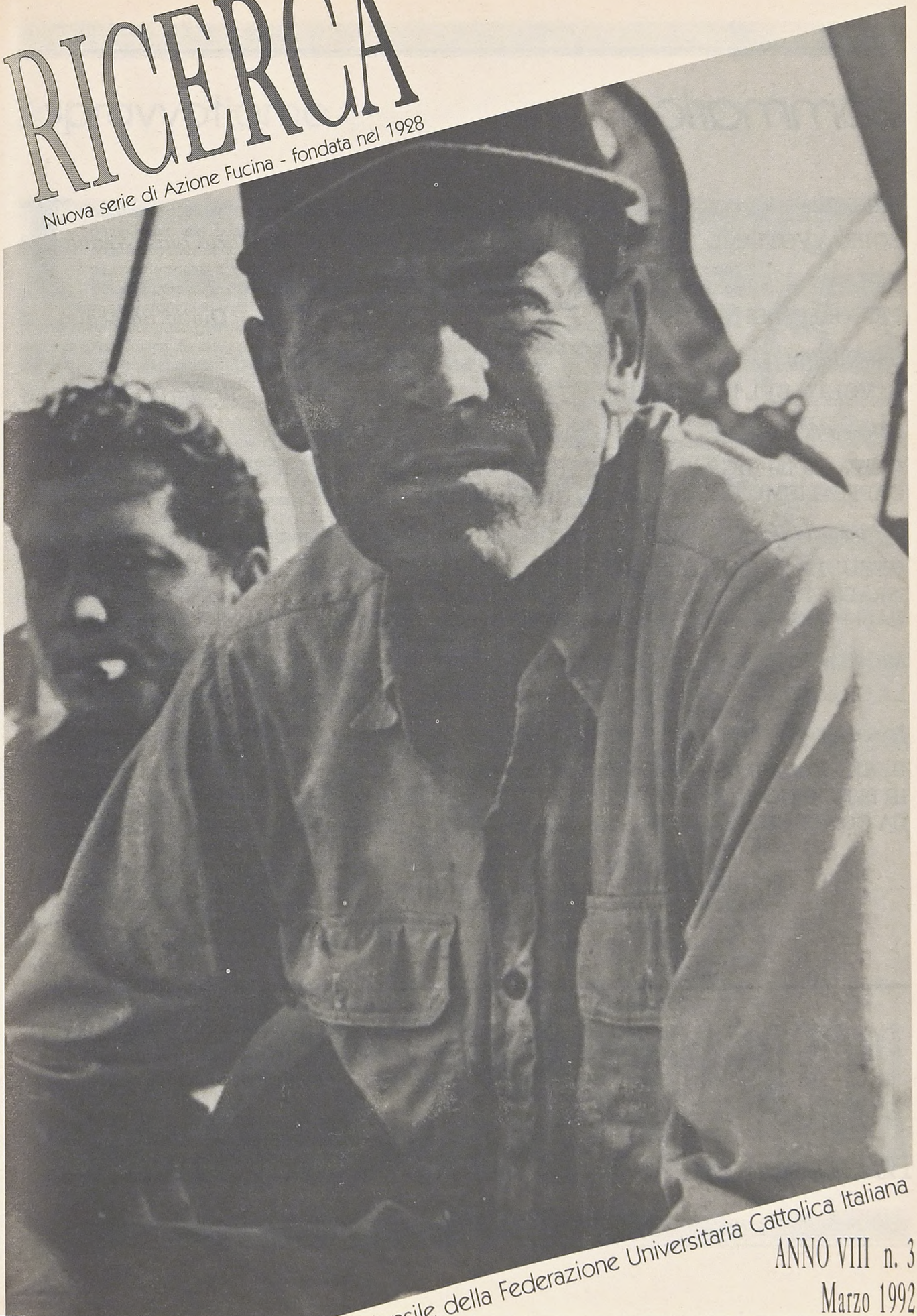
RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina - fondata nel 1928



...ensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana

ANNO VIII n. 3

Marzo 1992

Sommario

Editoriale

SOPRAVVOTIAMO *di Maria Luisa Venuta* 3

Fuci

PICCOLI PASSI NECESSARI *di Giulia Barachini* 4

Spiritualità

IL VOLTO DEL DIO DEBOLE *di Mario Russotto* 6

Politica & Società

CITTA' DI IMMIGRATI: UN PROBLEMA O UNA SFIDA *di Stefania Cammarata* 7
CAPITALISMO E CRISI DELLE DEMOCRAZIE . 54

I Settimana Teologica Camaldoli 1991 - Le radici ebraiche del cristianesimo

GESU', LA PAROLA, L'ATTESA: RISCOPRIRSI FRATELLI *di S.M. Campanini* 12
ISRAELE E LA CHIESA: TESTIMONI DI DIO UNICO E VIVENTE *di Enzo Bianchi* 15
DALLA RICERCA DEL SINAI AL TEMPO DELLA SHOAH *di Piero Stefani* 33

Interviste a...

LA GIUSTIZIA IN ITALIA *a cura di Francesca Panarello* 57

Recensioni

IL RE PESCATORE: DA.L FILM AL LIBRO *di Alberto Bourlot* 59
lE ISTITUZIONI DELLA DEMOCRAZIA (di Stefano Ceccanti) *di Massimo Coppola* 62
LA CONOSCENZA DI DIO PER VIA DI AMORE (di Don A.Bonivento) *P. N. Fuci* 63

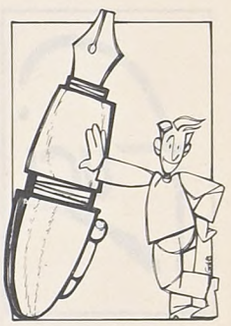
RICERCA

NN. 9-10 SETT- OTT 1991

Comitato di Redazione: Giulia Barachini, Sandro M. Campanini, Giorgio Vezzosi, Riccardo Larini, Patrizia Pastore (Direttore), Francesca Panarello, Luca Rolandi, Maria Luisa Venuta (Condirettore), Maurizio Belfiore (Segretario di Redazione)
Grafica: Carlo Ferrari - Impaginazione: Maria Luisa Venuta
Disegni originali: Beppe Braghiroli

Direttore Responsabile: Alberto Bobbio *Direzione:* Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma. Tel. 6861948. ccp n. 35038009 *Stampa:* Nova Age Patavium s.r.l. Via Giustiniani, 15 Roma. Registrazione del Tribunale di Roma n. 361 del 10 luglio 1985 - Sped. in abb. post. - gr. III 70%. *Abbonamenti:* Annuo L. 35.000; sostenitore L. 100.000. Un Fascicolo L. 3000; doppio L. 6000 Chiuso in tipografia nel maggio 1992 - tiratura: 5000 copie.

Sopravvotiamo



EDITORIALE

Maria Luisa Venuta

In questi giorni di ridefinizione dell'assetto governativo del nostro Paese sorge spontaneo il desiderio di fare il punto della situazione postelettorale.

Innanzitutto pensiamo a come la campagna di *informazione* per la ricerca di consenso, sia stata caratterizzata dalla genericità e dalla sterile polemica interpartitica. Se da un lato, ancora oggi, tutti sono convinti della necessità di attuare le riforme, non siamo riusciti a comprendere quali siano i programmi, le proposte di ciascun partito o movimento. Polemiche, scontri verbali hanno reso discutibile questo periodo di preparazione e di ricerca di informazioni da parte dei cittadini che hanno visto confermata l'idea per la quale la politica tradizionale è incapace di farsi carico e di tradurre in scelte concrete il disagio e le nuove istanze della società civile. Sono state premiate con il voto, così, quelle forze che seppur in modo e con contenuti assai discutibili, hanno presentato un esplicito programma riformatore.

L'elettorato, anche se con posizioni non sempre educate ad una partecipazione politica matura e consapevole delle proprie potenzialità, ha dato un segnale chiaro ed inequivocabile dell'attenzione con la quale segue gli avvenimenti politici.

