

Jacques Dupuis, S.J.

RADICI EBRAICHE DEL CRISTIANESIMO

Il messaggio cristiano, il quale nelle origini intendeva di essere una affermazione e un culmine del Giudaismo, fu molto presto divertito verso ripudiazione e negazione del Giudaismo; obsolescenza e abrogazione diventò convinzione e dottrina; la nuova alleanza fu concepita non come una fase ulteriore oppure uno svelamento, ma come abolizione e sostituzione di quella antica; il pensiero teologico sviluppò i suoi termini in uno spirito di antitesi nei confronti del Giudaismo. Contrasto e contraddizione piuttosto che riconoscimento di radici e debito nei riguardi del Giudaismo diventò la prospettiva. Il Giudaismo una religione della legge, il Cristianesimo una religione della grazia; il Giudaismo insegna un Dio di ira, il Cristianesimo un Dio di amore; il Giudaismo è una religione di obbedienza da schiavi, il Cristianesimo la convinzione di persone libere; il Giudaismo è particolarismo, il Cristianesimo universalismo; il Giudaismo cerca la giustificazione attraverso le opere, il Cristianesimo attraverso la fede. L'insegnamento della antica alleanza è religione della paura, il vangelo della nuova alleanza una religione di amore¹.

Così scrisse Abraham Joshua Heschel. Tali parole di uno ben noto studioso ebraico recente sono dure, ma indicano il modo in cui attraverso i secoli è andata sviluppandosi nel cristianesimo una opposizione progressiva più dura verso il Giudaismo, da cui era nato. «La nuova alleanza – egli scrive – fu concepita non come fase ulteriore oppure uno

¹ Citato da Brad H. Young, *Jesus the Jewish Theologian*, Hendrickson, 1997, p. XXXIII.

svelamento ma come abolizione e sostituzione di quella antica». Non è qui la sede per ricordare a lungo le ragioni di tale sviluppo, per cui è doveroso pentirsi. Ma nel contesto del rinnovato dialogo fra Giudaismo e Cristianesimo, vale la pena indagare le radici della fede cristiana nel patrimonio del Giudaismo, così da far vedere in quale misura si può e si deve riaffermare una radice comune fra tutte e due, come pure una dipendenza tutt'oggi attuale del Cristianesimo nei riguardi del Giudaismo. Per lungo tempo è prevalsa una teologia della discontinuità totale fra Giudaismo e Cristianesimo, attraverso cui le radici ebraiche del Cristianesimo erano sia negate, sia dimenticate. Senza cadere nell'estremo opposto di una teologia di totale continuità che risulterebbe nel negare ciò che appartiene specificamente a Gesù e al Cristianesimo, occorre adoperare una teologia della continuità-nella-discontinuità, la quale pur non compromettendo lo specifico di Gesù e del Cristianesimo, mette in rilievo le vere radici del pensiero di Gesù nella tradizione del Giudaismo.

In vista d'un dialogo proficuo una purificazione vera della memoria – e delle memorie – anche per eventi recenti è necessaria da parte del Giudaismo, affinché si possa arrivare ad un atteggiamento rinnovato, caratterizzato da un incontro vero e sincero fra Giudaismo e Cristianesimo. Nel contesto della *shoah* e del massacro inumano di milioni di Giudei durante la seconda guerra mondiale, un popolo schiacciato ha posto la domanda su dove si trovava Dio durante tali massacri, e cosa stava facendo; e, comunque, come si poteva ancora, dopo la *shoah* subita dal popolo eletto, parlare d'un Dio provvidenziale, d'un Dio dell'alleanza. E ancora, come si poteva dare credito alla pretesa del messaggio cristiano, secondo cui il mondo nel quale stiamo vivendo è un mondo già redento e salvato una volta per sempre in Gesù di Nazaret? La realtà concreta sembra smentire le pretese della fede cristiana.

La purificazione della memoria non è per niente un impegno facile. Non si può chiedere a popoli e a comunità religiose che dimentichino quanto hanno sofferto, anche ad opera del cristianesimo. L'identità personale di un gruppo umano va costruita a partire da un passato storico concreto che non può comunque essere cancellato, anche se ci fosse la voglia di cancellarlo. Ma la memoria, pur senza diventare oblio, può essere risanata e purificata attraverso una determinazione comune a iniziare dei rapporti mutui nuovi, costruttivi, fatti di dialogo e di collaborazione, di incontro.

Accanto agli atteggiamenti spesso ostili verso gli uomini, bisogna tener conto anche delle valutazioni tradizionali negative del loro patri-

monio, sia culturale sia religioso, che hanno attraversato i secoli. Una volta diventata religione lecita dell'Impero Romano, e poi ufficialmente religione di Stato, nel secolo IV, il Cristianesimo sviluppò un atteggiamento esclusivista connesso con una valutazione negativa delle altre religioni. La pretesa di essere l'«unica vera religione» si esprime ideologicamente nell'assioma «Extra ecclesiam nulla salus». La chiesa venne considerata come l'unica «arca di salvezza» al di fuori della quale gli uomini andavano perduti. La terminologia teologica adoperata tutt'oggi da molti predicatori cristiani, anzi persino da alcuni teologi, mantiene ancora tracce chiare d'un vocabolario deleterio nei riguardi degli «altri». Trattandosi del Giudaismo, si è parlato nel passato dei «perfidi Giudei», del popolo deicidio; al contrario, quando andò a visitare la sinagoga di Roma, papa Giovanni Paolo II chiamò i Giudei «fratelli maggiori». Il contrasto non sarebbe potuto essere più forte.

Come si può annunciare ai Giudei come buona novella del vangelo per tutti gli uomini, loro inclusi, che noi cristiani siamo il «nuovo popolo di Dio»? La domanda non è fittizia, siccome lo stesso Concilio Vaticano II ha ritenuto opportuno usare tale espressione, deleteria al meno nei riguardi del popolo di Israele (cf. *Lumen Gentium* 9). Pur parlando chiaramente d'una «nuova alleanza» (2 Cor 3,6; Eb 9,15; 12,14), come pure della Chiesa come «popolo di Dio» (1 Pet 2,9-10), il Nuovo Testamento non adopera mai l'espressione «nuovo popolo di Dio», riferendosi alla chiesa. L'esegesi recente reagisce correttamente contro un abuso linguistico secondo cui l'avvento della chiesa impedirebbe ad Israele di rimanere il popolo di Dio. Va spiegato che non si tratta nel Nuovo Testamento della sostituzione di un popolo di Dio ad un altro, bensì dell'espansione del popolo di Dio al di là dei suoi stessi limiti mediante l'estendersi della chiesa; che ormai ne fa parte, alle nazioni in ambito ellenistico.

L'espressione «popolo di Dio» non è, comunque, un caso isolato in cui è doverosa una purificazione del linguaggio teologico. Un altro caso – su cui tornerò più tardi – è quello dell'identificazione tradizionale fra il Regno di Dio annunciato da Gesù e la chiesa cristiana. Tale identificazione che, almeno implicitamente esclude gli altri, Giudei inclusi, dal Regno di Dio, corrisponde davvero al pensiero del Gesù storico?

