soppiantato il vecchio (cf. cap. 3). Per capire queste affermazioni, quindi farsi un'idea dell'ingresso del sostituzionismo in teologia, occorre tenere presente – come nota F. Ruggiero – quattro elementi: 1) Tertulliano scrive contro Marcione, e il modo più semplice che trova per affermare che le Scritture ebraiche e quelle cristiane hanno lo stesso Dio per autore è di inglobare l'AT nel NT; 2) Tertulliano deve difendere la novità e antichità della Rivelazione cristiana: lo fa affermando che il “popolo di Dio”, che per lui è la Chiesa, precede (in quanto assume una legge naturale che pre-esiste a Israele) e insieme segue la vicenda di Israele, esauritasi col rifiuto di Gesù come messia; 3) al tempo di Tertulliano i rapporti della Chiesa col giudaismo sono conflittuali: i cristiani guardano a Roma più che a Gerusalemme e i giudei appaiono concorrenti alla missione cristiana; 4) La Chiesa non si sente ricomposizione di Israele e Genti, perché li avverte entrambi alleati contro di sé.

### **E' possibile abbandonare il sostituzionismo senza abbandonare la tradizione?**

Cito solo tre casi che, come accennato nell'introduzione, possono dare un'idea analogica di quale sia la posta in gioco e che riprendo poi nella parte riguardante Scrittura e Tradizione, perché in tutti e tre i casi la teologia ha dovuto procedere in netta *discontinuità* con la tradizione maggioritaria precedentemente adottata e ha dovuto re-inventarsi, per così dire, un approccio pienamente rispettoso della Rivelazione cristiana:

la scoperta del Nuovo Mondo alla fine del sec. XV, che ha portato a rivedere l'interpretazione dell'assioma patristico universalmente diffuso e accolto nel Magistero medievale “extra Ecclesiam nulla salus”;

la rivoluzione scientifica del XVII secolo (a cui si potrebbe aggiungere quella antropologica darwiniana del XIX), che ha condotto ad una revisione radicale dell'interpretazione biblica ereditata dai Padri e dal medioevo e ad una reimpostazione della stessa teologia della creazione del mondo e dell'uomo, ormai private del comodo supporto geocentrico e antropocentrico che sembrava inscindibile dal dato biblico e

tradizionale;  
e infine l'affermarsi dell'approccio storico-critico nel secolo XVIII, trasferito poi sulle Scritture prima dell'AT e poi del NT, che ha ulteriormente costretto l'ermeneutica biblica ad interrogarsi sui propri criteri e la teologia dogmatica a misurarsi con molte acquisizioni innegabili.

Non si potrebbe allora tentare, di fronte a queste fonti, quello che si è fatto più in generale per l'assioma "extra Ecclesiam nulla salus", che è stato reinterpretato tenendo conto delle motivazioni (contesto, ecc.) attraverso l'applicazione di una lettura contestualizzata storico-critica, che ha permesso di rilevare che cosa effettivamente in quel contesto l'assioma intendeva preservare? Il Magistero infatti già da tempo non lo intende in termini assoluti – come suonerebbe letteralmente nel primo testo solenne in cui compare, l'Unam Sanctam di Bonifacio VIII - bensì relativi: cioè date certe premesse storiche (tutto il mondo cristianizzato e quindi esclusione dalla Chiesa intesa solo come auto-esclusione colpevole). Quindi non si potrebbero tenere alcune istanze (di tipo antimarcionita) che, date le mutate condizioni storico-teologiche, vanno del tutto sganciate dalle deduzioni sostituzioniste? In questo caso, a parte gli sporadici accenni che si trovano qua e là nei Padri (vedi quanto detto per Giustino), il filone della Tradizione da riprendere e mantenere è quello antimarcionita; spogliando i testi anti-giudaici tradizionali dei loro motivi extrabiblici e talvolta antisemiti *ante litteram*, si può probabilmente recuperare una ispirazione – quella appunto dell'unità delle Scritture – che invita ad una lettura più profonda dei Padri stessi. Senza poi dimenticare che la forza degli "eventi" è in grado di recuperare filoni minoritari della Tradizione, come ha fatto Galileo nella Lettera a Madama Cristina riprendendo i Padri per quanto concerne la possibilità di un'esegesi delle Scritture non conflittuale con le scienze sperimentali. Non dimentichiamo che anche noi oggi stiamo contribuendo alla "Tradizione" ecclesiale.

### **PARTE TERZA: DALLA TEOLOGIA FONDAMENTALE ALLA TEOLOGIA SISTEMATICA**

E' lo snodo più difficile, appena agli inizi, poco esplorato... quasi sguarnito!

**Quinta questione. Cristologia. Che cosa comporta l'assunzione strutturale in cristologia del fatto che 'Cristo' significa 'Messia'?**

**Fede in Gesù innestata nell'attesa messianica giudaica.**

Il messianismo è una corrente molto marginale nell'AT (Tamani designa come passi AT "preliminari messianici nell'ebraismo antico" solo Is 11,1-9 e Ger 23,5-6)., che riceve alcuni sviluppi nelle correnti giudaiche a ridosso dell'era cristiana. Così scrive un esperto: "Nel giudaismo con il termine messia si indica una persona carismatica, discendente di David, che gli ebrei durante la dominazione romana credevano sarebbe stato inviato da Dio per liberarli dal dominio degli stranieri, per farli ritornare dall'esilio e per ristabilire il regno di Israele. Si tratta di un concetto tipicamente postbiblico".

### **Correnti giudaiche a ridosso dell'era cristiana.**

Ma "le attese messianiche cominciarono a passare dal teorico al concreto a partire dal II sec. a.C., quando diventarono più difficili le condizioni politiche e sociali degli ebrei che vivevano in Giudea e nelle aree vicine. Quasi per sfuggire alla dura e triste realtà, gli ebrei riposero le loro speranze in un futuro migliore che sarebbe stato propiziato da Dio stesso. Allora i messaggi degli antichi profeti furono riletti con uno spirito nuovo e furono attualizzati. Gli ebrei ritennero che l'avvento della nuova era fosse imminente e che gli uomini dovessero contribuirvi mediante interventi politici e religiosi. Sorsero così i primi movimenti messianici che, per la loro carica sovversiva e per la loro ostilità verso le autorità costituite, furono guardati con molta preoccupazione e diffidenza da parte dei farisei, cioè del gruppo allora dominante nel mondo ebraico".

Nell'**enochismo** (corrente nata verso il V sec. a.C. in contrapposizione al sadocismo) l'attesa messianica è attestata solo dal 30 a.C., col *Libro delle Parabole*, dove Enoc (nato ma non morto) è dichiarato Messia, creato prima del tempo e Figlio dell'uomo; ma è un Messia che vive in cielo, dove farà il giudizio alla fine dei tempi. Dalla frammentazione dell'enochismo nascono vari movimenti, tra cui quello di Qumran e quello degli esseni.