Ci sembra di poter constatare a distanza di alcune settimane che il riflesso sull'assetto interno, sui progetti, sulle priorità da affrontare, non sia stato minimamente proporzionato ai segnali ricevuti. Dunque un immobilismo grave che risponde anche all'incapacità di elaborare e sostenere riforme istituzionali profonde senza lasciarle unicamente alla buona volontà di alcuni singoli politici.

Ha senso ribadire, come abbiamo espresso nella nostra introduzione al 51° Congresso Nazionale di Salerno, che «occorre innanzitutto una riforma profonda dello Stato che abbia il suo perno nella riforma elettorale e dei partiti, che vada a toccare l'idea stessa di cittadinanza e il ruolo delle istituzioni, dell'amministrazione, della magistratura. Anzi, il senso di responsabilità consiglierebbe l'uscita di scena di questa classe dirigente, che non ha saputo rispondere al segnale del referendum del nove giugno nemmeno con il minimo indispensabile, riducendo cioè i collegi elettorali ».

Queste sono state anche le prime elezioni nelle quali si è sperimentato il meccanismo della preferenza unica: tra le vittime illustri molte sono state donne, anche conosciute ed affermate, come Tina Anselmi e Mariella Gramaglia. Oggi la presenza parlamentare delle donne è scesa all'otto contro il dieci per cento della scorsa legislatura. Nei mesi scorsi le candidate non sono state sostenute in modo adeguato; le segreterie di partito non le hanno appoggiate (se non in quei partiti che avevano poco da perdere e tutto da rischiare); a livello istituzionale, la mancata riforma elettorale, ha lasciato circoscrizioni e collegi troppo ampi, perché potessero passare candidati più deboli.

Non si tratta di velleità femministe di denuncia verso i meccanismi di formazione del potere decisionale maschilista, bensì l'amara constatazione di come la composizione parlamentare non corrisponda, anche da questo punto di vista, alla crescita del sociale. Esistono donne che per le loro competenze professionali, per la loro preparazione politica, per la loro capacità di leggere i bisogni odierni e le prospettive future, avevano tutti i requisiti per poter entrare in Parlamento. Non è più sufficiente o proponibile il paracadute del meccanismo delle quote per limitare i danni della scarsa rappresentanza femminile; anzi questo si rivela deleterio perchè non affronta il problema all'origine, né lo può risolvere nel suo dispiegarsi finale.

Sarebbe necessario valutare i meccanismi di partecipazione delle donne alle strutture decisionali interne ai partiti; capire su quali basi differisce la fiducia che lega le candidate al proprio elettorato da quello di candidati che abbiano lo stesso grado di gestione del potere; analizzare l'influenza delle possibili riforme elettorali sulla rappresentanza politica femminile.

Se da un lato riconosciamo che esistono delle analogie tra la mancata elezione di candidate preparate e quella di candidati, con buone competenze, ma scarsa gestione del potere, dall'altro non possiamo ricondurre la ridotta presenza parlamentare delle donne unicamente a questo motivo. Esiste ancora un «mancato voto di genere» che ci interpella sulla qualità dei meccanismi democratici di accesso alla vita politica, sugli ostacoli che ancora oggi le donne incontrano nel dare senso pieno alla propria cittadinanza politica.

Di fronte a tutto ciò, non possiamo scegliere il silenzio, bensì contribuire , sia con la partecipazione diretta che con la ricerca teorica, a colmare lo iato tra aspirazioni e vissuto.

Piccoli passi necessari

FUCI

RICERCA

Giulia Barachini

All'indomani dell'uccisione dell' On.Salvo Lima, un articolo nella pagina dei commenti del «La Repubblica» (martedì 17 marzo) si concludeva con queste parole: «C'è un potere occulto che uccide i suoi oppositori. Oggi esso colpisce anche nell'area di governo in nome di nuovi equilibri, probabilmente autoritari, del nostro sistema. Questo potere vuole trascinarci sull'orlo di un baratro. Riusciremo a fermarlo prima che sia troppo tardi?» Non deve risuonare troppo grave questa domanda. Senza voler assumere toni drammatici, non possiamo nasconderci che, il fatto a cui questo articolo fa riferimento, ci ha colpito e gli eventi di questi mesi ci hanno turbato. Prescindendo da considerazioni in merito, siamo desiderosi di capire alcune cose che sembrano sfuggirci, siamo coinvolti dalle molte persone che intorno a noi vediamo confuse e perplesse, siamo sollecitati a riflettere sui molti problemi che il nostro paese riteniamo debba affrontare, sia sul piano della politica interna che su quella estera. Rifiutiamo i toni eccessivamente pessimistici che si traducono spesso in rassegnato silenzio; non comprendiamo neanche quelle persone che con superficialità o ingenuo ottimismo, *giocano* su quello che sta accadendo e sulle sue possibili conseguenze.

Il documento approvato nel gennaio 1991 in occasione del nostro 50.mo Congresso Nazionale, recita così: «L'Italia sta attraversando la più profonda fase di transizione della storia repubblicana. La crisi del più elementare senso delle obbligazioni civili, la pressoché totale sottrazione della società meridionale alla capacità di controllo dello Stato, la gravissima crisi fiscale, si sommano ad una evidente logoramento istituzionale ed ad una profonda difficoltà di tutti i tradizionali soggetti politici di prendere in mano la situazione e di governare questa trasformazione».

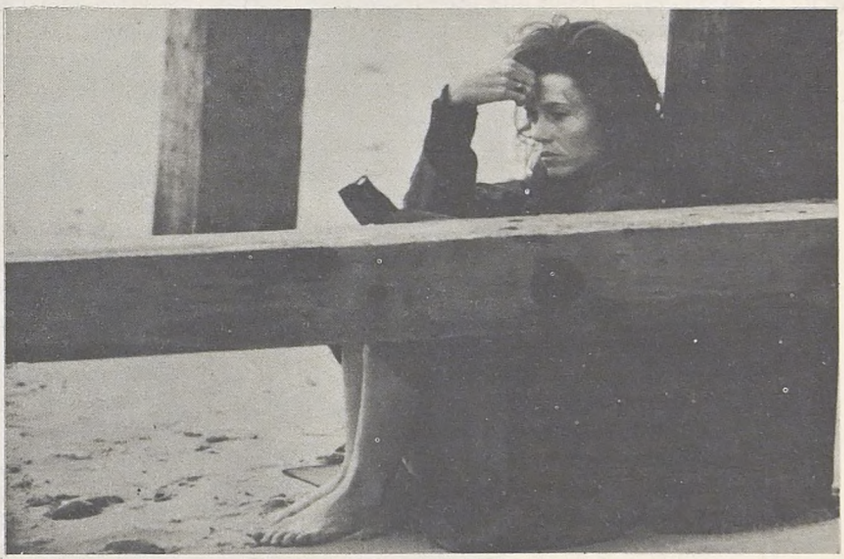
Il periodo di tempo intercorso fra quei giorni ed oggi, non ha certo contribuito a rassicurarci: si scoprono di quando in quando - ma sempre più spesso - lati oscuri della politica e della storia del paese; si parla di crisi dello Stato in molti dei suoi aspetti e delle sue funzioni; si assiste ad una degenerazione diffusa della qualità dell'informazione. Tutto ciò ci interroga profondamente e ci sentiamo chiamati ad una rinnovata responsabilità. La responsabilità di chi sa che è partecipe di questa storia, responsabilità di chi sa che non può estraniarsi dal tempo e dal luogo in cui vive. La realtà che ci circonda è più che mai carica di interrogativi e ci si presenta con molte contraddizioni. Essa costituisce una sfida che mette in crisi quello che abbiamo costruito, quello che abbiamo ereditato, quello con il quale siamo cresciuti; una sfida che ci provoca a immaginare nuove direzioni di intervento e linee di sviluppo.

Confrontarsi criticamente con il contesto attuale significa crescere acquisendo la capacità di discernere il presente e di contribuire allo svilup-

po del futuro.