Purificazione delle memorie e del linguaggio teologico sono dunque necessarie se vogliamo intrattenere nel futuro fra Giudaismo e Cristianesimo dei rapporti mutui aperti e positivi, rapporti cioè di dialogo e collaborazione sulla base di un passato ormai alle nostre spalle. Bando

allora alle interpretazioni pregiudiziali dei dati e dei fatti riguardo alle persone e alle tradizioni, bando ai malintesi tenaci dovuti sia all'ignoranza sia alla malevolenza. Ciò che si vuole è una conversione degli uni verso gli altri che possa aprire la via a rapporti sinceri e proficui. Cosa si intende allora per tale conversione mutua? Si intende prima di tutto una vera sim-patia, oppure «empatia», che aiuti a far capire gli altri come essi si capiscono, non come noi, spesso a seguito di pregiudizi tradizionali tenaci, pensiamo di sapere chi siano. In una parola, comporta l'accoglienza senza restrizione dell'«altro», proprio nella sua differenza, nella sua identità personale irreducibile. Unione non indica uniformità, né comunione conformità. La grazia del dialogo interreligioso consiste nella possibilità d'un arricchimento reciproco.

La materia da abbracciare in vista d'un rinnovamento di rapporti positivi fra Giudaismo e Cristianesimo è enorme, e non la si può abbracciare nella sua interità. Ci fermeremo su alcuni aspetti forse più direttamente rilevanti per far risaltare le radici dottrinali e spirituali del Cristianesimo nel Giudaismo. Quelli sono i seguenti: 1. Gesù il Giudeo; 2. L'orizzonte del Regno di Dio; 3. L'attesa messianica condivisa; 4. L'alleanza con Mosè mai revocata; 5. Il dialogo interreligioso e la preghiera comune.

1. *Gesù il Giudeo*

Grazie a diverse ricerche recenti, spesso col contributo di studiosi ebrei, la teologia ha riscoperto l'identità profondamente ebraica del Gesù storico. Gesù di Nazaret era davvero un ebreo, nato dalla stirpe di Giuda, «figlio di Davide, figlio di Abramo (Mt 1,1). L'intero vangelo testimonia il suo profondo radicamento nella tradizione religiosa del suo popolo. Gesù dichiara apertamente di non essere venuto per abolire ma per confermare, per portare a perfezione e purificare il rapporto di alleanza instaurato da Dio con il suo popolo: «Non pensiate che io sono venuto per abolire, ma per dare compimento» (Mt 5,17). Da una parte, l'alleanza e la Legge che la segna rimangono; dall'altra, va instaurata una nuova giustizia superiore all'antica: «Poiché vi dico: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel Regno dei cieli» (Mt 5,20). La pratica religiosa di Gesù rimane profondamente inserita in quella del popolo ebraico: frequenta la sinagoga; prega nel tempio; le sue parabole sono impregnate con la cultura reli-

giosa ebraica; il Dio che chiama Padre è il Dio rivelatosi ad Abramo e Mosè, lo prega alla maniera giudaica. Gesù è venuto a portare a compimento l'alleanza di Dio con il suo popolo. Tale volontà di rinnovamento è la causa diretta e principale per l'opposizione che la sua attività solleverà da parte del potere religioso del suo popolo. Il vangelo testimonia la storia del confronto che è andato sviluppandosi nel corso del ministero di Gesù fra la sua volontà di un rinnovamento della tradizione religiosa d'Israele e l'atteggiamento giuridico ed oppressivo di quelli che, nella sua comunità religiosa, detenevano il potere. L'intenzione di Gesù consisteva nel rivitalizzare il vero spirito della religione che egli condivideva con il suo popolo, nell'ispirare una nuova visione dell'azione salvifica di Dio, non soltanto nei confini del mondo religioso ebraico, ma al di là di essi, nel mondo esterno.

Ciò che è da notare immediatamente è la volontà di continuità e di discontinuità nell'atteggiamento e nel disegno religioso di Gesù. Non intende il superamento del Giudaismo e la sua sostituzione attraverso l'instaurazione d'una nuova religione. Ciò che egli intende è l'instaurazione dell'adorazione di Dio «in spirito e verità» (Gv 4,23) da parte di tutti gli uomini. Preme qui osservare che nemmeno la chiesa primitiva si sia automaticamente slegata dal Giudaismo da cui trasse origine, dopo la risurrezione del suo Signore. Per decenni essa continua a far parte della stirpe giudaica. Soltanto progressivamente andrà sviluppandosi in mezzo ad essa la consapevolezza di una identità religiosa distinta, ed eventualmente di una rottura dalle sue origini. Il cristianesimo si comprenderà solo allora come «via» distinta, pur originata da Israele. Quale sia il modo in cui si debba concepire l'origine in Cristo della chiesa cristiana, si può sicuramente affermare che Gesù storico non ha avuto una intenzione formale di separazione fra due «religioni», quella ebraica e quella cristiana. Il suo atteggiamento personale nei riguardi dei «paganini» con cui venne a contatto, e la sua valutazione della loro vita religiosa erano anche ispirati dalla sua volontà di rinnovamento spirituale della religione. L'orizzonte del pensiero del Gesù storico non era, infatti, la chiesa cristiana come religione distinta, ma il Regno di Dio che Dio stava instaurando nella sua vita, attraverso le sue parole e i suoi gesti.

A ragione ha scritto uno studioso cristiano ben conosciuto:

Se dobbiamo progredire nell'incontro ebraico-cristiano, è essenziale che consideriamo più attentamente il rapporto tra Gesù e l'ebraismo. Troppo a lungo è stato ripetuto che Gesù può essere compreso solo al di là e contro l'ebraismo. Questo punto di vista semplicistico è stato

un'importante fonte dell'antisemitismo di alcuni ambienti Cristiani. Tuttavia, recenti studi critici compiuti da parte di Ebrei e di Cristiani fanno risaltare l'«ebraicità» (*Jewishness*) di Gesù e del suo insegnamento (G. Vermès, D. Flusser, R. Aron, B.Z. Bosker). D'altronde, possiamo dimostrare in modo convincente che il Cristianesimo si è sviluppato a partire da una critica intra-ebraica di Israele e che la prima interpretazione cristiana è di fatto una interpretazione ebraica di Gesù (E. Schillebeeckx). In altri termini, il Cristianesimo è l'estensione di una forma particolare dell'ebraismo. ... Questa dimensione dell'«ebraicità» di Gesù e del suo insegnamento deve certamente occupare un posto importante nel dialogo ebraico-cristiano. L'«ebraicità» del Cristianesimo nascente e la «cristianità» (*Christianness*) dell'ebraismo del primo secolo possono contribuire molto alla comprensione delle due tradizioni².

2. *L'orizzonte del Regno di Dio*

Nell'Antico Testamento il termine «Regno di Dio» appena viene usato come tale; ma la «Signoria» di Dio nei riguardi del suo popolo, anzi di tutti i popoli, è uno dei temi principali della rivelazione ebraica. Secondo il Nuovo Testamento, Giovanni Battista venne annunciando l'avvicinarsi del Regno di Dio come «buona novella» per tutti gli uomini. Il «vangelo» (*euanghèlion*), ossia la «buona novella», è l'irruzione nella storia della signoria divina, la realizzazione delle promesse divine ed il rinnovamento dei rapporti fra Dio e gli uomini stessi. Il Regno è simbolo del nuovo dominio che Dio instaurerà nel mondo, rinnovando così tutte le cose e ristabilendo tutte le relazioni. Inoltre, nel pensiero e le azioni di Gesù il Regno di Dio e la sua venuta imminente – attraverso la propria vita – sono la preoccupazione principale, anzi il punto di riferimento obbligato. Tale Regno è universale, senza limiti – quali che siano essi: di appartenenza etnica, religiosa o altra.