"A differenza che nell'enochismo, a **Qumran** ebbe particolare sviluppo l'attesa messianica, con soluzioni non sempre omogenee. Lo schema più probabile sembra essere questo: verrà un profeta che annuncerà la venuta di due messia, uno laico, discendente di Giacobbe Israele, e uno sacerdote, discendente di Aronne. Il messia sacerdotale sarà il sommo sacerdote della setta che sarà in carica al momento della rivelazione del messia laico. Questi è detto generato da Dio e, una volta riconosciuto, si metterà a disposizione del sommo sacerdote, che saprà di essere l'altro messia. Il discendente di Giuda sarà, per così dire, il braccio secolare del messia sacerdote, cui spetterà il grado più alto. Accanto a questi messia, ne esiste un terzo, una figura angelica, il cui nome è Melchisedek 're di giustizia', che avrà compiti

altissimi // come far pentire gli ebrei e raccogliarli in patria, forse compiere il 'grande giudizio', certamente applicarne la sentenza. Quale sia il rapporto fra le funzioni dei due messia e di Melchisedek non è chiaro, anche perché non esistono testi nei quali si parla di tutti e tre contemporaneamente” .

Gli **essen** accettano due dei tre messia qumranici: “C'è un messia di Levi e un messia di Giuda, che corrispondono evidentemente a quelli di Aronne e di Israele dei qumranici e la superiorità di quello sacerdote è nettissima (...). Il messia di Levi avrà il compito di dare l'interpretazione definitiva della Legge (problema vivo a Qumran), e quello supremo di legare Satana. Questo sacerdote del futuro non ha nulla a che vedere col sacerdozio storico di Israele. Ci sarà un sacerdozio nuovo” . E' invece trascurabile l'attesa messianica tra **farisei** e **sadducei**.

In questo quadro **il cristianesimo alle origini è una corrente messianica del giudaismo**, che riconosce l'avverarsi dell'attesa in Gesù di Nazaret. “La novità del cristianesimo può così sembrare ridimensionata. In realtà essa appare più viva, perché si coglie nella dinamica delle discussioni del tempo. Resta poi che altro è l'essenza del cristianesimo, la sua realtà assoluta, e altro le teologie che lo veicolano. Il cristianesimo è il messia, il Cristo morto e risorto per fare il patto (nuovo) con Dio. Tutti coloro che hanno narrato le vicende di Gesù, come gli evangelisti, o hanno riflettuto sul senso del suo sacrificio, come Paolo, o hanno meditato sulla vita cristiana quale deve essere, come Giacomo, sono facilmente caratterizzabili come spiritualità diverse con teologie diverse, in buona parte anche a causa del tipo di giudaismo da cui provenivano. Durante tutta la storia del cristianesimo nuove teologie sono sorte, nuovi modi di percepire il senso della morte e della risurrezione” .

### **Le tre fasi della ricerca sul Gesù storico**

**Prima fase. Old quest.** Inizia con l'opera di Reimarus pubblicata postuma da Lessing nel 1774-78 e arriva fino alla *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* pubblicata da A. Schweitzer nel 1906. Appartengono a questa prima fase gli innumerevoli autori menzionati e riassunti da Schweitzer e soprattutto: H. E. G. Paulus (1828), D. F. Strauss (1835-36), E. Renan (1863), J. Weiss (1892), A. Harnack (1900). E' la ricerca delle *ipsissima verba et gesta Christi*, svolta in costante polemica con la cristologia ecclesiastica, ritenuta una costruzione aliena dall'autentica figura e opera del Gesù storico.

Entro questo approccio si delineano *due correnti contrapposte*: chi, come Harnack, tende a interpretare Gesù in termini 'etici',



vedendo in lui un grande maestro di verità religiose universali e razionali – prescindendo dalla sua origine ebraica – ed offrendo quindi una lettura immanente del Regno di Dio da lui annunciato; e chi all'inverso, come Weiss e Schweitzer, tende a interpretare Gesù dentro al suo contesto giudaico, e precisamente dentro alla corrente escatologico-apocalittica, facendone l'annunciatore della venuta imminente del regno, che metterà fine a questa storia. Come ha mostrato lo stesso Schweitzer, i limiti di questo metodo stanno nel fatto che ciascuno storico proietta su Gesù le proprie attese e i propri pregiudizi, finendo per plasmare un Cristo a propria immagine e somiglianza.

Secondo G. Barbaglio, comunque, i *risultati* conseguiti da questo primo approccio sono notevoli e vanno in tre direzioni: 1) E' chiaro che non è possibile ricostruire una vera e propria 'vita di Gesù', nel senso della moderna storiografia. 2) Vi sono tuttavia elementi che, nei Sinottici più che in Giovanni, permettono di trarre elementi storici abbastanza fermi: tutti i Vangeli comunque – anche Marco (cf. Wrede) – hanno intento teologico e non puramente storico. 3) “L'interpretazione escatologica seppe trovare una precisa collocazione di Gesù nel quadro del giudaismo del tempo, profondamente segnato da correnti escatologico-apocalittiche” .

**Seconda fase. *New quest.*** Dopo la trentennale “parentesi” scettica bultmanniana e filobultmanniana, negli anni '50 riprende l'interesse per il Gesù storico con Käsemann e Bornkamm, che ritengono possibile e necessario ricostruirne alcuni tratti caratteristici e qualificanti. Di qui sono derivati importanti criteri di storicità dei Vangeli. Nel 1953 Käsemann propone di sostituire all'aut-aut bultmanniano un et-et: il Gesù della storia e il Cristo della fede; i Vangeli e la stessa fede della Chiesa, se non vuole ripiombare nel docetismo, spingono in questa direzione.

Certo non è possibile ricostruire una storia dettagliata, ma solo alcuni punti essenziali, individuabili con certezza storica attraverso il grande criterio della *differenza* o *discontinuità*: quando cioè una tradizione non può essere desunta dal giudaismo né attribuita alla cristianità primitiva. Questo criterio è poi sempre stato considerato, dentro alla *new quest*, come quello fondamentale nella criteriologia per arrivare alle *ipsissima verba et gesta Christi*. Käsemann era consapevole che l'adozione di questo criterio da solo non permetteva di chiarire ciò che univa Gesù con l'ambiente palestinese e con la sua comunità successiva. Bornkamm, nel 1960, ha ulteriormente sviluppato le affermazioni di Käsemann. Nella seconda fase della ricerca, a questo grande criterio di storicità se ne sono aggiunti altri due: la *molteplice attestazione* nelle fonti e la *coerenza* di un detto o fatto di Gesù

con il nucleo storicamente certo .