Nello stesso documento ricordavamo come: «Il primo contributo alla soluzione della crisi politica in atto consiste nell'interrogarsi a fondo sulle cause che la provocano. (...). Il nostro sforzo - quello della nostra associazione - è stato e dovrà ancora essere volto ad un approfondimento analitico di queste radici, pretendendo non tanto di suggerire tutte le soluzioni possibili, quanto - nello specifico di una organizzazione con scopi formativi - di offrire una occasione di confronto a coloro - soprattutto nostri coetanei - che condividono la nostra preoccupazione e sono interessati al nostro dibattito».

Il ruolo e la vocazione che da sempre ha caratterizzato l'esperienza fucina è quello di essere occasione di dibattito e di confronto per le persone che condividono la vita dei nostri gruppi e motivo di riflessione per le realtà locali dove questi sono inseriti. Una specificità che si traduce in formazione delle coscienze e sensibilizzazione delle persone su una serie di questioni sulle quali riteniamo importante che si confronti un giovane universitario credente. Una associazione di universitari e per gli universitari che si pone l'obiettivo di insegnare a lasciarsi provocare dai problemi, senza giudicarli troppo rapidamente. Occorre avere presente che questo sforzo di discernimento difficilmente paga nell'immediato e che spesso le soluzioni sono rimandate a tempi futuri; ciò nonostante è attraverso *i piccoli passi* che si generano i cambiamenti. La storia subisce spesso rapide accelerazioni - non è difficile immaginare a che cosa ci riferiamo, visti i cambiamenti che da tre anni a questa parte hanno coinvolto l'Est dell'Europa - ma tali rivolgimenti costituiscono un passaggio mai venuto per caso e sempre quotidianamente preparato. E' proprio per questo motivo che fasi storiche come queste, confuse, incerte e difficili devono vedere impegnate tutte quelle forze che in modo responsabile, intendono promuovere la crescita di questo paese in tutti i suoi aspetti. La nostra federazione, pur piccola e consapevole dei suoi limiti, si impegna nel sostenere tutto questo attraverso un lavoro scandito da convegni, congressi, incontri di formazione, settimane teologiche, tavole rotonde. Nell'ottica della politica dei piccoli passi diamo senso a queste attività che proprio per il loro carattere formativo hanno tempi lunghi, ma costituiscono contributi fondamentali.



Jane Fonda

E' con questo spirito e sostenuti da questa consapevolezza, che ci apprestiamo a celebrare il Congresso Nazionale di Salerno, il 51.mo della nostra storia. Siamo convinti che anche questo sia un piccolo passo nella costruzione di giovani coscienze educate alla responsabilità. Siamo consapevoli che solo attraverso un rinnovato sforzo formativo si riesca ad allontanarci da quel baratro che qualcuno sostiene essere già vicino.

RICERCA

Il volto del Dio debole

Mario Russotto

«E il Signore, voltatosi, guardò Pietro, e Pietro si ricordò delle parole che il Signore gli aveva detto... E uscito, pianse amaramente» (Lc 22, 61-62).

Secondo la narrazione di Luca, Gesù si trovava nel cortile del sommo sacerdote mentre il sinedrio celebrava il suo processo, in una sessione notturna straordinaria a porte chiuse. Pietro, che aveva seguito Gesù «da lontano», entra anch'egli nel cortile per sedersi «in mezzo a loro» vicino al fuoco. Pietro, dunque, cerca di superare la distanza e tende alla prossimità. Gesù ha così la possibilità di ascoltare l'interrogatorio a cui viene sottoposto il capo degli apostoli.

Tre affermazioni vengono indirizzate a Pietro. Le prime due toccano la sfera delle sue relazioni interpersonali, la terza la sua identità.«Anche questi era con lui»: è in gioco la relazione amicale di Pietro con Gesù. «Anche tu sei di loro»: il riferimento è alla relazione di Pietro con gli altri apostoli. «In verità, anche questo era con lui; è anche lui un Galileo»: ritorna, secondo il classico schema chiastico, la relazione Pietro-Gesù, che registra uno sviluppo inerente alla identità (provenienza geografica) di Pietro.

Dinanzi a questi nodi esistenziali che interpellano l'identità personale e l'intreccio come «categoria ermeneutica della persona nello sviluppo della sua identità» (FUCI, Tesi 51° Congresso), Pietro sperimenta la sua fragilità, il rifiuto della solidarietà e, di conseguenza, lo smarrimento della propria identità. «Donna, non lo conosco!»: Pietro spezza in modo drammatico la sua amicizia con Gesù. Non-conoscere nel linguaggio biblico indica assenza di attenzione, premura, prossimità, intimità. Pietro prende le distanze da Gesù, si aliena da lui negando di conoscerlo. Il Dio debole fa paura, non corrisponde all'idea di Pietro. La visione del Tabor l'aveva folgorato e fortemente impressionato. Aveva così elaborato una certa idea di Dio: il Dio della gloria, della potenza, della *exousia*. La *kenosi*, la debolezza, l'angoscia e la paura non facevano parte del suo orizzonte di fede, erano troppo *umane* per poter essere assunte da Dio. Lo spettacolo offerto da Gesù nel cortile del sommo sacerdote era troppo misero per potersi predicare di Dio, dunque...«non lo conosco!». Spezzandosi il rapporto con Gesù, crolla anche il senso della relazione con gli altri, della solidarietà, della comune vocazione alla sequela di Cristo: «Anche tu sei di loro!». «No, non lo sono!». In fondo è anche vero. Gli altri sono fuggiti, presi dal panico, hanno preferito prendere le distanze. Pietro invece ha scelto - anche se timidamente - la prossimità, però non ne capisce il senso e non trova la via per attuarla in quella circostanza. E' come bloccato, non riesce a fare il passo decisivo verso Gesù, è schiavo della sua idea di Dio. Non è un uomo libero.

«...è anche lui un Galileo».

«O uomo, non so quello che dici»: è talmente smarrito, confuso, da non capire il senso delle affermazioni più semplici. E' il frantumarsi della sua identità! Pietro, così deciso, così forte e sicuro di sé, cade in una tremenda confusione interiore, tocca il fondo della sua fragilità.

«E il Signore, voltatosi, guardò Pietro, e Pietro si ricordò delle parole che il Signore gli aveva detto... E uscito, pianse amaramente".

Gesù, chiamato qui *Kyrios*, Signore glorioso, vittima della prepotenza, della gelosia, della cattiveria umana, trova la forza per farsi prossimo a Pietro e «voltatosi lo guardò». «Il volto è una presenza vivente, è espressione», afferma Levinas. Lo sguardo di Gesù stimola Pietro a far memoria della Parola, a rientrare nella sua solitudine interiore, ad esperire la sua finitudine e la sua fragilità liberamente assunte e amate da Dio. Sguardo di misericordia, di attenzione, di perdono, di amiciza, di donazione...

Pietro voleva farsi prossimo a Gesù, credendolo debole, ora scopre che è Gesù a farsi prossimo a lui rivelando la potenza kenotica dell'amore. Pietro non resiste a quello sguardo, deve uscire fuori, ha capito. Non potendo impedire a Gesù di «bere il calice fino alla feccia», può solo dare sfogo al vulcano delle sue emozioni con il pianto. Il pianto è rivelazione della fragilità della sua identità, del senso di appartenenza ecclesiale, del vero volto di Dio. Pianto di liberazione, di stupita scoperta di Dio e di sé, di metanoia.

E' la gioia di sentirsi amati dell'amore più grande, proprio nel momento del fallimento e dell'incapacità di ricambiare, dell'amore che ama mentre viene negato, che si dona mentre viene rifiutato.

«Dio è impotente e debole nel mondo e così soltanto rimane con noi e ci aiuta. Cristo non ci aiuta in virtù della sua onnipotenza che ci sovrasta, ma in virtù della sua sofferenza»

(D. Bonhoeffer).

Cittadini immigrati: un problema o una sfida?