Il Regno di Dio si trova indubbiamente al centro della predicazione

² Dermott A. Lane, «Jesus in Jewish-Christian-Muslim Dialogue», *Journal of Ecumenical Studies*, Summer 1977, 464. Si veda per es., J. Pawlikowski, *What Are They Saying about Christian-Jewish-Relations?*, New York, Paulist Press, 1980; Id., *Christ in the Light of Christian-Jewish Dialogue*, New York, Paulist Press, 1982; J.E. Monti, *Who Do You Say that I Am? The Christian Understanding of Christ and Antisemitism*, Ramsey, Paulist Press, 1984; F. Mussner, *Traité sur les Juifs*, Paris, Le Cerf, 1981; M. Remaud, *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris, Le Cerf, 1983; Cl. Thoma, *A Christian Theology of Judaism*, New York, Paulist Press, 1980; tr. It. *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Casale Monferrato, Marietti, 1993.

e della missione di Gesù, del suo pensiero e della sua vita, delle sue parole e delle sue azioni. Il «Discorso della montagna» e le Beatitudini sono la costituzione del Regno di Dio. Tutte le parabole di Gesù vi fanno riferimento; i miracoli lo mostrano già presente ed operante. Altrettanto certo è che il Regno che Dio aveva iniziato ad istituire nel mondo per mezzo della vita terrena di Gesù divenne realmente presente mediante il mistero della sua morte e risurrezione. Non vi è dunque soluzione di continuità fra il carattere «regnocentrico» dell'annuncio di Gesù e il «cristocentrismo» del *kerygma* di età apostolica. Il vangelo attesta inoltre che, per lo stesso Gesù, il Regno da lui annunciato e già presente doveva svilupparsi fino alla sua pienezza. Gesù ha esultato di gioia per l'improvvisa irruzione del Regno di Dio di cui non era soltanto il testimone o il messaggero, ma lo strumento: nel «già» della repentina apparizione tramite lui ed in lui del Regno di Dio, egli ha visto la promessa del suo pieno compimento nel «non ancora».

Indubbiamente, il Regno di Dio colloca Dio stesso all'origine e al cuore dell'azione di Gesù. Il Regno di Dio, in realtà, vuol dire Dio stesso, poiché questi incomincia ad agire nel mondo in maniera decisiva, manifestando se stesso e mettendo ordine nella sua creazione tramite le azioni umane di Gesù. L'iniziale missione di Gesù è accompagnata da miracoli; non sarebbe corretto intenderli e trattarli semplicemente come se esibissero le credenziali del profeta del Regno di Dio. I miracoli di guarigione e gli esorcismi, come anche le risurrezioni dei morti, sono segni e simboli del fatto che, tramite Gesù, Dio sta instaurando il suo dominio sulla terra, sta sottomettendo le forze distruttive della morte e del peccato. I miracoli, insomma, sono i primi frutti della presenza operante del Regno di Dio fra gli uomini.

Gesù è il «profeta escatologico» in cui il Regno di Dio non solo viene annunciato, ma sopraggiunge. Tutta la sua missione è incentrata sul Regno di Dio, cioè su Dio stesso, – e si tratta del Dio dell'Antico Testamento – come colui che sta stabilendo il suo dominio sulla terra tramite il suo messaggero. Poiché incentrato sul Regno di Dio, Gesù lo è anche su Dio stesso. Non vi è alcuna distanza in lui fra l'uno e l'altro: il «regnocentrismo» e il «geocentrismo» coincidono. Il Dio che Gesù chiama «Padre» – il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe – è il centro del suo messaggio, della sua vita e della sua persona: Gesù non ha parlato primariamente di se stesso, ma è venuto per annunciare Dio e la venuta del suo Regno e per mettersi al suo servizio. Dio è al centro, non il messaggero!

Il Gesù storico godeva, comunque, di un rapporto speciale ed unico di filiazione nei riguardi del Dio del Regno, che egli chiamava suo Padre (*Abbà*). Egli era ugualmente consapevole d'una sua vocazione messianica che si imperniava sul rinnovamento e sull'adempimento della religione dell'alleanza instaurata da Dio con il suo popolo. In tale rinnovamento e adempimento consisteva, infatti, l'instaurazione nel mondo del Regno di Dio tramite la sua vita. Era quello l'orizzonte – quella la prospettiva – a partire dalla quale Gesù pensava e intendeva la situazione, non soltanto dei membri del popolo dell'alleanza, ma altrettanto dei «pagani», delle «genti», degli «stranieri», nei confronti del Dio della salvezza e del Regno. Per misteriosa che fosse stata la situazione degli «altri» nei riguardi del Dio della salvezza, per Gesù, comunque, quel Dio era il Dio di tutti gli uomini, quello che secondo la Scrittura non conosce differenze fra le persone («il Dio che non usa parzialità»: cf. Dt. 10,17). Non poteva dunque condividere la tendenza verso un «esclusivismo», che l'identità del popolo eletto rischiava di imprimere nella mente dei membri d'Israele. Gesù invece avrebbe ritenuto che la salvezza di Dio è destinata ugualmente a tutti gli uomini, come pure a tutti i popoli. L'universalismo della salvezza va di pari passo con il Dio universale del Regno. La presenza universale del Regno di Dio nel mondo e nella storia riferisce all'universale presenza del mistero della salvezza, realizzata da Dio attraverso la storia e culminante in Gesù Cristo.

Colpisce allora il fatto che, stando alla testimonianza del vangelo, la missione storica di Gesù sembra sia diretta principalmente, se non esclusivamente, ad Israele. In Mt 15,24 egli dichiara esplicitamente di essere stato mandato soltanto «alle pecore perdute della casa di Israele». Quando inviò i dodici in missione, ordinò loro di non andare «fra i pagani», di non entrare «nelle città dei Samaritani», ma di rivolgersi piuttosto «alle pecore perdute della casa di Israele» (Mt 10,5-6). Non mancano, comunque, nei vangeli occasioni in cui Gesù viene esplicitamente a contatto con gente straniera. Tali episodi servono da occasioni in cui Gesù svela il suo pensiero riguardo al Dio della salvezza e all'universalità di essa.

Abbiamo fatto riferimento sin dall'inizio alla purificazione del linguaggio teologico che deve accompagnare la purificazione della memoria: Solleva problemi l'espressione «Regno di Dio», sia nella teologia tradizionale che in quella recente. Tale realtà è ristretta alla speranza di Israele e, nella sua realizzazione storica nel mondo, al Cristianesimo e

alla chiesa? Gli «altri», anzi Israele, ne sono esclusi? O ne sono invece membri a pieno titolo, pur rimanendo al di fuori della chiesa? In breve, il Cristianesimo e la chiesa devono essere identificati con il Regno di Dio in quanto presente nel mondo e nella storia? Oppure, quella è una realtà universale che si estende ben al di là dei confini della e delle chiese cristiane?