**Terza fase. Third quest** . E' in atto, specie in ambito angloamericano, a partire dall'inizio degli anni '80. In questa fase, che si avvale di un'ermeneutica meno storicistica e più attenta all'inevitabile ma anche arricchente precomprensione dello storiografo (ridimensionamento del positivismo storico ad opera dell'ermeneutica), Gesù viene collocato pienamente dentro il quadro del giudaismo a lui contemporaneo. Un lontano precursore di questa impostazione fu M. Mendelssohn, che già nel 1783 presentava Gesù come ebreo osservante . Un pioniere nel XX secolo fu J. Klausner, che già nel 1907 aveva proposto un'interpretazione di Gesù sullo sfondo dell'ambiente ebraico.

La scoperta, a metà del secolo XX, di nuovi e ingenti documenti riguardanti il giudaismo (cf. i rotoli di Qumran) e lo studio più approfondito delle fonti già disponibili (specialmente i *Targumim* e i *Midrashim*), hanno offerto un quadro di gran lunga più completo e variegato del giudaismo (alcuni dicono addirittura “dei giudaismi”! o “galassia giudaica”) del tempo di Gesù. Esisteva, su un fondamento comune (basato su Legge, Tempio, Elezione), una serie di movimenti o partiti anche molto diversi tra loro: un giudaismo galilaico, uno farisaico, uno essenico; vi erano poi i sadducei e gli zeloti... Sintetizza Stefani: “E' ormai dato acquisito che il giudaismo del I secolo d.C. fosse ricco di gruppi e correnti in aspra polemica reciproca. La galassia formata da scribi, sacerdoti, farisei, sadducei, zeloti, esseni, seguaci della comunità di Qumran, apocalittici, ellenisti, movimenti battistici e così via, indica la presenza all'interno del popolo di una varietà molto accentuata di orientamenti” .

Così, nella terza fase, alcuni autori collocano unilateralmente Gesù dentro ad uno solo di questi quadri (e ciò costituisce spesso un limite analogo a quello denunciato a suo tempo da Schweitzer); così vi è chi lo considera semplicemente un rabbì galileo (G. Vermes, M. Borg), chi un fariseo, chi un giudeo stoico o cinico (il *Jesus Seminar*), chi un profeta escatologico, chi un rivoluzionario (Horsley) o addirittura una sorta di hippy (J. D. Crossan)... Uno dei tratti caratterizzanti di questo nuovo paradigma, come afferma G. Segalla, è “che Gesù, più che nel passato, viene considerato un ebreo della Galilea, comune e singolare al contempo, sullo sfondo del vario mondo giudaico del I secolo” .

Ma per leggere bene il suo sfondo giudaico, è necessaria una visione *olistica*, non parcellizzata, della sua persona, attività, predicazione. La ‘rottura’ con il giudaismo quindi non risale al Gesù storico ma alle comunità post-pasquali. Sono in questa linea: M. Vidal , E. P. Sanders , D. Flusser , G. Vermes . Alcuni di questi autori mettono in evidenza l'ebraicità di Gesù fin dal *titolo*

della loro ricerca; gli esempi più noti: J. P. MEYER, *Un ebreo marginale*; G. Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea*; J. H. Charlesworth (ed.), *L'ebraicità di Gesù*; P. Sacchi, *Gesù e la sua gente*; G. Vermes, *Gesù l'ebreo*; R. Calimani, *Gesù ebreo*; E. P. Sanders, *Gesù e il giudaismo*. Buon 'test' di questa linea è la tendenza a scaricare completamente sui romani la responsabilità del processo e della condanna di Gesù (cf. in particolare Sanders). Sanders, in polemica con la seconda fase della ricerca, "vuole comprendere Gesù all'interno del giudaismo del primo secolo", cosciente di avere ricevuto "da Dio la missione 'profetica' di preparare il popolo alla venuta finale del Regno di Dio". Insieme a B. F. Meyer, dunque, si mantiene nell'alveo dell'interpretazione escatologica. Altri autori, al contrario, ritengono che Gesù fosse privo di qualunque interesse escatologico e ritornano all'idea del Regno come realtà immanente: Gesù ha quindi prospettato un cambiamento etico o sociale del presente (cf. Borg, Crossan, Funk).

Il guadagno maggiore di questa terza fase, rappresentata da autori così diversi tra loro, è la *contestualizzazione* di Gesù nel giudaismo; Gesù è ricostruito attraverso un paradigma di continuità con il suo ambiente naturale, quello palestinese e in particolare *galilaico*. In questa linea si colloca anche, fin dal titolo, l'ampio studio di G. Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea*. E' evidente che l'orientamento della terza fase relativizza il primo dei tre criteri fondamentali utilizzati nella seconda, cioè quello della differenza o discontinuità, mettendo invece al primo posto il criterio della *contestualizzazione*: quanto più un detto o un fatto di Gesù corrisponde al contesto degli eventi storici, dei dati spazio-temporali e della tradizione e mentalità giudaica, tanto più cresce la certezza che sia 'storico', e non un'invenzione idealistica della Chiesa. La combinazione dei due criteri – discontinuità e contestualizzazione – fa emergere, dentro ad una 'ebraicità' fondamentale di Gesù, i suoi tratti specifici, nuovi e peculiari (questa novità balza in primo piano specialmente negli eventi pasquali).

In piena *Third quest*, escono i **"Sussidi"** che, per la prima volta con una riflessione che va oltre gli accenni, parlano esplicitamente di **Gesù ebreo**. La frase già menzionata, "Gesù è ebreo e lo è per sempre", apre un capitolo che, in estrema sintesi, raccoglie molte conclusioni dalle ricerche cristologiche della terza fase: - Gesù si considera inviato alle pecore perdute della casa di Israele (cf. Mt 15,24): - "Gesù è pienamente un uomo del suo tempo e del suo ambiente ebraico e palestinese del I secolo, di cui ha condiviso gioie e speranze"; Gesù ha vissuto relazioni complesse con la legge biblica e le sue interpretazioni: grande libertà ma anche

sottomissione e obbedienza, pratica di insegnamento nelle sinagoghe, celebrazione delle feste, ecc.; - il fatto che si sia incarnato in un popolo preciso non sminuisce affatto la sua destinazione universale, come evidenziano i Vangeli sia parlando della nascita che della morte; Gesù non è sempre in polemica con i farisei, anzi ne condivide alcune dottrine e ne utilizza alcuni metodi di interpretazione delle Scritture.