Stefania Cammarata

Ricercatrice presso la Cattedra di Scienza della Politica dell' Università di Torino

Il 1991 è stato caratterizzato, tra le altre cose, dall'arrivo improvviso di decine di migliaia di albanesi. Le immagini che ci sono state proposte, sia al momento del massiccio sbarco estivo che successivamente, ci devono indurre a riflettere sulle conseguenze di questi fenomeni che hanno caratterizzato la fine degli anni 80 e l'inizio di questo decennio: il crollo del comunismo e le conseguenti migrazioni di massa dall'Est oltre che dal Sud del mondo.

Laureen Bacall

Non è soltanto la drammaticità dell'episodio in sè su cui ci si vuole soffermare in questa sede, ma sulla reazione del governo italiano. Tutti sappiamo che dopo un'iniziale brevissima e confusa accoglienza furono rimandati indietro dapprima quelli che sembravano più rassegnati all'idea di non poter restare nel nostro Paese, seguiti a breve dai cosidetti "irriducibili" i quali, dopo essere stati ingannati con lusinghe e promesse, furono rispediti in Albania con un "blitz" a sorpresa, di notte e senza spiegazioni. Non va inoltre trascurato che dopo il repentino cambiamento di atteggiamento da parte del governo, seguì quello della stampa, dei media in generale, e di una certa fetta di opinione pubblica. Molti infatti dopo aver disapprovato la soluzione adottata e biasimato gli atteggiamenti non solidali nei confronti dei "confratelli albanesi ", ne hanno poi giustificato la necessità.

Il fatto che dovrebbe in qualche modo far riflettere è che di questa episodio è soprattutto l'azione decisionista del nostro governo che è maggiormente rimasta impressa nell'immaginario degli altri paesi europei. In altre parole la risposta data dall'Italia è stata considerata forse non del tutto giusta, ma senz'altro efficace. Indubbiamente un'azione positiva che potrebbe essere assunta a modello dal resto dell'Europa. Non dimentichiamo che il 1992 è una data significativa per quanto riguarda le politiche concordatarie della CEE, anche in merito all'immigrazione extracomunitaria.

Questo non significa che la linea d'intervento che adotterà la Comunità sarà quella della chiusura totale delle frontiere, ma si dovranno fare i conti con volontà e tradizioni politiche differenti, dal cui "assemblaggio" risulterà l'adozione di provvedimenti sempre più restrittivi e funzionali agli interessi degli stati membri più forti. Ci può essere di conforto il fatto che in questi paesi - Francia, Germania, Gran Bretagna, Benelux- la tradizione immigratoria, risalendo ormai agli inizi di questo secolo, ha fatto maturare riflessioni ed esperienze che dovrebbero permettere scelte mature, nel più ampio rispetto della dignità umana.

A parte la vicenda albanesi, che comunque non va trascurata per la sua valenza politica ed etica al tempo stesso, si può tentare di fare un punto sulla situazione degli interventi e degli studi sul fenomeno immigrazione.

Immigrati: persone, problemi, merci

Volendo tracciare un profilo di quelle che sono le più recenti riflessioni sulla tematica immigrazione extracomunitaria in Italia, occorre precisare innanzitutto che tale fenomeno lo si è iniziato ad affrontare sistematicamente intorno alla metà degli anni 80. A causa della relativa novità sono dunque molteplici gli aspetti presi in considerazione, e diversi sono anche gli approcci teorici e le metodologie con cui vengono condotti studi e

ricerche. Si possono ipotizzare dei livelli di analisi, di percezione e di intervento che sono sostanzialmente riconducibili a tre distinti modelli.

Modello personalistico

E' quello che più direttamente considera gli immigrati come soggetti portatori di culture e tradizioni proprie, fruitori di beni e di servizi, e come cittadini che rivendicano una serie di diritti. A questo livello le politiche locali sono il risultato cui si giunge attraverso il dialogo, anche conflittuale, tra le istituzioni, il volontario - qui presente al massimo spiegamento di forze - e gli immigrati. Dialogo che parte (o che dovrebbe partire) dalle istanze di questi ultimi giorni per giungere a risposte e soluzioni concrete da parte degli altri attori dialoganti.

Orson Wells

E' qui che si impostano le iniziative volte all'inserimento, alla conoscenza, alla tolleranza. Ed è sempre qui che si paga anche il prezzo della guerra tra poveri (frutto dell'inefficacia delle politiche socio-assistenziali e dell'inefficienza delle strutture pubbliche), che si allarga la sfera dell'illegalità e dello sfruttamento, che si rasenta il razzismo.

Gl studi che vengono promossi dai privati, dagli enti pubblici e dal volontariato (sia confessionale che laico) tendono a sottolineare gli aspetti soggettivi delle singole esperienze di immigrazione, mettendone in risalto l'unicità, la particolarità, e la conseguente difficoltà ad operare e ad intervenire con iniziative il più possibile estendibili e universali.

E' sempre ad un livello locale che viene evidenziato un aspetto peraltro assai diffuso anche a livello nazionale: una radicata cultura dell'emergenza..Si sa che in Italia ogni intervento volto a risolvere una situazione resasi improvvisamente incontrollabile e ingovernabile con i normali strumenti amministrativi, finisce per essere affrontata con misure precarie, provvisorie e di scarsa efficacia sia nel breve che nel lungo periodo. Ma è anche vero che, a differenza di altre situazioni, quella degli immigrati è caratterizzata da due fattori. Innanzitutto è destinata a durare a a lungo e ad entrare ineluttabilmente a far parte della nostra realtà di paese industrializzato. In secondo luogo mette in gioco una serie di elementi che non possono essere trascurati o sottovalutati - ad esempio la ridefinizione della cittadinanza- nè affrontati con atteggiamenti paternalistici o filantropici.

Non va peraltro dimenticato che in nessun altro luogo come in Italia il fenomeno dell'immigrazione ha assunto connotati poliedrici. Se in Francia, Germania e Gran Bretagna sono prevalenti alcune comunità (rispettivamente algerina, turca e del Commonwealth), non si può dire altrettanto per il nostro paese. Dire che i marocchini sono i più numerosi, e da questo assunto far partire ogni iniziativa sia teorica che pratica - dal dialogo interreligioso alla costruzione di una moschea- significherebbe compiere una grave semplificazione. Così come lo sarebbe affermare genericamente che gli immigrati sono tutti islamici o mussulmani.

Questo modello si rivela estremamente ricco e complesso nelle sue analisi, rispettoso delle singole esperienze locali e della dimensione quotidiana e individualistica della realtà. Non ne vanno trascurati i limiti legati a possibili erronee generalizzazioni. Ne risulta comunque un utile strumento interpretativo, specialmente nella fase attuale in cui le vicende che vedono protagoniste persone di culture così diverse dalla nostra, ci sorprendono e talvolta ci sembrano addirittura incomprensibili.

Modello problematizzante

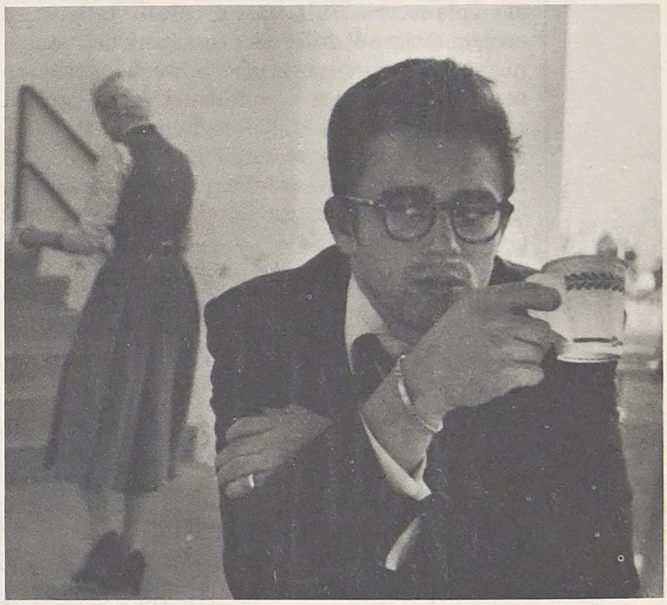
Un secondo livello di analisi del fenomeno è quello che, ormai in misura eccessiva, si riscontra nella miriade di titoli - saggi, numeri monografici di riviste, atti di convegni - sulla situazio-

ne nazionale. Di solito è la realtà italiana in sè ad essere sottoposta ad un esame accurato. Altre volte le sia affiancano dei modelli (prevalentemente europei) cui, secondo gli autori, ci si deve discostare o ispirare a seconda del grado di riuscita delle soluzioni date al "problema" immigrazione. Talvolta però la comparazione risulta ingenua e sterile, sopratutto laddove mancano i presupposti storici, politici, economici e sociali che fanno dell'esperienza di uno stato qualcosa di unico e non paragonabile ed estendibile ad altri casi.