Non è passato gran tempo da che la teologia cristiana del Regno di Dio era caratterizzata da una duplice identificazione. Da un lato, la chiesa era identificata, molto semplicemente, con il Regno di Dio; dall'altra, la chiesa cattolica romana era ritenuta del tutto identificata alla chiesa in quanto tale. Il Concilio Vaticano II ha preso le distanze dall'identificazione del mistero della chiesa con la chiesa cattolica romana, adoperando la formula: *Haec Ecclesia ...subsistit in Ecclesia catholica* (*Lumen Gentium* 8). A noi interessa qui specialmente la seconda identificazione fatta nel passato, cioè tra la chiesa e il Regno di Dio già presente nel mondo. Sembra che tale identificazione rimanga presente nei documenti del Vaticano II, laddove viene affermato che la chiesa «costituisce in terra il germe e l'inizio di questo Regno» (*Lumen Gentium* 5) e ugualmente, in essa il Regno di Dio è «già presente in mistero» (*Lumen Gentium* 3). Il superamento di tale identificazione è uno sviluppo post-conciliare del Magistero e della teologia. Papa Giovanni Paolo II afferma chiaramente nell'enciclica *Redemptoris Missio*: «È vero ... che la realtà incipiente del Regno può trovarsi anche al di là dei confini della Chiesa nell'umanità intera, in quanto questa viva i "valori evangelici" e si apra all'azione dello Spirito che spira dove e come vuole (cf. Giovanni 3,8); ma bisogna subito aggiungere che tale dimensione temporale del Regno è incompleta, se non è coordinata col Regno di Cristo, presente nella Chiesa e proteso alla pienezza escatologica» (n. 20). Il che vuol dire che tutti gli uomini possono diventare membri del Regno di Dio nella storia e nel mondo, senza diventare membri della chiesa, benché il Regno sia presente in modo privilegiato nella Chiesa e proteso nella sua pienezza nell'*eschaton*.

Non sfugge all'attenzione l'importanza di tale chiarimento. Secondo l'impostazione precedente, soltanto i Cristiani, come membri della chiesa, erano membri del Regno di Dio presente e operativo nella storia. Ne erano esclusi non soltanto membri di altre religioni (i «pagani»), ma anche i giudei. Erano dunque quelli esclusi dal Regno promesso da Dio secondo la loro Scrittura sacra, e instaurato da lui in Gesù come realtà universale di salvezza. Vanno ben intese le conseguenze negative di ta-

le impostazione riguardo alle radici del messaggio cristiano nel Giudaismo, e l'importanza della riscoperta post-conciliare dell'universalità del Regno di Dio instaurato dal Dio dell'Antico Testamento in Gesù Cristo. La *Redemptoris Missio* è il primo documento del magistero romano a distinguere chiaramente, pur tenendoli uniti, la chiesa e il Regno di Dio nel loro pellegrinaggio lungo la storia; il Regno si estende al di là dei confini della chiesa ed include – anche se in modi che possono essere differenti – non soltanto i membri della chiesa, ma anche gli «altri», e a fortiori i Giudei, i depositari della promessa. Il Regno di Dio viene così restituito al popolo Giudaico; Israele appartiene alla salvezza divina. Esso ne condivide l'appartenenza, assieme con i cristiani, anzi con tutti gli uomini di buona volontà, in cui sono operativi i «valori del Regno».

È da aggiungere che i cristiani, i Giudei e gli «altri» sono chiamati a promuovere assieme la crescita del Regno di Dio nel mondo lungo la storia. Questo Regno, di cui sono già copartecipi, lo possono e lo debbono promuovere insieme, attraverso la conversione a Dio – il Dio di tutti – e la promozione dei valori evangelici, finché esso non giunga, al di là della storia, alla sua pienezza escatologica (cf. *Gaudium et Spes* 39).

3. *L'attesa messianica comune*

Gli autori ebraici recenti, anche quelli impegnati nel dialogo giudeo-cristiano, non possono accettare la posizione cristiana riguardo alla messianità di Gesù, secondo cui l'evento storico di Gesù adempie per tutti gli uomini l'attesa messianica dell'Antico Testamento. Nel contesto del dialogo odierno, si fa, però, la domanda se in un certo senso non condividono ambedue le comunità religiose l'attesa messianica. Riguardo alla messianità di Gesù ci sono opinioni diverse tra gli autori ebrei. Alcuni tra loro riconoscono in Gesù il «messia dei pagani», il che vuol dire che Gesù è riconosciuto come via verso l'alleanza per le nazioni, mentre Israele si trova in stato di alleanza senza riferirsi a Gesù. Secondo un'altra posizione, il Gesù storico non può in qualsiasi modo essere riconosciuto come messia; e questo per molteplici ragioni, fra cui perché la venuta del messia deve portare la salvezza al mondo. Ora, come pretendere che il nostro mondo è un mondo salvato? Se simile pretesa è apparsa futile in ogni tempo, dopo l'esperienza dell'Olocausto è diventata per il popolo ebraico un affronto insopportabile. Il Gesù sto-

rico non era il messia atteso; l'attesa messianica resta nascosta fino alla fine dei tempi.

Il che non esclude, tuttavia, come diversi autori ebrei hanno riconosciuto, che nella pienezza dei tempi la persona storica di Gesù di Nazareth possa manifestarsi ed essere riconosciuta come il messia che i profeti già annunciarono. Così H. J. Schoeps scriveva nel suo libro su S. Paolo: «È assai possibile che colui che verrà alla fine dei giorni e che è l'attesa della Sinagoga come della chiesa presenti lo stesso volto»³. Più chiaramente, D. Flusser afferma: «Mi sembra che pochissimo ebrei solleverebbero eccezione, se il messia ritornante fosse l'ebreo Gesù»⁴. Oppure, P. Lapede, in dialogo con Hans Küng: «Quando il messia verrà, se dovesse rivelarsi come Gesù di Nazareth, direi che non conosco alcun Ebreo in questo mondo che avrebbe qualcosa da obiettare»⁵. Parole queste, che non sono senza peso per una «Gesuologia» nel contesto del dialogo giudeo-cristiano.

A questo proposito importa di mettere in evidenza in quale senso il Cristianesimo e il Giudaismo possono trovarsi in comunione riguardo all'attesa messianica. Tra altri, J. Moltmann ci si è adoperato, sopra tutto ma non esclusivamente nel suo volume sulla Cristologia, intitolato *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*⁶. La teologia cristiana distingue due tempi nel compimento dell'attesa messianica, il «già» dell'evento Gesù Cristo e il «non ancora» della sua «seconda venuta» alla fine dei tempi. Ma, all'opposto di O. Cullmann che metteva chiaramente il centro di gravità nel «già»⁷, J. Moltmann lo sposta decisamente verso il «non ancora». L'evento storico Gesù Cristo è prolettico: il che significa che il Cristo sarà messia compiuto nella sua venuta escatologica. Si può quindi dire che il giudaismo e il cristianesimo condividono la stessa attesa, anche se gli uni la comprendono come realizzazione unica, mentre gli altri come compimento escatologico

³ H.J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959, p. 274.

⁴ H.J. Flusser, «Fino a che punto Gesù può essere un problema per gli ebrei?», *Concilium* 10 (1974/8) 173-180; cf. 177.

⁵ P. Lapede-H. Küng, *Jésus en débat. Dialogue entre un chrétien et un juif*, Paris 1979.

⁶ J. Moltmann, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Brescia, Querianiana, 1991; si veda anche J. Sobrino, *Jesuscristo liberador*, Madrid, Trotta, 1991.

⁷ O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, Bologna, Mulino, 1965.

dell'evento prolettico, Gesù di Nazaret.