### **Una lettura del Cristo ebreo con interesse teologico: Duquoc**

Un esempio recente di cristologia con interesse teologico – e non solamente storico – che assuma strutturalmente non solo la ‘ebraicità’ di Gesù ma la provocazione data dalla “radice cristica” della divisione tra ebrei e cristiani è quella di C. Duquoc, *L'unico Cristo*, del 2002 (trad. it. 2003). Duquoc, autore di una famosa e controversa cristologia scritta a cavallo tra gli anni sessanta e settanta (*Cristologia. Saggio dogmatico*, 2 tomi, Queriniana, Brescia 1972), dedica la prima delle quattro parti del suo saggio, dal titolo “La lacerazione”, a rispondere alla domanda: “come è potuto accadere che colui il quale aveva la missione di condurre Israele al senso primo della sua elezione – essere il testimone del Dio unico per tutti – lo spingesse con i suoi atti e con le sue parole a ripiegarsi su una tradizione così particolare che, per realizzare il senso universale dell’Alleanza, nacque una comunità nuova e questa nascita si nutrì del ritiro d’Israele?”. La domanda per l’autore non ha solo un interesse storico, ma teologico: “vanno chiariti i motivi della divisione originaria, se si desidera che gli atteggiamenti nuovi di riconoscimento vicendevole superino una cortesia di buona qualità, ma senza profondità e senza futuro” .

Duquoc discute all’interno delle coordinate fondamentali offerte dalla terza fase della ricerca sul Gesù storico, ritenendo sostanzialmente pertinente le sue osservazioni (non è più proponibile un Gesù anti-giudaico, ma anche discutibili alcune radicalizzazioni (un Gesù-fariseo renderebbe incomprensibile la sua crocifissione: Duquoc vede questa omogeneizzazione soprattutto nella recente opera del rabbino Grünewald , che tende a delegittimare i Vangeli ritenendo che diano un’immagine falsata e forzata di Gesù, il quale semplicemente era un po’ anarchico ma non anti-giudaico; Gesù ha, senza volerlo, innescato un meccanismo che non è più riuscito a controllare).

Mentre la prima radicalizzazione è stata corretta dalla terza fase della ricerca, a proposito della seconda radicalizzazione, l’autore si esprime in “una simile interpretazione non mi pare del tutto giustificata. Essa, certamente, ha il merito di sottolineare la

lentezza del processo di divisione sotto la pressione di molteplici fattori, ma si lascia sfuggire un elemento essenziale: l'oggetto del disaccordo che si andava facendo sempre più forte era preciso, si trattava di un certo Gesù e del suo modo di agire. Quel Gesù non era passato inosservato, visto che i detentori del potere del momento ritennero opportuno eliminarlo. La sua condanna poté essere un errore o un malinteso, ma senz'altro essa rimandava ad un conflitto di cui sarebbe bene precisare i termini. Certo, l'interpretazione successiva, sotto la pressione di sentimenti collettivi contraddittori, indicò dei punti di rottura, li proiettò sulla carriera del profeta, irrigidì le opposizioni, ma non inventò il conflitto, essendo da esso conseguita la morte dell'eroe. A caricare troppo le prime comunità della responsabilità, per lo meno parziale visto che fu reciproca, della frattura con il giudaismo, si sottovalutano i motivi della divisione e si tralascia di affrontare il paradosso di una fede che, fin dalle origini, pur vedendo in Gesù il Salvatore che realizzava l'unità tra gli uomini, provocò la separazione più tragica: quella dal popolo della Bibbia". Duquoc quindi ritiene che fin dal tempo della predicazione di Gesù "dovettero esserci delle opzioni o delle dichiarazioni che i responsabili ritenevano contrarie al gioco della libera discussione nel quadro del giudaismo. I discorsi del profeta non furono intesi come erano stati intesi quelli dei profeti anteriori: delle minacce che sanzionavano l'infedeltà alla Legge e un appello a praticare la giustizia; essi furono percepiti come una volontà di distruzione mediante l'innovazione di una pratica di cui la Torah cessava di essere l'orizzonte".

Duquoc ritiene molto difficile però dare un risposta alla domanda sui motivi della lacerazione. Afferma prudentemente: "La rottura tra la chiesa primitiva e il giudaismo, che ebbe tante conseguenze sulla storia dell'Occidente, non fu il frutto di un malinteso tra due comunità: essa si annunciava già nel disinteresse del profeta galileo nei confronti del modo in cui gli ebrei del primo secolo erano attaccati alle loro particolarità religiose. I motivi decisivi di questa frattura rimangono comunque oscuri a causa della loro molteplicità". La lacerazione comunque "nascerà da una sfasatura interpretativa circa il senso dell'Alleanza". L'interpretazione di questa lacerazione non potrà comunque fare a meno di integrare elementi diacronici. "Visto che la novità radicale del suo annuncio non aveva messo radici, egli integrò maggiormente il futuro nella predicazione del Regno. La reticenza di Israele lo costrinse ad includere la propria morte nel movimento di distacco da un passato che frenava la novità del suo messaggio".

Duquoc conclude dichiarando che tra Gesù e il giudaismo non c'è né identità di vedute né alternativa, bensì spostamento di

prospettiva: “spostamento che non è né una messa in discussione dell’Elezione e dell’Alleanza mosaica, anche se Gesù si mostra discreto nei confronti di questi elementi maggiori della coscienza del popolo; né, tantomeno, è la manifestazione di un disprezzo della Legge o di un rifiuto di una qualsiasi verità al messianismo: si tratta piuttosto di una volontà di risanamento delle stranezze che inficiano queste nozioni fondamentali e rischiano di privarle della loro efficacia e della loro finalità. Nel suo messaggio e nella sua azione Gesù fa di nuovo convergere la Legge su ciò che a lui pare essenziale all’avvenire d’Israele e al riconoscimento del vero Dio” .

### **Verso una riflessione cristologica sistematica a partire dall’ebraicità di Gesù**

Fa da ponte tra la ricerca storica su Gesù e la cristologia dogmatica questa considerazione di **G. Segalla**: “Collocare Gesù nel suo contesto storico giudaico è assolutamente necessario per comprenderne il senso. La storia infatti produce esperienza e cultura. Ed è in questa esperienza e in questa cultura che un fatto, un comportamento, un detto acquistano il loro vero significato, significato che può essere provocante nei confronti della nostra cultura attuale. La fede si interessa alla storicità di Gesù, dunque, perché attraverso di essa, perviene al significato della sua persona e del suo messaggio” .

E soprattutto il discorso di saluto di **Giovanni Paolo II** ai partecipanti al colloquio intra-ecclesiale *Radici dell’antigiudaismo in ambiente cristiano*, in cui il Papa affermava che “quanti considerano il fatto che Gesù fosse ebreo il suo ambiente fosse il mondo ebraico come un semplice fatto culturale contingente, a cui sarebbe possibile sostituire un’altra tradizione religiosa dalla quale la persona del Signore potrebbe essere distaccata, senza che essa perda la sua identità, non solo ignorano il significato della storia della salvezza, ma, in modo più radicale, mettono in discussione la verità stessa dell’incarnazione e rendono impossibile una concezione autentica dell’inculturazione”.