Un po' troppo sovente, e a mio avviso inopportunatamente, è in termini di un problema che a questo livello ci si esprimere, con tutti i risvolti negativi che tale accezione comporta. Non a caso in molti testi, ma anche in molte situazioni reali, la partecipazione, la "voce" dei protagonisti (vale a dire degli immigrati) non è più diretta, ma delegata. Solitamente però non si tratta di rappresentanti voluti dagli stranieri o adesso vicini, bensì di soggetti istituzionali - individuali o collettivi - che si arrogano la pretesa e il diritto di interpretare i bisogni e le richieste degli immigrati, il più delle volte senza conoscerli, direttamente o indirettamente, o perlomeno interpellarli.

La valenza positiva degli studi che si compiono a questo livello non è trascurabile. Innanzitutto va riconosciuto il fatto che viene dato un peso notevole a i nodi centrali che concernono le varie fasi di arrivo e di permanenza degli immigrati della prima generazione. In particolare vengono posti in evidenza i momenti dell'inserimento lavorativo e, anche se in tono minore, la sistemazione abitativa. Inoltre si tende a fare un'analisi degli aspetti giuridici legati all'accoglienza, alla regolarizzazione, alla casa, al lavoro, all'assistenza sanitaria, e, successivamente, ai ricongiungimenti familiari, all'inserimento scolastico e all'educazione interculturale, fino ad arrivare ai diritti politico (voto amministrativo) . Quest'ultimo tipo di analisi viene fatta talvolta comparativamente sia a livello nazionale (tra le differenti realtà locali) che internazionale (perlopiù tra diversi paesi europei, oltre a Stati Uniti, Canada e Australia).

Siamo invece ancora agli inizi per quanto riguarda le tematiche più sostanziali dal punto di vista culturale, vale a dire programmi scolastici, equiparazione dei diritti di cittadinanza, legislazione comparata, dialogo interreligioso, ma da più parti ci si sta muovendo in queste direzioni. Non a caso anche le istituzioni, seppure in modi e in tempi diversi a seconda della realtà in cui operano, si stanno spostando da un'ottica assistenzialistica, caratterizzata da interventi di breve periodo, ad una programmatica, frutto di una progettualità a lunga scadenza. Insomma, ci si sta attrezzando ad affrontare lo scenario che



James Dean

vedrà presto come protagoniste le "seconde generazioni" che in Francia, già da parecchi anni, sono sotto i riflettori di sociologi, operatori sociali e politico. Sono infatti i i giovani nati nel paese di accoglienza da genitori immigrati i soggetti che han fatto "saltare" molte delle convinzioni su cui si era fondata la politica francese nei confronti degli algerini.

A proposito mi permetto di aggiungere che le esperienze di altri paesi europei, in particolare modo della Francia, con il suo modello assimilazionista, e dei Paesi Bassi, attraverso l'integrazione nel rispetto delle differenze, sono da tenere in considerazione in quanto una loro interpretazione critica e revisionistica ci può sicuramente dare ottimi spunti per il futuro.

Modello economicistico

Rimane l'ultimo livello d'analisi che è avvallato sia accademicamente sia dai governi degli stati più sviluppati, in primo luogo gli Stati Uniti. E' quello che parte dalle proiezioni demografiche, le affianca a validi studi e modelli economici, e giunge a considerare l'immigrazione come lo spostamento di blocchi umani, di forza lavoro, di potenziali consumatori, parlandone talvolta addirittura in termini di merce. Il tutto su dimensioni planetarie. Sulla base di calcoli statistici ed econometrici e di differenze costi/benefici, vengono fatte previsioni sulla possibilità di inserimento occupazionale a seconda dei fabbisogni di manodopera dei paesi d'accoglienza.

A questo livello scompaiono le politiche di redistribuzione (equa) delle risorse, e le politiche internazionali di aiuto ai paesi in via di sviluppo. Ovviamente il punto di partenza è dato da due diverse constatazioni: lo scarso successo di queste politiche e l'irreversibilità dei fenomeni migratori di massa. (Citando un solo esempio nei prossimi decenni è previsto l'arrivo in Europa, soltanto dall'ex Unione Sovietica, di circa 6-7 milioni di persone).

In quest'ottica l'immigrazione diventa una posta in gioco con un'elevata valenza politica, e lo dimostra il fatto che gli studi e gli interventi pianificati o semplicemente ipotizzati provengono non solo da istituti o dipartimenti universitari, ma anche e sopratutto da centri di ricerca, strettamente legati o direttamente dipendenti dai governi. Viene nuovamente eliminato l'elemento personalistico, ma non soltanto quello. La dimensione planetaria riduce la complessità e cancella anche l'elemento problematico. L'immigrato non è più un individuo dotato di bisogni, desideri, intenzionalità, nè un soggetto di diritti e di doveri; non appartiene ad un gruppo etnico determinato; non interagisce con altri soggetti, con istituzioni e tradizioni frutto di culture e religioni differenti. E' un'entità, un bene, una merce, una pedina da "pesare" e muovere a seconda degli interessi (politici e/o economici) prevalenti in un determinato periodo e contesto storico-sociale.

L'interdipendenza e l'internazionalizzazione dei processi sono fattori che non vanno trascurati. Guardare dunque a le migrazioni come ad un fenomeno di dimensioni mondiali, ad un evento in grado di far realmente saltare ogni confine e ogni pretesa egemonica e conservatrice sia in ambito economico che politico, significa rendersi conto del suo potenziale trasformativo e della sua inarrestabilità. Non vanno però tralasciati quegli aspetti umanitari e di colpessità che lo caratterizzano.

Come tutti i modelli anche i tre sopra descritti non si trovano allo stato puro nella realtà. Sono atteggiamenti di fondo che si riscontrano sia in ambito istituzionale che in ambito accademico, ma che dimostrano anche il diverso grado di attenzione che l'opinione pubblica e i media rivolgono questo fenomeno. Sono modelli e livelli di analisi che possono coesistere, influenzarsi, combinarsi a se con da dei presupposti di partenza (previsionali piuttosto che interpretativi, ad esempio) oppure in base alle finalità (creazione di iniziative e strutture 'ad hoc', esigenze occupazionali o di mercato in generale, etc...), o ancora tenendo come punto di partenza le dimensioni prese in esame (micro/locale, medio/nazionale, macro/internazionale).

Rimane di fondamentale importanza sottolineare l'estrema valenza, ancora una volta sociale, politica ed economica dell'immigrazione; la sua complessità intrinseca che impedisce soluzioni facili, universali e definite; l'unidirezionalità dalle analisi fatte - fino ad oggi prevalentemente commissionate ed eseguite dagli stati riceventi- e quindi la loro parzialità valutativa; il potenziale trasformativo, talvolta addirittura distruttivo, dell'incontro/scontro tra valori, tradizioni, religioni, tra culture diverse, non sempre facilmente conciliabili.

Vale la pena allora parlarne non più in termini di problema, dato che non esistono soluzioni, ma di sfida. Sfida che dobbiamo prepararci ad affrontare attrezzandoci al più presto dei più adeguati strumenti culturali.