Sempre nel contesto del dialogo giudeo-cristiano, altri autori hanno messo in risalto la «riserva escatologica», il «sovrappiù di promesse» che resta in attesa fino alla fine dei tempi, nonostante quello che è stato compiuto «una volta per tutte» (*ephapax*) in Gesù Cristo⁸. Così F. Mussner scrive:

Il redentore è già venuto nel mondo nella persona di Gesù Cristo, anche se ancora non ha avuto luogo la redenzione completa, cioè la liberazione di tutto il creato dalla caducità nell'assunzione della gloria dei figli di Dio, e la redenzione del corpo nella risurrezione dei morti. ... Le promesse dei profeti di Israele si sono adempiute solo parzialmente in Gesù di Nazaret. Resta dunque un'"eccedenza", un grosso resto che deve essere ancora condotto a compimento e sul quale gli Ebrei tornano sempre, forse con ironia e sarcasmo: Gesù non avrebbe realmente adempiuto le promesse del tempo messianico, e perciò egli non sarebbe il Promesso, come affermano i Cristiani⁹.

Si può anche far riferimento ad alcuni documenti ufficiali della chiesa in cui viene messa in rilievo, nel contesto del dialogo ebreo-cristiano, la «riserva escatologica» della messianità di Gesù, come pure la mancanza di redenzione completa a cui gli autori ebrei fanno riferimento. Fra altri documenti può essere menzionato un documento della Conferenza episcopale tedesca, intitolato: «Rapporti fra Chiesa ed Ebraismo», in cui si legge:

Il cristianesimo sa bene che le promesse dei profeti dell'Antico Testamento non si sono ancora tutte compiute con Gesù di Nazaret: la giustizia universale non si è ancora stabilita nel mondo, la pace tra tutti i popoli non si è ancora realizzata, la morte continua a esercitare il suo potere distruttivo. Pertanto il Cristianesimo deve aver comprensione se gli ebrei fanno riferimento proprio a questa mancata "realizzazione delle promesse" e se, proprio per tale mancanza, stentano a vedere in Gesù di Nazaret il "promesso"¹⁰.

Si può anche citare il recente documento della Pontificia Commissione Biblica, intitolato «Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia Cristiana», il quale, pur affermando quanto è già accaduto attra-

⁸ Si veda, tra altri, F. Mussner, *Traité sur les juifs*, Paris, Le Cerf, 1981, 405-420 ; Cl. Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Casale Monferrato, Marietti, 1993.

⁹ F. Mussner, *Il popolo della promessa*, Roma, Città Nuova, 1982, p. 410.

¹⁰ Conferenza Episcopale Tedesca, «Rapporti fra Chiesa ed Ebraismo» (28 Aprile 1980), in L. Sestieri-G. Cereti (ed.), *Le chiese cristiane e l'ebraismo*, Genova, Marietti, 300-323; cf. 317.

verso l'evento Gesù di Nazaret, riconosce chiaramente che rimane in attesa per i cristiani l'adempimento escatologico dell'attesa messianica. Ecco quanto afferma il documento:

Ciò che è già 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 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 noi¹¹.

Cristiani ed Ebrei condividono dunque veramente l'attesa messianica, pur in modi diversi. Per i cristiani colui che sarà manifestato alla fine dei tempi è colui che è già venuto nel tempo, i cui «tratti» potranno riconoscere, pur trasformati nella gloria. Gli Ebrei invece scopriranno con ammirazione che i «tratti» di colui che verrà alla fine corrispondono a quelli dell'uomo storico Gesù di Nazaret che non hanno riconosciuto nella sua venuta storica.

4. *L'alleanza mai revocata*

Riguardo all'alleanza con Mosè ci si chiede se essa sia stata abolita nell'avvento della «nuova alleanza» stabilita da Dio in Gesù Cristo. In un discorso, pronunciato nel 1980 a Mainz (Germania), papa Giovanni Paolo II fece riferimento al «popolo di Dio dell'antica alleanza, che non è stata mai revocata»¹². Il problema è se, con l'evento-Cristo e la «nuova alleanza» in lui istituita, l'«antica alleanza» con Israele sia divenuta obsoleta e sia stata abrogata, come la tradizione cristiana ha spesso affermato. Come deve essere intesa, dunque, la relazione fra l'alleanza mosaica e l'alleanza cristiana? Quale luca getta il dialogo ebraico-cristiano sull'argomento? E più in particolare: il rapporto di grazia che lega oggi con Dio persone appartenenti al popolo ebraico deve essere attribuito ad una efficacia permanente dell'alleanza mosaica *oppure* alla nuova alleanza stabilita in Gesù Cristo? Quest'ultima sostituisce semplicemente la precedente, rendendo la d'ora in poi inoperante?

¹¹ Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia Cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, 2001, p. 53.

¹² Testo in AAS 73 (1981), p. 80.

La questione del valore permanente dell'alleanza mosaica è gravata da dati storici controversi. È certamente vero che il rifiuto di Gesù ad opera di *una parte* del popolo ebreo sollevò nella mente di san Paolo problemi cruciali, con cui egli continuò a lungo a lottare, specialmente nella Lettera ai Romani (9-11). Secondo lui Israele, alla fine, sarebbe stato salvato nonostante il tempo della sua infedeltà (Rm 11,25-26). Una convinzione rimase tuttavia sempre fermamente scolpita nella mente di Paolo: Israele era e continuava ad essere il popolo di Dio; l'alleanza con Mosè continuava incessante, grazie all'amore e alla fedeltà incrollabili di Dio. Alla domanda: «Dio ha forse ripudiato il suo popolo?», egli rispondeva perciò: «Impossibile!» (Rm 11,1); e spiegava: «I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (Rm 9,4).

Nel contesto del dialogo teologico ebraico-cristiano, gli interrogativi di S. Paolo continuano tuttora ad assillare i teologi cristiani e gli studiosi ebrei. In un libro recente, N. Lohfink¹³ ha riconsiderato da capo i dati biblici relativi al rapporto fra l'«antica» e la «nuova» alleanza, specialmente in 2 Cor 3,14, Ger 31,31-34 e Rm 9-11. L'autore mostra che i dati neotestamentari sono più raffinati e sottili di quanto non supponga la plurisecolare tradizione cristiana delle «due alleanze», di cui la «nuova» in Gesù Cristo avrebbe abolito l'«antica» in Mosè. Basta qui ricordare i risultati dell'indagine. La nuova alleanza non è altro che la prima; essa la svela, irradiando lo splendore del Signore che la precedente racchiudeva senza rivelarlo pienamente. Il fatto è che in Gesù Cristo l'unica alleanza «si è condensata nella radicalità escatologica» e così trova in lui il suo «senso più pieno e definitivo»¹⁴. E questo porta l'autore a concludere: «Sono pertanto propenso ad una teoria dell'unica alleanza che comprenda, sebbene con differenze sia gli Ebrei che i Cristiani; e proprio gli Ebrei ed i Cristiani di oggi». Aggiunge però subito: «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”»¹⁵.

Non si dovrà, dunque, parlare di una via che esisteva prima di Cristo in Israele, ma che nel corso del tempo si è biforcata in due vie parallele,

¹³ N. Lohfink, *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Brescia, Queriniana, 1991.

¹⁴ Op. cit., p. 84.

¹⁵ Op. cit., p. 87.

l'una destinata da Dio al popolo ebreo, l'altra ordinata ai gentili in Gesù Cristo, «Messia dei pagani». Si dovrà parlare invece, propriamente, d'«un'unica alleanza, ma una duplice via di salvezza» per Ebrei e Cristiani¹⁶.