**Categoria del compimento dinamico:** forse potrebbe saldare i dati della cristologia implicita, derivanti dalla ricerca sul Gesù storico, con quelli della cristologia esplicita, codificati già nel Nuovo Testamento e sviluppati nella tradizione ecclesiale. Certo non è più possibile tratteggiare un mero *cristocentrismo cosmico*, sganciato da ogni relazione con il giudaismo: spesso questo cristocentrismo o viene sostenuto da un approccio ingenuo alla questione storica di Gesù (cf. una critica radicale al metodo storico-critico) o diventa funzionale ad una trascuratezza

dell'umano in Gesù, in una sorta di neo-apollinarismo sempre incombente.

La cristologia classica, sviluppatasi in riferimento privilegiato alle categorie cosmiche (sulla base degli inni paolini di Ef e Col, di Gv 1, ecc.) e ripresa nel XX secolo dal ritrovato approccio cristocentrico al dogma, va opportunamente integrata con una *cristologia 'messianica'* (pleonasma, ovviamente), cioè un approccio storico, che collochi adeguatamente e sistematicamente Cristo nella tradizione ebraica nella quale si innesta e mostri come la sua 'cristicità', o messianicità, è possibile dentro alle attese giudaiche ma non le esaurisce. Come dice il brano già citato della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, n. 21: "Ciò che è compiuto in Cristo deve ancora compiersi in noi e nel mondo. Il compimento definitivo sarà quello della fine, con la risurrezione dei morti, i cieli nuovi e la terra nuova. L'attesa messianica ebraica non è vana. Essa può diventare per noi cristiani un forte stimolo a mantenere viva la dimensione escatologica della nostra fede. Anche noi, come loro, viviamo nell'attesa. La differenza sta nel fatto che per noi Colui che verrà avrà i tratti di quel Gesù che è già venuto ed è già presente e attivo tra noi" (n. 21).

Esiste una possibilità di fondare la legittimità di un'attesa messianica giudaica perdurante? Sembra di sì:

- sia nella dimensione del Gesù pre-pasquale, che non solo ha mantenuto una certa distanza critica verso le categorie messianiche (cf. Kasper), ma ha evitato la pura e semplice identificazione di se stesso con il Figlio dell'uomo (cf. Weiss, Kasper 147 e Barbaglio 613)

- sia nella dimensione della cristologia pasquale e post-pasquale, che non ha preteso di identificare il Cristo glorificato *sic et simpliciter* con il Regno realizzato, ma ha continuato ad attendere anche *dopo* la Risurrezione... e anzi anche *dopo* il mancato ritorno immediato del Risorto.

Così come nella classica cristologia cosmica tutto si compie in Cristo ma le realtà temporali mantengono la loro *consistenza e legittimità* (legittima autonomia, come si deduce da GS 36), così nella cristologia storica o 'ebraica' il compimento delle attese in Cristo lascia lo spazio aperto per una legittima autonomia delle attese ebraiche attuali. Sia il cosmo che la storia si ricapitolano in Cristo, in modo però da proiettarsi verso un futuro di pieno compimento.

In questa linea, partendo dalla proiezione escatologica insita nella lettura tipologica dell'AT, i "Sussidi" sviluppano un accenno

che era già contenuto nel testo applicativo di NA (cf. sopra): i cristiani ritengono che le Scritture ebraiche si siano compiute nel mistero pasquale di Cristo; e contemporaneamente *questo mistero non ha ancora dispiegato tutte le sue potenzialità* e quindi anche i cristiani sono ancora “in attesa” della piena manifestazione del Messia, il ritorno di Cristo glorioso, che coinciderà con la parusia del mondo e dell’uomo. Così i “sussidi”: “Sottolineando la dimensione **escatologica** del cristianesimo, si giungerà ad una maggiore consapevolezza del fatto che quando il popolo di Dio dell’antica e della nuova alleanza considera l’avvenire, esso tende – anche se partendo da due punti di vista diversi – verso fini analoghi: la venuta o il ritorno del Messia. E ci si renderà conto più chiaramente che la persona del Messia, sulla quale il popolo di Dio è diviso, costituisce per questo popolo anche un punto di convergenza (...). Si può dire pertanto che ebrei e cristiani si incontrano in una esperienza simile, fondata sulla stessa promessa fatta ad Abramo (cf. Gen 12,1-3; Ebr 6,13-18)”.

**Sesta questione. Ecclesiologia. “La teologia del popolo ebraico è un capitolo dell’ecclesiologia”, ha affermato il card. Cottier. Ma cosa significa? E che senso ha parlare della Chiesa come popolo di Dio?**

La frase del card. Cottier, ripetuta e riproposta da molti, va intesa solo nel senso ‘classico’, perfettamente sposabile anche con la tesi sostituzionista, per cui ad es. nei trattati ecclesiologici erano e sono sempre sottolineati i temi fondamentali dell’ecclesiologia cristiana in quanto ‘prefigurati’ e ‘preparati’ nell’AT (es. eccellente e rispettoso è il saggio di Füglistner in *Mysterium Salutis VII*)?

Certo era già un bel passo in avanti rispetto ad un sostituzionismo altezzoso e convinto che solo alla Chiesa cristiana appartenesse la prerogativa di “popolo di Dio”, magari non solo “nuovo” (come ancora il Vaticano II, nel testo impostato da Congar di LG 9 o il famoso e per molti aspetti audace volume di Ratzinger subito dopo il Concilio, *Das neue Volk Gottes*), ma anche “vero”; il vero Israele, il vero popolo di Dio (realtà che Trilling vedeva chiaramente presente in Mt).

E’ molto avere corretto e superato – solo a certi livelli – queste visioni; ma forse è tempo, anche in questo settore, di un salto di qualità: che cosa implica per l’ecclesiologia il superamento della teoria sostituzionista? Che cosa significa che la Chiesa deve recuperare la sua radice ebraica, cioè vedersi non tanto come l’erede di Israele (che quindi sarebbe ‘morto’ come realtà teologica), quanto come il risultato dell’innesto dei popoli pagani nella radice ebraica, nella radice del popolo eletto? Si può



continuare ad usare, ad es., per la Chiesa la categoria ‘popolo di Dio’ (con o senza aggettivi: vero, nuovo, ecc.) oppure si deve parlare con Balthasar di scisma nel popolo di Dio?

## **Chiesa popolo di Dio nel Vaticano II**

I motivi per cui il Vaticano II adotta la categoria di **‘popolo di Dio’** per la Chiesa non sono relazionati all’ebraismo (si può escludere quindi che vi fosse intento polemico) ma solo alla volontà di integrare la categoria di “società” e di “corpo di Cristo” (la prima ereditata dalla controversia antiluterana e la seconda dalla teologia accolta da Pio XII) con una idea di Chiesa più dinamica, proiettata all’escaton e capace di dare l’idea di un cammino, non di una impenetrabile compattezza.