Camaldoli 1991

I Settimana Teologica

Le radici ebraiche del cristianesimo

Enzo Bianchi, priore della Comunità di Bose
Piero Stefani, insegnante e esperto di ebraismo

Gesù, la Parola, l'attesa: per riscoprirsi fratelli

Sandro M. Campanini

«*Genealogia di Gesù Cristo figlio di Davide, figlio di Abramo. Abramo generò Isacco, Isacco generò Giacobbe, Giacobbe generò Giuda e i suoi fratelli, Giuda generò Fares e Zara da Tamar, Fares generò Esròm, Esròm generò Aram, Aram generò Aminadàb, Aminadàb generò Naassòn, Naassòn generò Salmòn, Salmòn generò Booz da Racab, Booz generò Obed da Rut, Obed generò Iesse, Iesse generò il re Davide. Davide generò Salomone da quella che era stata la moglie di Uria, Salomone generò Roboamo, Roboamo generò Abìa, Abìa generò Asàf, Asàf generò Giòsafat, Giòsafat generò Ioram, Ioram generò Ozia, Ozia generò Ioatam, Ioatam generò Acaz, Acaz generò Ezechia, Ezechia generò Manasse, Manasse generò Amos, Amos generò Giosia, Giosia generò Ieconia e i suoi fratelli, al tempo della deportazione in Babilonia. Dopo la deportazione in Babilonia, Ieconia generò Salatiel, Salatiel generò Zorobabèle, Zorobabèle generò Abiùd, Abiùd generò Elìacim, Elìacim generò Azor, Azor generò Sadoc, Sadoc generò Achim, Achim generò Eliùd, Eliùd generò Eleàzar, Eleàzar generò Mattan, Mattan generò Giacobbe, Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù chiamato Cristo. La somma di tutte le generazioni, da Abramo a Davide è così di quattordici; da Davide fino alla deportazione in Babilonia è ancora di quattordici; dalla deportazione in Babilonia a Cristo è, infine, di quattordici.*» (Mt 1,1-17)

Con questa pagina ha inizio il Vangelo secondo Matteo. Una pagina che avremo letto o ascoltato, penso, rarissime volte. Ci dicono ben poco tutti quei nomi; probabilmente ne conosciamo qualcuno come Abramo, Isacco, Davide o Salomone, ma senz'altro solo gli ultimi - Giuseppe, Maria e, ovviamente, Gesù - ci sono familiari. Eppure dovremmo chiederci come mai Matteo - e anche Luca, con una versione diversa (cioè non per dinastie come in questo caso e risalendo fino ad Adamo) - presenti per prima cosa la successione attraverso la quale si snoda la vicenda degli «antenati» di Gesù. Credo che una risposta sorga immediata: Gesù nasce *nel* popolo di Israele, il popolo dell'Alleanza; Gesù è figlio della stirpe di Abramo e di Davide, e con tale epiteto verrà osannato all'entrata in Gerusalemme. Il Redentore si incarna in una storia, in un popolo, si inserisce in una discendenza. Si fa uomo e si rivela secondo la Parola annunciata dai profeti mandati da Dio nel suo popolo. E' solo così che può stipulare quella Nuova Alleanza che compie le precedenti senza abolirle e che apre ad ogni uomo la via alla salvezza.

Una settimana teologica che si interroghi sulle *radici ebraiche del cristianesimo* non può che muovere, allora, da questa constatazione, che la Chiesa fa propria nei sussidi «Ebrei e dell'ebraismo nella predicazione e nella catechesi della chiesa cattolica» (1985), al n.III: «Gesù è ebreo e lo è per sempre». Dovremo cercare di capire quale importanza ha questa affermazione e anche chiederci perchè siamo così poco consci di questa verità. Dovremo riscoprire - secondo l'espressione di Paolo su cui abbiamo costruito il titolo della settimana - che non noi portiamo la radice ma è la radice che porta noi e per questo non possiamo «menar vanto» del nostro innesto nella storia della salvezza (Rm 11,16ss). Innesto reso possibile da Gesù Cristo, ebreo, che rende noi «gentili» suoi discepoli e ci introduce nella discendenza di Abramo.

Eppure, la risposta alla domanda su «chi era e chi è Gesù» è anche ciò che ci *divide* dagli ebrei: per noi Egli è il Messia atteso e annunciato dai profeti, il Figlio di Dio, crocifisso e risorto, Salvatore del mondo, che siede alla destra del Padre e che tornerà alla fine dei tempi instaurando definitivamente il suo Regno. Dal punto di vista degli ebrei, Gesù può essere considerato un fedele ebreo, un grande rabbino, un profeta, forse un martire. Ma non si tratta del Messia nè tanto meno, in quanto *uomo*, del *Figlio di Dio*. Non c'è per essi alleanza che possa compiere ulteriormente la precedente; l'alleanza del Sinai non è solo «mai revocata», come la Chiesa stessa riconosce, ma è anche l'unica vigente fino all'arrivo del Messia sulla terra. Perchè Israele non abbia riconosciuto in Gesù il Messia diventa questione teologica la cui spiegazione definitiva è forse solo nella mente del Padre. Nonostante questo insuperabile e imperscrutabile punto di divisione, la riscoperta dell'ebraicità di Gesù - ma anche di quella di Maria, dei Suoi discepoli, degli evangelisti, di Pietro e Paolo... - apre nuovi spazi di dialogo, di approfondimento, di confronto. Ancora di più, costringe noi cristiani a ripensare il nostro approccio a queste figure, a farci illuminare dall'esperienza religiosa e culturale ebraica per capire più profondamente le radici della

nostra fede. E porta d'altro canto l'ebraismo a riscoprire, come nel titolo di un celebre libro, quel «Fratello Gesù» offuscato dalle persecuzioni purtroppo perpetrate anche in suo nome.

Il percorso di ricerca che compiamo comporta però delle scelte precise. La scelta di fondo è di interrogarci su alcuni aspetti delle «nostre» radici ebraiche *a partire dalle Scritture* e in ascolto di esse. La Bibbia è ciò che di più prezioso e più grande abbiamo in comune con i nostri fratelli ebrei. La Bibbia ebraica e quella cristiana differiscono; ma quello che chiamiamo «Antico Testamento» è fondamentale per entrambi. Non solo: l'esperienza di fedeltà nell'ascolto, nella preghiera, nella lettura, nel commento delle Scritture da parte degli ebrei nel corso dei secoli ci provoca e ci stimola a verificare la nostra fede proprio alla luce della Bibbia, di *tutta* la Bibbia, dalla Genesi all'Apocalisse, senza riduzioni. Certo, la lettura cristologica dell'Antico Testamento (pensiamo ai Salmi) è uno dei fattori di insuperabile differenza tra l'approccio cristiano e quello ebraico. D'altra parte, l'esegesi cristiana ha da tempo abbandonato un'idea semplicemente propedeutica dell'AT rispetto al NT o la ricerca forzata di simboli e luoghi del NT all'interno dell'AT, riconoscendo a quest'ultimo, fin dalla condanna all'eresia marcionita, tutto il suo spessore teologico e storico; anche se una tale consapevolezza non è sempre presente a sufficienza nella formazione cristiana di base. In ogni caso, tutto ciò favorirà sempre più una lettura più profonda e un incontro più vero tra l'esperienza ebraica e quella cristiana anche sul piano biblico.

Appare chiaro dunque che la nostra è una riflessione che rifugge dalle soluzioni facili. Non siamo alla ricerca di accomodamenti nè di sincretismi. Siamo consci della nostra identità e di quella altrui, pur nella tensione al dialogo. Probabilmente non troveremo soluzioni ma problemi, non risposte ma questioni su cui interrogarci ancora. Solo tale consapevolezza rende una ricerca vera e un confronto ricco e autentico.