Ciò che è in gioco nella scelta di questa formula è la dinamica della storia della salvezza come è concepita da Paolo nella Lettera ai Romani. Dio non ha che un solo disegno di salvezza, il quale abbraccia sia gli Ebrei che le nazioni, anche se quest'unico piano si dispiega «drammaticamente» in due tempi e due corsi diversi. Nonostante la loro attuale divergenza storica, questi due tempi alla fine convergeranno in un unico approdo, sebbene soltanto nell'*eschaton*, alla fine dei tempi¹⁷.

Indipendentemente dalla formula che si sta adoperando nell'attuale contesto del dialogo ebreo-cristiano, è necessario evitare due posizioni estreme. Esse includono, da un lato, ogni teoria di mera sostituzione in Gesù Cristo delle promesse e dell'alleanza con Israele. L'affermazione dello stesso Gesù, di non essere «venuto per abolire, ma per dare compimento [alla Legge e ai Profeti]» (Mt 5,17), preclude qualsiasi interpretazione di sostituzione. D'altro canto, va anche evitata qualunque impressione di una dualità di vie parallele, che distruggerebbe l'unità del disegno di salvezza divino per l'umanità, che giunge in Gesù Cristo alla sua realizzazione. Da un punto di vista Cristiano, la posizione intermedia sembra essere quella di una sola alleanza e due vie interconnesse all'interno di un unico e organico disegno di salvezza. Il disegno di salvezza divino possiede un'unità organica, il cui dinamismo è manifestato dalla storia. Il dispiegarsi di questo processo contiene vari passi, tra loro connessi e complementari. Per la fede Cristiana l'evento-Cristo non esiste senza Israele o facendo astrazione da esso; e inversamente Israele non è stato prescelto da Dio se non come quel popolo da cui sarebbe uscito Gesù di Nazaret. Israele e il Cristianesimo sono indissolubilmente congiunti, nella storia della salvezza, sotto l'arco dell'alleanza. L'alleanza mediante cui il popolo Ebreo otteneva la salvezza nel passato e continua tuttora ad essere salvato è la stessa alleanza mediante cui i Cristiani sono chiamati alla salvezza in Gesù Cristo. Non vi è alcuna sostituzione di un «nuovo» popolo di Dio ad un altro popolo dichiarato, d'ora in poi, «antico», bensì un'espansione sino ai confini del mondo dell'unico popolo di Dio, di cui l'elezione di Israele e l'alleanza

¹⁶ Op. cit., p. 86.

¹⁷ Op. cit., pp. 87-88.

con Mosè erano e rimangono la radice e la sorgente, il fondamento e la promessa.

Come scrive E. Zenger:

Noi Cristiani crediamo, insieme al Nuovo Testamento, che per la morte e risurrezione di Gesù ci è stato dischiuso il nuovo patto con Dio, per cui ora possiamo vivere nella sua grazia. Ebbene, questa non è un'altra alleanza, che avrebbe rimpiazzato quella sinaitica. Si tratta dell'unica e medesima alleanza, cui partecipano, naturalmente in modi differenti, il popolo ebraico e i popoli raccolti nella chiesa. L'alleanza è stata stabilita innanzitutto con Israele e solo successivamente, «per mezzo di Gesù Cristo e insieme al suo popolo, vi si è inserita anche la chiesa». Il popolo ebraico e la chiesa vivono come due entità, ciascuna con la sua propria identità ed entrambe in uno stato di separazione che non va ignorato, ma inquadrato nell'orizzonte di una comune alleanza, quella che la Bibbia ebraica, il cosiddetto Antico Testamento, attesta come da Dio donata. Chi fonda in primo luogo l'esistenza anche della chiesa è dunque non il Nuovo Testamento, ma l'Antico. E se la chiesa rinunciasse al messaggio dell'Antico Testamento, rinuncierebbe pure a se stessa, quale chiesa della nuova alleanza¹⁸.

Alla domanda se gli Ebrei sono oggi salvati mediante l'alleanza di Dio con Israele *oppure* mediante Gesù Cristo, in cui è stata realizzata una «nuova» alleanza, la risposta è pertanto che tale dicotomia non sussiste: la salvezza giunge agli Ebrei attraverso l'alleanza conclusa da Dio con Israele e portata a perfezione in Gesù Cristo. L'alleanza rimane tuttora una via di salvezza, non però indipendentemente dall'evento-Cristo. L'alleanza con Mosè rimane e non viene abrogata da quella in Gesù Cristo.

La domanda posta era la seguente: se Gesù Cristo è, come afferma S. Paolo, il Salvatore universale e l'unico mediatore tra Dio e gli uomini; se, sempre secondo la professione di S. Paolo, l'alleanza di Dio con Israele è senza pentimento, in che modo il popolo ebreo è salvato? Per mezzo dell'alleanza, *oppure* per mezzo di Gesù Cristo?

Argomentando da quanto è stato detto, la presunta dicotomia appare fallace. Da un lato è stata esclusa qualsiasi *sostituzione* con una nuova alleanza di una antica alleanza ormai abrogata, dall'altro qualsiasi *dualità* tra regimi di salvezza paralleli, l'uno destinato agli Ebrei e l'altro alle nazioni. Queste due posizioni, altrettanto insostenibili, distruggono

¹⁸ E. Zenger, *Il Primo Testamento. La Bibbia ebraica e i cristiani*, Brescia, Queriniana, 1997, pp. 133-135.

in ugual misura l'unità organica del piano divino di salvezza per l'umanità, come si realizza nella storia: la prima con la sostituzione di un piano divino con un altro; la seconda scindendo l'umanità in due diversi gruppi. Ora il piano divino di salvezza per l'umanità ha un'unità organica di cui la storia è il processo dinamico. Dio non cambia il suo disegno di salvezza ma realizza il suo piano unico nella storia in funzione delle libertà umane. Ne risulta che nello sviluppo della storia della salvezza ci sono passi diversi, ma in relazione tra loro e reciprocamente complementari: come l'evento Gesù Cristo non esiste per la fede Cristiana senza o fuori d'Israele, così Israele non esiste di fatto come popolo eletto senza questo Gesù di Nazaret sorto dal suo seno.

Senza altro la fede ebraica e la fede cristiana non hanno la stessa concezione della reciproca complementarietà dei due passi. Resta tuttavia che Israele e la chiesa appartengono, insieme, alla storia della salvezza sotto l'unico arco dell'alleanza. Resta ugualmente che condividono, nella solidarietà e nella complementarietà, nonostante le loro differenze, una speranza messianica comune per l'avvenire di salvezza che è stato promesso al mondo.

5. Dialogo interreligioso e preghiera comune

In un libro recente, intitolato *Il cristianesimo e le religioni: Dallo scontro all'incontro*¹⁹, ho spiegato cosa sia il fondamento teologico del dialogo interreligioso, il quale lo rende auspicabile, anzi doveroso, da parte dei Cristiani e della chiesa. Si può resumere qui rapidamente l'argomento, con riferimento speciale al Giudaismo e il popolo ebraico. La Dichiarazione *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II vede il fondamento del dialogo in ciò che Giovanni Paolo II chiamerà più tardi il «mistero di unità», cioè il fatto che tutti gli uomini sono creati dallo stesso Dio e destinati a condividere la sua vita. Afferma il Concilio: «Tutti i popoli costituiscono una sola comunità. Essi hanno una sola origine poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra; essi hanno anche un solo fine ultimo, Dio, del quale la provvidenza, la testimonianza di bontà e il disegno di salvezza si estendono a tutti» (n.1) con riferimento speciale all'ebraismo il Concilio aggiunge:

¹⁹ J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni*, Brescia, Queriniana, 2001.