Il fatto che comunque LG disegni un “dittico”, premettendo alla trattazione sul popolo di Dio (cap. II) quella sulla Chiesa come mistero (cap. I), invita a non assolutizzare il ‘popolo di Dio’ e a pensarlo collocato nell’intervento salvifico di Dio dipanato sul tutta la storia, dalla creazione all’escaton. Ed è proprio la **prospettiva escatologica** l’integrazione forse più rilevante adottata dall’ecclesiologia conciliare, rispetto ad una visione che – da quasi un millennio ma forse anche più – tendeva a far coincidere la Chiesa con il Regno di Dio in terra, il corpo di Cristo pienamente realizzato, ecc. Forse l’acquisizione di questa non-coincidenza è il dato fondamentale sul quale ricostruire il rapporto con la radice ebraica.

## **Non-coincidenza tra Chiesa e Regno**

I “Sussidi” infatti, nel passaggio già menzionato più volte nel contesto della riflessione sulla tipologia proiettata verso l’escatologia, parlano in due occasioni ravvicinate della Chiesa nel suo rapporto con Israele: prima utilizzando la metafora del corpo, poi la categoria del popolo di Dio. E’ forse il punto finora più avanzato del Magistero in ordine al ripensamento dell’assetto ecclesiale a partire dalle nuove acquisizioni del dialogo ebraico-cristiano.

**Chiesa come corpo non ancora giunto a perfezione:** La Chiesa, “già realizzata in Cristo, non di meno attende la sua perfezione definitiva come corpo di Cristo. Il fatto che il corpo di Cristo tenda ancora verso la sua statura perfetta (cf. Ef 4,12-13), nulla sottrae al valore dell’essere cristiano”. Viene quindi lasciato uno ‘spazio aperto’, nel corpo di Cristo che è la Chiesa, evitandone la pura e semplice identificazione con la Chiesa celeste; cioè – se capisco bene – si riconosce che la Chiesa, anche considerata nella sua maggiore compattezza possibile (garantita dall’immagine del

‘corpo’ più che da quelle, ad es., del gregge, della vite o del popolo), non è ancora completa, è suscettibile di perfezione nella sua crescita verso la statura perfetta di Cristo, che raggiungerà solo nel Regno. Come diremo dopo, è stato il passaggio attraverso il Vaticano II ad avere ridimensionato la pretesa identità tra Chiesa e Regno e ad aver guadagnato all’ecclesiologia la consapevolezza del carattere pellegrinante della Chiesa.

**Il popolo di Dio diviso:** “inoltre, sottolineando la dimensione escatologia del cristianesimo, si giungerà ad una maggiore consapevolezza del fatto che quando il popolo di Dio dell’antica e della nuova alleanza considera l’avvenire, esso tende – anche se partendo da due punti di vista diversi – verso fini analoghi: la venuta o il ritorno del Messia. E ci si renderà conto più chiaramente che la persona del Messia, sulla quale il popolo di Dio è diviso, costituisce per questo popolo anche un punto di convergenza”. Non è quindi ormai impensabile strutturare un’ecclesiologia che a) integri meglio le due grandi categorie conciliari di Popolo di Dio e Mistero e b) approfondisca i “due volti” del Popolo di Dio, senza pensare che il primo abbia consegnato le sue prerogative al secondo e più giovane, ma riflettendo piuttosto sul fatto che il secondo è il risultato dell’innesto dei pagani sulla radice ebraica, la quale continua a dare linfa all’intero albero, che per i cristiani è vivificato continuamente dal Messia Gesù di Nazaret. Continuiamo questa riflessione raccogliendo alcuni spunti sulla “ebraicità della Chiesa”

### **Ebraicità della Chiesa**

La **sistematica ecclesiologica**, a mia conoscenza, **non** è andata molto avanti nell’integrazione delle nuove prospettive. Essa ha sostanzialmente acquisito, parallelamente al dipanarsi della terza ricerca sul Gesù storico, quella che potremmo definire **l’ebraicità della Chiesa**, ma non ne ha ancora tratto conseguenze strutturali nell’impostazione del manuale. Certo, già l’acquisizione dell’ebraicità della Chiesa non è cosa da poco, ed è – in realtà – ancora lontana dalla comune coscienza cristiana. Negli studi si mettono in evidenza, sulle tracce specialmente del Vaticano II, alcuni punti essenziali:

☒ *l’innesto del popolo-di-Dio Chiesa nel popolo-di-Dio Israele, all’interno di un unico piano di salvezza (cf. LG 2 e AG 2).* PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, n. 36: “Il Nuovo Testamento non afferma mai che Israele è stato ripudiato. Fin dai primi tempi, la Chiesa ha ritenuto che gli ebrei restano testimoni importanti dell’economia divina della salvezza. Essa comprende la propria esistenza come una partecipazione all’elezione d’Israele e alla

vocazione che resta, in primo luogo, quella d'Israele, sebbene solo una piccola parte d'Israele l'abbia accettata". Ancora: "L'elezione d'Israele, tema centrale dell'Antico Testamento (Deut 7,6-8), resta fondamentale nel Nuovo Testamento. Ben lungi dal rimetterla in questione, la nascita di Gesù dà a essa la più eclatante conferma (...) Come previsto dall'Antico Testamento, questa salvezza ha, d'altra parte, ripercussioni universali. E' offerta anche ai gentili. Effettivamente essa è accolta da molti di loro, tanto che sono diventati la grande maggioranza dei discepoli di Cristo. Ma i cristiani provenienti dalle nazioni beneficiano della salvezza solo in quanto introdotti, con la loro fede nel Messia d'Israele, nella posterità di Abramo (Gal 3,7.29)" PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, n. 85), in quanto "oleastri"...

☐ la *volontà del Gesù pre-pasquale* di avviare (fondare, istituire, costituire...) una comunità non alternativa ad Israele, ma ricostitutiva delle dodici tribù: in questo senso il numero degli apostoli, più volte studiato e senza dubbio risalente al Gesù storico, indica già di per sé quale fosse l'intento di Gesù; la comunità dei discepoli radunata da Gesù prima della Pasqua è dunque in piena continuità con le attese e la teologia dei giudei;

☐ *l'autoscienza ancora 'ebraica' della comunità del Risorto*, nei primi anni della sua esistenza: i cristiani, come emerge da At, frequentavano il Tempio e continuavano a praticare usi giudaici; solo gradualmente acquistano la consapevolezza di una diversità più sostanziale rispetto agli altri giudei: a questa graduale consapevolezza concorrono in maniera decisiva: il kerygma della Pasqua, che mette sempre meglio in luce la realizzazione dell'attesa messianica in Gesù di Nazareth; la pratica del battesimo e dell'eucaristia, che vengono compresi sempre meglio alla luce della Pasqua e portano a tralasciare i riti giudaici; la guida degli apostoli e dei loro collaboratori, che – unita all'ostilità di certe autorità giudaiche – distanziano anche organizzativamente e psicologicamente la giovane comunità messianica dal resto del giudaismo.