E' importante non tralasciare una domanda che sorge spontanea: come mai solo ora emerge con forza l'esigenza di interrogarsi sull'importanza dell'ebraismo? La domanda è in realtà molto complessa e meriterebbe spiegazioni più approfondite di quelle che seguono. Innanzitutto la ripresa di un dialogo e di una riscoperta dell'ebraismo da parte della Chiesa cattolica ha una precisa data di inizio: è il 28 ottobre 1965, con la promulgazione della Dichiarazione Conciliare «Nostra Aetate» sul dialogo interreligioso. Col n.4, essa chiude in modo definitivo un lungo periodo di storia caratterizzato dalla diffidenza reciproca e, soprattutto, dall'isolamento e dalla persecuzione degli ebrei da parte dei cristiani (a tutti è nota la vicenda dei ghetti). Così si esprimono i Padri conciliari, con un *incipit* ormai passato alla storia: «Scrutando il mistero della Chiesa, questo sacro concilio ricorda il vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato alla stirpe di Abramo». In questa dichiarazione la Chiesa afferma altresì che gli ebrei, pur non avendo accettato il Messia, rimangono «carissimi a Dio, i cui dono e la cui chiamata sono senza pentimento»; recide ogni legame con l'infamante accusa di *deicidio* che ha pesato sugli ebrei nella storia come la più terribile delle maledizioni, storicizzando e limitando le responsabilità per la morte di Gesù; «deplora gli odii le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro gli ebrei in ogni tempo e da chiunque». Su questo punto, dobbiamo essere consapevoli, con lucidità, delle responsabilità che anche il cristianesimo ha avuto nel contribuire alla nascita di quel germe di antisemitismo tragicamente sfociato nella Shoah (Sterminio) da parte dei nazisti; anche se va riconosciuto lo

sforzo compiuto dalla Chiesa nel cercare di proteggere durante le deportazioni gli ebrei ricercati dai nazisti. Tra le ragioni fondamentali della riscoperta dell'ebraismo c'è dunque anche Auschwitz, con la sua domanda radicale di senso. Questa dolorosa e incancellabile vicenda pesa sulla nostra ricerca come un monito e una responsabilità: un monito a non sventolare mai più la Croce come un vessillo di lotta e la responsabilità nel chiedere perdono, nel tenere viva la memoria di ciò che è accaduto e nell'operare quotidianamente perchè tali orrori non avvengano più.

Un'ulteriore ragione è costituita dall'attenzione crescente con cui si guarda alla produzione filosofica e letteraria di autori ebrei contemporanei come Lévinas, Buber, Rosenzweig (ma anche S. Weil e anche E. Stein). Certo, riflettere sull'ebraismo non può essere la risposta a una moda culturale. In realtà la cultura di matrice ebraica, innervata di speranza e di sofferenza, di religione e di laicità, ha certo qualcosa da dire all'uomo immerso nel crepuscolo della modernità. Se la scelta del tema di questa settimana teologica privilegia evidentemente solo alcuni aspetti biblici e religiosi, occorre evitare di scindere in modo rigido nell'ebraismo l'identità religiosa da quella culturale, tenendo conto della reciproca commistione.

Riflettere sulle radici ebraiche della fede cristiana, allora, comporta un mettersi in ascolto del Popolo della Promessa, non solo di quello che ritroviamo nelle pagine della Bibbia ma anche di quello che ha offerto e continua ad offrire nel tempo il suo insostituibile contributo all'umanità.

La speranza che coltiviamo iniziando a Camaldoli questa riflessione teologica riguarda infine una possibile prospettiva di dialogo effettivo con i nostri fratelli ebrei: con quelli presenti in Italia (la maggior parte a Roma) e in Europa ma anche con quelli abitanti lo Stato di Israele. Mentre a livello italiano ed europeo si aprono prospettive incoraggianti (incontro di Assisi e documento CIGRI sulla pace nel Golfo; incontri informali tra Fuci e Federazione Giovanile Ebraica Italiana ed Europea) è inutile nascondere che molti sono i problemi che vengono alla mente riguardo a Israele e alla sua recente politica. Aldilà di tutto e contro ogni chiusura preconcetta, ci devono essere la coscienza dei nostri errori, lo sforzo di comprensione, il rispetto e l'accoglienza amichevole, la volontà di dialogo e di confronto, l'attenzione a non ridurre tutto l'ebraismo alle contestuali scelte politiche dello Stato di Israele. Un atteggiamento critico può essere legittimo solo a queste condizioni; e occorre essere consapevoli delle complesse radici storiche, culturali e religiose del conflitto tra ed Israele e palestinesi (e Paesi Arabi), nello sforzo di capire le ragioni dell'uno e degli altri.

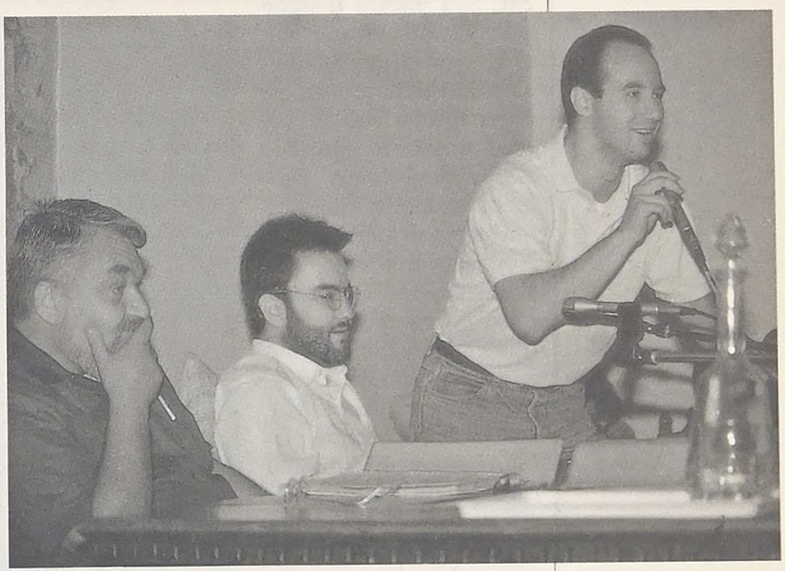
In ogni caso, la lotta contro ogni forma di discriminazione e di razzismo non può che costituire un punto su cui operare assieme tra ebrei e cristiani.

Spero che da questi spunti introduttivi siano emerse le ragioni di fondo che hanno spinto la Fuci a *iniziare e promuovere*, a Camaldoli, una riflessione sui legami tra cristianesimo ed ebraismo. Su questo nodo infatti è possibile verificare la nostra aderenza al rinnovamento conciliare e camminare verso una sempre più autentica riscoperta delle Scritture, Parola di Dio donata alla Chiesa e all'umanità. Concludendo, è fondamentale fare riferimento all'elemento che forse più di ogni altro può avvicinare ebrei e cristiani oggi e in futuro: *l'attesa del Regno*. Certo, diversa è l'attesa cristiana del *ritorno* di Gesù, il Risorto dai morti, alla fine dei tempi rispetto a quella di Israele, che attende un Messia qui sulla terra come inauguratore del Regno. In questo senso, l'attesa di Israele, affidata solo alla Promessa nonostante «il silenzio di Dio» ad Auschwitz, provoca la coscienza cristiana a rifuggire la tentazione di pensare a un Regno di Dio da costruire con le nostre forze; provoca a verificare quanto è presente in noi l'affidamento, l'abbandono al disegno misterioso ma fedele del Padre. Eppure, la tensione escatologica cristiana e l'attesa messianica di Israele danno voce, insieme, alla speranza dell'umanità. E come cristiani siamo spinti a gridare, con tutti coloro che attendono il Regno, con i poveri e gli oppressi di questa terra, le ultime parole dell'Apocalisse e della Bibbia: *Maranathà! Vieni Signore Gesù*.