La chiesa di Cristo ... riconosce che 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 afferma che tutti i fedeli di Cristo, figli di Abramo secondo la fede, sono inclusi nella vocazione di questo patriarca e che la salvezza della chiesa è misteriosamente prefigurata nell'esodo del popolo eletto dalla terra della schiavitù. Per questo la chiesa non può dimenticare che ha ricevuto la rivelazione dell'Antico Testamento per mezzo di quel popolo con cui Dio, nella sua ineffabile misericordia, si è degnato di stringere l'antica alleanza, e che essa si nutre della radice dell'ulivo buono su cui sono stati innestati i rami dell'ulivo selvatico che sono i popoli pagani. La chiesa crede infatti che Cristo, la nostra pace, ha riconciliato gli Ebrei e i popoli pagani per mezzo della sua croce e dei due ha fatto uno solo in se stesso (n. 4).

Di sfuggita non si può non segnalare che la Dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede (n. 7) ha avuto una parola molto deleteria, anzi offensiva nei riguardi dei membri delle altre religioni, specialmente del popolo ebraico, laddove essa distingue fra la fede divina, la quale sarebbe il privilegio esclusivo del Cristianesimo e dei cristiani, e le credenze che si trovano nei membri delle altre religioni. Mentre la fede cristiana conduce alla salvezza – è quella fede senza cui, secondo S. Paolo, non vi è salvezza – la credenza dei membri delle altre religioni, l'ebraismo apparentemente incluso, rappresenta «quell'insieme di esperienza e di pensiero, che costituiscono i tesori umani di saggezza e di religiosità, che l'uomo nella sua ricerca della verità ha ideato e messo in atto nel suo riferimento al Divino e all'Assoluto». In altre parole, mentre la fede è un dono di Dio sovranaturale, la «credenza» rappresenta una realizzazione naturale dell'uomo. L'una salva, l'altra no. Se si dovesse prendere questo testo sul serio, ne risulterebbe che, mentre la fede cristiana nel Dio che si è rivelato ad Abramo e ha dichiarato suo nome a Mosè è fede teologica, lo stesso «credo», quando viene professato dagli Ebrei è soltanto credenza umana. Ora, non trova nessuna giustificazione biblica il rifiuto della fede divina ai membri delle altre religioni, molto meno all'Ebraismo. Al contrario, la Lettera agli Ebrei (cap. 11) testimonia esplicitamente che fin dall'inizio della storia umana l'autorivelazione di Dio ha incontrato da parte degli uomini una risposta di fede divina. Vengono menzionati esplicitamente Abele, Enoch, Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe, Mosè. «E che dirò ancora? – aggiunge l'autore. «Mi mancherebbe il tempo, se volessi narrare di Gedeone, di Barak, di Sansone, di Iefte, di Davide, di Samuele e dei profeti, i quali per fede conquistarono regni, esercitarono

le giustizia, conseguirono le promesse...» (Eb 11,32-33). Dispiace di dover rimproverare un documento recente dell'autorità dottrinale centrale della chiesa il quale, se preso nel senso letterale, ci farebbe tornare all'assioma ormai defunto «Extra Ecclesiam nulla salus».

Tornando al fondamento teologico del dialogo interreligioso, papa Giovanni Paolo II ci ha fatto un contributo importante laddove parla con insistenza della presenza universale dello Spirito di Dio, non soltanto nella vita soggettiva dei membri delle altre religioni, ma nelle stesse tradizioni religiose. Egli scrive nell'enciclica *Redemptoris Missio*: «La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni» (n. 28). Egli spiega: «Possiamo ritenere infatti che ogni autentica preghiera è suscitata dallo Spirito santo, il quale è misteriosamente presente nel cuore di ogni uomo»²⁰. Nell'enciclica *Divinum et Vivificantem* dedicata allo Spirito santo, il papa fa uno sviluppo teologico di grande respiro sulla presenza universale dello Spirito Santo attraverso l'intera storia dell'umanità, sin dall'inizio, e, dopo l'evento Gesù Cristo, ben al di là dei confini del Cristianesimo. Tale presenza universale dello Spirito di Dio attraverso tutta la storia umana, nelle persone e nelle tradizioni religiose, costituisce, oltre al duplice «mistero di unità» fondato nella creazione e nella redenzione, un terzo elemento decisivo alla ricerca del fondamento teologico del dialogo interreligioso, il quale tocca specialmente alla religione ebraica.

Andando al di là di quanto viene detto esplicitamente nei documenti ufficiali della chiesa, riguardo al fondamento teologico del dialogo interreligioso, deve essere aggiunto un quarto elemento basilare, cioè l'universalità del Regno di Dio presente nella storia e nel mondo, a cui appartengono assieme i Cristiani e gli «altri», specialmente gli Ebrei, e al cui progresso verso la sua pienezza escatologica devono tutti assieme contribuire, praticando e promuovendo i «valori evangelici». Il dialogo interreligioso rende esplicita la comunione anticipata nello Spirito e nel Regno di Dio che unisce i Cristiani e gli «altri». Se ne è parlato prima, e non sembra necessario ribadire quanto già spiegato.

Tornando alla possibilità d'una preghiera comune fra Cristiani ed Ebrei, occorre tener conto di quanto è stato detto esplicitamente dall'autorità della chiesa, riguardo alla preghiera interreligiosa in gene-

²⁰ Pontifica Commissione Biblica «Justitia et Pax». Assisi. Giornata mondiale di preghiera per la pace (27 Ottobre 1986), Tipografia Poliglotta Vaticana, 1987, p. 149.

rale. Al tempo dell'evento di Assisi d'una «Giornata mondiale di preghiera per la pace» (1986), lo stesso papa disse: «Non si può certo "pregare insieme", cioè fare insieme una preghiera comune, ma si può essere presenti quando gli altri pregano; in questo modo manifestiamo il nostro rispetto per la preghiera altrui e per l'atteggiamento degli altri davanti alla divinità; nel contempo offriamo loro la testimonianza umile e sincera della nostra fede in Cristo, Signore dell'universo»²¹. La formula ufficiale, assegnata dall'autorità ecclesiale per l'evento di Assisi, è stata dunque: Insieme per pregare, non pregare insieme. Lo stesso atteggiamento e lo stesso principio fu ribadito di nuovo quando fu celebrato il secondo evento di Assisi di preghiera per la pace, nel 2001. Questo potrebbe far pensare che la preghiera comune fra Cristiani e gli «altri» sia, se non del tutto impossibile, comunque inauspicabile per pericolo di relativismo e sincretismo dottrinale e pratico. Che tale pericolo vada chiaramente evitato è fuori discussione. Ma questo non significa che la preghiera comune sia da ritenere non praticabile. Ne sono testimoni, fra altre istanza dottrinali e pastorali della chiesa, gli *Orientamenti per il dialogo interreligioso e l'ecumenismo* della Conferenza dei vescovi cattolici dell'India (CBCI), secondo cui la preghiera comune con i membri delle altre religioni non soltanto è possibile, ma raccomandata – è anzi un dovere –, purché vada fatta correttamente. Dicono gli Orientamenti²²:

Una terza forma di dialogo raggiunge i livelli più profondi della vita religiosa; consiste nel condividere la preghiera e la contemplazione. Lo scopo di tale preghiera comune è prima di tutti il culto corporativo del Dio di tutti, il quale ci ha creati per fare di noi una grande famiglia. Siamo chiamati ad adorare Dio non soltanto individualmente ma anche come comunità. Siccome in un senso reale e fondamentale siamo *uno* con l'umanità intera, adorare Dio insieme con gli altri non è soltanto per noi un diritto, ma un dovere (n. 82).