### **Verso una nuova 'sistemica' ecclesiologica?.**

A riprova di quanto detto sulla mancanza di riflessioni "strutturali" in campo ecclesiologico, si veda l'ultimo, notevole per mole e autorevolezza, manuale in casa italiana: S. Dianich e S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*. In due punti tratta espressamente del rapporto Israele- Chiesa: là dove illustra, alle pp. 122-128, con precisione, la graduale autocoscienza della Chiesa apostolica di essere 'diversa' da Israele, prendendo le distanze dalla tesi sostituzionista, e là dove, alle pp. 212-216, a commento della

dottrina sul popolo di Dio del Vaticano II, ricostruisce le motivazioni di questo utilizzo. In entrambi i casi, però, il manuale *evita* di entrare direttamente nell'interpretazione teologica della permanenza del popolo ebraico; e comunque non inserisce questo tema nella struttura del manuale.

### **Vi sono accenni in merito qua e là.**

La permanenza di Israele mantiene la Chiesa nella coscienza di essere “**pellegrina**”, in cammino verso il Regno. **Balthasar**: “la Chiesa, nonostante il suo carattere di luce e di compimento, partecipa proprio anche al destino di sofferenza vicaria dell'Israele messianico e porta in sé una promessa che può essere adempiuta soltanto escatologicamente (...).Così i due destini, promananti dall'unica promessa e dall'unico compimento, non si svolgono parallelamente, ma intrecciandosi” . Ancora, in un altro scritto: “anche se la Chiesa universale di Cristo per principio ha riunito in sé i due popoli, essa, sempre per principio, non è ancora l'ultima sintesi di entrambi; questo finché “tutto Israele” non sarà “salvato”. “L'ostinazione” d'Israele è la continua dimostrazione visibile che la Chiesa terrena nella sua essenza rimane pellegrina; e, sino a quando essa stessa non si renderà eterna e si libererà dalla pura temporalità, lascerà pensare e parlare più la sua eredità pagano-greca che la sua anima cristiana (...).Se l'abisso fra Israele e la Chiesa non è superabile attraverso avvicinamenti (come dovrebbe esserlo quello fra cattolici e protestanti), allora la questione è risolta in favore dell'ipotesi che lo strappo posto dal Vangelo di Cristo possa essere risanato solo in modo trascendente-escatologico. Si tratta di un avvenimento salvifico, tale da non poter dividere nettamente la storia temporale della Chiesa in due parti. Ma allora un aspetto fondamentale del tempo della Chiesa è proprio quello di essere il tempo dell'“ostinazione” di Israele, il tempo di un annuncio della salvezza che non arriva proprio là dove dovrebbe arrivare; e ogni suo arrivo presso i “popoli” rimane qualcosa di transitorio nei confronti della promessa decisiva di Dio” . Conclude quindi Balthasar: Il dramma più profondo del tempo ecclesiale non è quello fra “Chiesa” e “mondo”- poiché il mondo delle nazioni in questo tempo è assegnato alla Chiesa come campo di missione ed essa vi può avere molti successi - ma è quello fra Israele e la Chiesa (...). E come vi è un tempo provvisorio della croce sino a che le “promesse irrevocabili di Dio” finalmente si adempiono per colui che è l'Eletto per eccellenza, così tutto il tempo della Chiesa è sotto il segno della provvisorietà” (H. U. Von Balthasar, *Il tempo della Chiesa e la conversione d'Israele*, 140).

- Un'altra pista potrebbe essere quella della missione

ecclesiale, riletta alla luce della **dinamica ebraica tra particolarismo e universalismo**. Interessante per l'ecclesiologia la concezione ebraica dell'universalismo, che è fondata non tanto su Noè quanto su Abramo, in modo da comporre in sintesi le spinte universaliste e quelle particolariste: "l'universalismo abramico si manifesta in una benedizione estesa su tutti e su ciascuno. In altre parole, le famiglie del suolo saranno benedette solo se si terrà conto della specificità di Abramo" . "Nell'ebraismo è consueto sostenere che la parola di Dio risuona in tutto il mondo solo perché è stata rivelata a Israele" ; *non esiste cioè opposizione tra dimensione particolare dell'elezione di Israele e dimensione universale della salvezza*: "i popoli possono aver parte alla rivelazione solo riconoscendo la peculiarità d'Israele" . Sarebbe interessante fare emergere *nella teologia delle missioni*, a partire dall'inizio del XX secolo, quanto questo motivo è venuto avanti ed è confluito in una delle idee missionarie del Vaticano II, la Chiesa sacramento universale di salvezza, dove la strumentazione concettuale è proprio quello del superamento dell'equazione tra appartenenza esplicita e salvezza e dell'adozione di una idea di 'mediazione' invisibile ma reale, senza appartenenza esplicita (in questa direzione vanno l'assunzione dell'espressione "Chiesa sacramento di salvezza" in LG 48 e le riflessioni sulla salvezza attraverso la Chiesa ma anche fuori della Chiesa in LG 14-16). Oggi infatti la teologia delle missioni si sposta su una visione più terrena e comprensiva di salvezza, dove l'appartenenza visibile alla Chiesa è pienezza ma non esclusività.

- ...e se per inserire questa nuova visione nell'assetto ecclesiologico si passasse attraverso la categoria di '**Regno**', così centrale nella predicazione di Gesù? Infatti, come abbiamo detto, uno dei guadagni conciliari è stata la non-più-identificazione di Chiesa e regno, che lascia aperta la possibilità di individuare fuori della Chiesa visibile elementi del regno: Ora: Il regno atteso al tempo di Gesù è collegato all'attesa messianica, ma non coincidente: quindi il Regno rimane sempre 'oltre' l'evento di Gesù: tant'è che Gesù continuava ad essere atteso dopo la Risurrezione. *Ma mentre si affievolisce l'attesa del ritorno imminente e si stanza la Chiesa, si afferma la teoria sostituzionista*: la Chiesa, cioè, sembra realizzare il regno in terra e quindi non c'è posto per un'attesa aperta extra-ecclesiale... il recupero conciliare della trascendenza del Regno sulla Chiesa apre anche la possibilità di una riconsiderazione di un'attesa messianica che va 'oltre' la sua realizzazione in Gesù e si compie con l'avvento definitivo del Regno. Così avremmo nella storia due attese messianiche, o meglio una duplice attesa: una che si concretizza in Gesù di Nazareth, nella quale convergono non solo molti giudei ma anche

molti gentili; e un'altra, alla quale si rivolgono gli altri giudei, che si proietta verso la fine dei tempi (cf. sopra, quanto detto sul Messia di Israele e dei cristiani). In questa luce si potrebbe ormai comprendere l'idea della Chiesa come "popolo messianico", così cara a Congar, ma ormai decisamente sganciabile dalla visione sostituzionista.

### **Bibliografia**

L. Ballarini, *Paolo e il dialogo Chiesa-Israele*, EDB, Bologna 1997.

H. U. Von Balthasar, *La radice di Jesse*, in: Id., *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, vol. 2, Morcelliana, Brescia 1969<sup>3</sup>, 285-294.