Occorre tener conto di due principi di base: 1. Di per sè, e generalmente parlando, la preghiera comune fra Cristiani ed i membri di altre religioni è passibile ed auspicabile, anzi è da raccomandare positivamente nel contesto del dialogo interreligioso odierno; 2. Occorre, però, tener conto delle situazioni diverse riguardo alle famiglie religiose

²¹ Pontifica Commissione Biblica «Justitia et Pax». *Assisi. Giornata mondiale di preghiera per la pace (27 Ottobre 1986)*, p. 24.

²² CBCI Commission for Dialogue and Ecumenism, *Guidelines for Interreligious Dialogue*, second revised version, CBCI Centre, New Delhi, 1989, p. 68.

coinvolte, alle circostanze concrete, alla scelta da fare di preghiere che possano essere sinceramente condivise fra i vari partecipanti, e così via. Bisogna dunque operare una distinzione chiara fra la questione di principio della preghiera comune, e la questione di fatto; cioè, fra la domanda «Pregare insieme perché?», e quella «Pregare insieme come?».

Per quanto riguarda la prima domanda, si può dire che il fondamento teologico della preghiera comune consiste nei diversi elementi ricordati prima che fanno da fondamento teologico del dialogo interreligioso: l'origine nello stesso Dio di tutti i popoli ed il loro destino comune in Dio; la presenza attiva dello Spirito di Dio in tutte le persone, e singolarmente in ogni preghiera sincera, anche se indirizzata verso un Dio ancora ignoto; la condivisione del Regno universale di Dio presente nella storia e nel mondo. Pregare insieme non sarà altro che riconoscere con ringraziamento ciò che unisce già i Cristiani e gli altri, il che, come dice Giovanni Paolo II, è di maggior peso di quanto ci ritiene separati, a causa di appartenenze a diverse tradizioni religiose: «Le differenze sono un elemento meno importante rispetto all'unità che invece è radicale, basilare e determinante»²³. La preghiera comune appare così quale l'anima del dialogo interreligioso e la sua espressione privilegiata. Va per scontato che questi elementi che costituiscono il fondamento della preghiera comune si verificano in modo cospicuo nel caso dei rapporti fra Cristiani ed Ebrei.

Rimane la domanda «Come pregare insieme?» fra Cristiani ed Ebrei. Qui occorre innanzi tutto mettere in rilievo la continuità diretta che esiste fra il monoteismo ebraico e quello cristiano. Il Dio di cui parla Gesù e verso cui si rivolge come suo Padre (*Abbà*) è il Dio di Abramo e di Mosè, rivelato nell'Antico Testamento. Pur non essendo conosciuto formalmente come Padre, il Dio dell'Antico Testamento è infatti la persona del Padre; verrà conosciuto come tale nel Figlio fattosi uomo. Gesù fa sua la professione monoteistica espressa nel *Shema Israele*: «Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo» (Dt 6,4; cf. Mc 12, 29). Non si può evidentemente trascurare il fatto che il monoteismo cristiano si sia sviluppato in un monoteismo trinitario secondo cui le tre «persone» del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo sono il medesimo Dio, rivelatosi potenzialmente attraverso il primo Testamento, ed esplicitamente in Gesù Cristo. Rimane però vero che il

²³ Si veda: Commissione Pontificia «Justitia et Pax», *Assisi: Giornata mondiale di preghiera per la pace*, p. 145.

Dio di Gesù è proprio quello di Mosè, lo stesso che egli chiama suo Padre. Fra il monoteismo ebraico e quello cristiano vi è continuità, non discontinuità, approfondimento, non distacco. Cristiani ed Ebrei adorano lo stesso Dio.

Quell'unico Dio ha stretto attraverso Mosè un'alleanza con Israele, suo popolo eletto. Abbiamo ricordato che tale alleanza non è stata mai revocata, a dispetto d'una lunga persuasione cristiana attraverso i secoli. Abbiamo aggiunto che l'«antica» alleanza in Mosè e quella «nuova» in Gesù Cristo sono la stessa unica alleanza, pur attraversando delle tappe diverse. Abbiamo concluso che Israele ed il Cristianesimo sono indissolubilmente congiunti nella storia della salvezza, sotto l'arco della stessa alleanza, pur condivisa in modi differenti. Non vi è dunque alcuna sostituzione di un «nuovo» popolo di Dio ad un altro popolo, dichiarato, d'ora in poi, «antico» bensì un'espansione, sino ai confini del mondo, del popolo di Dio.

Ora, quanto è stato detto ha delle conseguenze importanti riguardo alla possibilità di una preghiera comune fra Ebrei e Cristiani. Nonostante le differenze nel modo in cui gli uni e gli altri partecipano alla stessa unica alleanza divina, hanno comunque tutti e due lo stesso Dio, e si trovano sotto l'arco della stessa alleanza divina; costituiscono infatti assieme lo stesso popolo di Dio. Pregare insieme fra di loro consisterà nel riconoscere il legame mutuo che li unisce vicendevolmente nel piano divino di salvezza per l'umanità, nonostante le loro differenze e contraddizioni. Consisterà nel ringraziare Dio per i suoi doni gratuiti e irreversibili.

Riguardo al modo concreto in cui si può procedere nella preghiera comune cristiano-ebraica, non si può dimenticare che Gesù era Ebreo e frequentava regolarmente la sinagoga, condividendone la preghiera. Così continuò a fare la chiesa apostolica nei primi decenni della sua esistenza, fino a quando si staccò dalla matrice ebraica. Anche dopo tale separazione, la preghiera ebraica continuò a nutrire sostanzialmente quella cristiana. I salmi, in particolare, costituiscono tutt'oggi una parte preponderante del «libro cristiano di preghiera». Risulta chiaro che la maggioranza dei salmi possono essere condivisi fra Cristiani ed Ebrei in una preghiera comune. Ugualmente accettabile a tutti dovrebbe essere la preghiera insegnata da Gesù ai suoi discepoli, il cui contenuto e la cui stesura sono profondamente ispirati dalla spiritualità della Bibbia ebraica. È stato notato da studiosi biblisti che l'unica sfumatura tipicamente Cristiana nella «preghiera del Signore» è l'intimità e la familiari-

tà con cui i discepoli sono invitati a rivolgersi verso Dio come Padre con l'uso del termine *Abbà*; non va nemmeno dimenticato che la paternità di Yhwh nei riguardi di Israele è un tema basilare della spiritualità dell'Antico Testamento, fondato nell'evento centrale dell'esodo.

6. *Conclusione*

Per modo di conclusione basti citare la conclusione dello stesso documento recente della Pontificia Commissione Biblica, a cui è stato fatto riferimento prima. Si legge:

Tutto questo lega strettamente i cristiani al popolo ebraico, perché il primo aspetto del compimento delle Scritture è quello della conformità e delle comunità. Questo aspetto è fondamentale. Il compimento comporta anche, inevitabilmente, un aspetto di discontinuità su alcuni punti, perché, senza di questo, non ci sarebbe progresso. Questa discontinuità è fonte di disaccordi tra Cristiani ed Ebrei ed è inutile nascondere. Ma si è sbagliato, nel passato, a insistere unilateralmente su di essa, al punto da non tenere più conto della fondamentale continuità (n. 84)²⁴.

²⁴ Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia Cristiana*, pp. 199-200.