Id., *Il tempo della Chiesa e la conversione d'Israele*, in Id., *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1990, 136-140.

E. L. BARTOLINI, *Il giudaismo rabbinico*, in *Credere Oggi* 23 (3/2003) n. 135, 45-57.

G. Barbaglio, *Le lettere di Paolo*, vol. II, Borla, Roma 1980.

Id., *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, EDB, Bologna 2002.

P. Benoit, *La Chiesa e Israele*, in Id., *Esegesi e Teologia*, Paoline, Roma 1971, 635-663.

A. CACCIARI, *Osservazioni sul Dialogo con l'ebreo Trifone di Giustino*, in E. POLI e P. STEFANI (edd.), *Pace sull'Israele di Dio*, 61-72.

R. Calimani, *Gesù ebreo*, Rusconi, Milano 1990 (rist.: Mondadori, Milano 1998).

L. M. Carli, *La questione giudaica davanti al Concilio Vaticano II*, in *Palestra del Clero* 44 (1965) 185-203;

Id., *E' possibile discutere serenamente della questione giudaica?*, in *Palestra del Clero* 44 (1965) 465-476.

J. H. Charlesworth (ed.), *L'ebraicità di Gesù*, Claudiana, Torino 2002.

P. Cottier, *Discorso introduttivo al Colloquio della Commissione Teologico-storica del Giubileo Antigiudaismo: le radici cristiane*, 30

ottobre – 1 novembre 1997; in *Il Regno documenti* 21/1997, 687.

G. COVA, *Considerazioni su alcuni luoghi critici paolini*, in E. POLI e P. STEFANI (edd.), *Pace sull'Israele di Dio*, 23-33.

S. Dianich e S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002 (= Nuovo Corso di Teologia sistematica 5).

C. DUQUOC, *L'unico Cristo. La sinfonia differita*, Queriniana, Brescia 2003 (= gdt 298).

D. Flusser, *Jesus*, Morcelliana, Brescia 1997 (orig.: 1970).

J. Grünewald, *Chalom Jésus! Lettre d'un rabbin d'aujourd'hui au rabbi de Nazareth*, Albin Michel, Paris 2000.

W. Kasper, , *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975 (= BTC 23).

LOHFINK G., *Jesus und die Kirche in Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. III, *Die Kirche*, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1986, 49-96.

N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Queriniana, Brescia 1991 (= gdt 201).

V. MANNUCCI V., *Lettera ai Galati* in AAVV, *Le lettere di Paolo*, Marietti, Torino 1981, 121-139.

M. Mendelssohn, *Jerusalem. Ovvero il potere religioso e il giudaismo*, Guida, Napoli 1990.

J. P. Meyer, *Un ebreo marginale*, 3 voll., Queriniana, Brescia 2001-2002 (vol. I: *Le radici del problema e della persona*; vol. II: *Mentore, messaggio e miracoli*; vol. III: *Compagni e antagonisti*).

E. POLI e P. STEFANI (edd.), *Pace sull'Israele di Dio. Contributi per una riflessione sulle relazioni Chiesa-Israele*, Lo Scarabeo, Bologna 2003 (= Quaderni di San Sigismondo 4).

C. Ragazzi, *Ebrei e cristiani negli anni della svolta*, in *Ebraismo e cristianesimo*, numero monografico di *Sette e Religioni* 8 (1988/1), 118-

E.M. RADAELLI, *Il mistero della sinagoga bendata*, Efedieffe,

Milano 2002.

J. Ratzinger, *Prefazione al documento Il popolo ebraico e le sue Scritture: Il Regno documenti 5/2002*, 129-131.

Id., *Il rapporto fra magistero della Chiesa ed esegesi*, in *L'Osservatore Romano* del 10 maggio 2003, 6.

F. RUGGIERO, *Chiesa e sinagoga in Tertulliano*, in E. POLI e P. STEFANI (edd.), *Pace sull'Israele di Dio*, 51-59.

P. SACCHI, *Gesù e la sua gente*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

Id., *La storia del Secondo Tempio e le origini cristiane*, in *Credere Oggi* 23 (3/2003) n. 135, 21-43.

E. P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992.

Id., *Gesù. La verità storica*, Mondadori, Milano 1999 (orig. 1993).

G. Segalla, *La terza ricerca del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno*, in R. Gibellini (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 227-250 (= BTC 123).

P. STEFANI, *'Mosé viene letto ogni sabato nelle sinagoghe' (At 15,21)*, in E. POLI e P. STEFANI (edd.), *Pace sull'Israele di Dio*, 35-49.

Id., *L'ebraismo: Torà, popolo, terra*, in *Credere Oggi* 23 (3/2003) n. 135, 7-20.

Id., *Gesù ebreo. Le tradizioni e la critica storica*, in *Il Regno attualità* 20/2003, 675-678.

G. TAMANI, *L'attesa messianica*, in *Credere Oggi* 23 (3/2003) n. 135, 95-112.

P. G. TANEBURGO, *Ebrei e cristiani si sono incontrati. Le parole costitutive, i documenti ecclesiali sul dialogo con l'ebraismo*, in *Credere Oggi* 23 (3/2003) n. 135, 141-148.

G. P. TASINI, *Ricerche su testi matteani*, in P. STEFANI, *Presentazione* a E. POLI e P. STEFANI (edd.), *Pace sull'Israele di Dio*, 10.



G. Vermes, *Gesù l'ebreo*, Borla, Roma 1983 (orig.: 1978)

Id., *La religione di Gesù l'ebreo. Una grande sfida al cristianesimo*, Cittadella, Assisi 2002 (orig.: 1993).

M. VIDAL, *Un ebreo chiamato Gesù. Una lettura del Vangelo alla luce della Torah*, Grafite, Napoli 1998 (orig. del 1966).

### **Documenti**

L. Sestieri e G. Cereti, *Le Chiese cristiane e l'ebraismo*, Piemme, Casale Monferrato 1983 (raccolta di documenti dal 1947 al 1982).

CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Nostra Aetate* n. 4

COMMISSIONE PER LE RELAZIONI RELIGIOSE CON L'EBRAISMO, *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione 'Nostra Aetate' (n. 4)*, del 1 dicembre 1974: EV 5/772-793.

Giovanni Paolo II, *Discorso al Colloquio della Commissione Teologico-storica del Giubileo Antigiudaismo: le radici cristiane*, 30 ottobre – 1 novembre 1997; in *Il Regno documenti* 21/1997, 687-688.

Segretariato per l'Unione dei Cristiani, *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della chiesa cattolica. Sussidi per una corretta presentazione*, del 24 giugno 1985: EV 9/1615-1658.

Commissione per le Relazioni Religiose con gli Ebrei, *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah*, del 16 marzo 1998: EV 17/522-550.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, del 24 maggio 2001; in: *Il Regno documenti* 5/2002, 129-167.