Israele e la Chiesa testimoni del Dio unico e vivente

Mi sento in forte continuità con quanto detto dal vostro presidente, soprattutto col testo che ha citato dall'Apocalisse: «Vieni Signore Gesù, vieni presto » (Ap. 22,20). Vi leggo un solo versetto del Nuovo Testamento che é di importanza fondamentale per percepire che cosa ci unisce e che cosa ci divide da Israele. Parlo di Israele realtà vivente, popolo di Dio, popolo dell'alleanza e delle benedizioni, popolo delle promesse. C'è un testo degli Atti degli Apostoli (cap. 3,17ss.) che riporta una predica di Pietro, nei giorni successivi alla Pentecoste. E' - a mio parere - un versetto capitale del Nuovo Testamento attraverso il quale possiamo capire bene il rapporto e la differenza con il popolo d'Israele. Pietro predica ai Giudei, abitanti in Gerusalemme e chiede loro un cambiamento di vita: «perché possano giungere i tempi della consolazione» (At. 3,20). Quest'ultima è una espressione tecnica in Luca che indica i tempi messianici: «e il Signore mandi quello che aveva destinato come Messia, cioè Gesù» (At. 3,20). Osservate che sono i giorni della Pentecoste; Gesù è già venuto, Gesù è già stato glorificato attraverso la Resurrezione, ma Pietro dice ai Giudei: «Vengano presto i tempi messianici e il Signore vi mandi Colui che via aveva destinato come Messia» (At. 3,20). Il Signore deve ancora mandare il suo Messia. Per Israele ci sono i tempi della consolazione che devono giungere. Come è possibile che Pietro, testimone primo della Resurrezione, testimone della vicenda di Gesù, possa mettere un accento così forte sulla venuta del Messia? Questo è il problema. In questa settimana riflettiamo su qualcosa che è sfuggito alla Chiesa per secoli. Dobbiamo avere il coraggio di dirlo: la Chiesa non è il Regno di Dio ed è errore grave quando si dice che la Chiesa è il Regno di Dio. La Chiesa, a partire dal secondo secolo, non ha compreso pienamente il problema d'Israele. Agli stessi Padri della Chiesa è sfuggito il mistero d'Israele, così come è sfuggita loro la verità profonda dell'umanità di Gesù. Pur nella loro grandezza, non hanno percepito queste due verità e hanno contribuito ad avviare forme di antigiudaismo cristiano.

Le prime invettive contro i giudei sono da attribuire a loro. Giovanni Crisostomo scriveva che la sinagoga E un «lupanare», cioè casa di Satana. Ambrogio rimproverò l'imperatore Teodosio perché voleva devolvere una somma per la ricostruzione della sinagoga distrutta dai cristiani. Tuttavia grazie allo Spirito che sempre segue la Chiesa, con l'avvento del Concilio abbiamo capito che in realtà c'è qualcosa che ci unisce in maniera indissociabile ad Israele. Non solo con l'Israele antico, quello che precede la Chiesa, ma anche con l'Israele permanente nella storia, come popolo di Dio. Paolo lo chiama «popolo delle



benedizioni», popolo la cui alleanza, ha osato dire Giovanni Paolo II l'anno scorso, è un'alleanza mai revocata. E' un mistero che scopriamo oggi e solo oggi, cominciamo a considerare questa prospettiva. Ci sono certo delle difficoltà ed è possibile che ci saranno degli errori; tuttavia dobbiamo ringraziare il Signore perché il dialogo con Israele è un segno dei tempi. Un dialogo che si basa sulla verità contenuta nella predica di Pietro e che noi non possiamo smentire se non vogliamo venire meno al nostro essere cristiani: Israele attende il Messia e noi sappiamo che questo Messia ha un nome, Gesù di Nazareth, che verrà nella gloria.

Parlando del tema a cui è dedicata questa settimana abbiamo fatto una scelta di argomenti. Così enunciamo, ma non affrontiamo, un'altro dei grossi nodi strettamente legato al primo: il problema escatologico. Infatti se noi siamo veramente in attesa del ritorno di Gesù nella gloria, allora ci interessa Israele; se invece non attendia-

Enzo Bianchi

Priore della comunità di Bose

RICERCA

mo il Gesù che ritorna nella gloria, allora Israele non ci interessa per nulla. Una Chiesa che non attende più il ritorno del Signore, i tempi messianici, la venuta del Regno e magari, sostiene che la Chiesa è già il Regno, è una Chiesa a cui non interessa più Israele. Nel dialogo con Israele c'è una parola che ritorna sempre e che Israele ci dice continuamente: i tempi messianici sono tempi in cui ci sarà pace, in cui non si farà lutto né ci saranno lacrime sugli occhi; non morirà il figlio piccolo, né il giovane; non si farà più la guerra, né ci sarà più odio. Allora gli ebrei dicono che se noi crediamo che i tempi messianici siano venuti, dobbiamo anche mostrare che questa realtà già esiste. Noi possiamo solo dire che Gesù è venuto, che è il Messia, ma che si continua a morire come prima, che si continua a fare guerra come prima, che continua l'odio come prima, che muore il bambino come prima e che le lacrime sui nostri occhi non cessano. Siamo ancora in pellegrinaggio, siamo ancora nel deserto di questo mondo; ed è solo nel Regno che queste cose verranno a mancare, che ci sarà la vita in abbondanza. Questo è quello che ci accomuna agli ebrei. Lo scandalo che il popolo ebreo patisce è questo: un Messia che è venuto sotto il segno della croce. E' quello che c'è nella nostra confessione di fede: «Io non voglio conoscere fra di voi nessuno se non Gesù, e Gesù crocifisso» (1Cor.2,2) diceva Paolo. In questi giorni vorrei far questo, perché sono cristiano e della tradizione cattolica. Ma nello stesso tempo, vorrei trasparisse questa attesa dei tempi escatologici, questa attesa del Regno e del Signore, ed questo è ciò che condividiamo con gli ebrei. La grande unità che abbiamo con loro è la speranza messianica. C'è una differenza: i tempi per noi sono stati inaugurati e si sono pienamente realizzati in Gesù. In Lui la morte è stata vinta, in Lui il dolore è diventato gloria e il suo corpo glorioso porta i segni della passione, ma è un corpo umano glorificato presso Dio. Questo noi cristiani l'attendiamo per tutti: Lui è solo il nostro archeto, colui che ci ha preceduto, che ha aperto il corteo. Ma tutto questo ci unisce strettamente a Israele. Entrambi Chiesa e Israele attendono il Messia nella gloria, attendono i tempi escatologici, attendono la venuta del Regno: «Padre nostro che sei nei cieli, venga il tuo Regno» (Lc. 11,2). La preghiera cristiana per eccellenza è anche la preghiera dell'ebreo: «venga il tuo Regno». Questa è l'attesa, ma accanto ad essa la separazione irriducibile: non c'è nessun sincretismo da fare e non c'è soprattutto da giudaizzare. Ignazio di Antochia diceva: meglio un ebreo che un cristiano che giudaizza. Questa è la tentazione forte di oggi. Davanti ad una novità che si pone alla Chiesa ci sono gli entusiasti, ci sono quelli che perdono la testa. Il rischio attuale è quello di giudaizzare. C'è un esoterismo che è molto di moda all'interno della cultura occidentale. Ciò che è esoterico ci attrae; siamo stanchi di una tradizione nostra cristallizzata che ci parla sempre di più dell'altrove che non del qui e ora; almeno da vent'anni la cultura occidentale è sotto questo segno. La nostra identità è cristiana; siamo figli della cultura di Agostino e di Tommaso Moro e non possiamo essere figli di Krisna, di un rabbino medievale o dei sufiti musulmani. La conoscenza dell'altro è essenziale, ma la mimesis dell'altro è rovinosa e non è mai, ricerca della verità. C'è anche il rischio del senso di colpa: l'antigiudaismo cristiano è diventato antisemitismo. Chi ha chiesto agli ebrei di portare una stele gialla sui vestiti non è stato solo Hitler, con le leggi razziali del 1938, ma sono stati ben due papi, Innocenzo IV con il Concilio Lateranense e poi Paolo III al tempo della riforma.

L'antigiudaismo è una nostra colpa anche se non è diventato antisemitismo. Essa ci pesa come cristiani e come occidentali. Il rischio è di evitare la confessione della colpa e minimizzare i problemi. Non è questa la via da percorrere e gli stessi ebrei non l'amano. Allora, conoscere l'ebraismo significa per noi, innanzitutto, comprendere la storia della salvezza. Senza l'Antico Testamento la nostra fede è vuota; questo è il problema che eventualmente manca nell'attuale pastorale dominante, in cui si evade l'Antico Testamento e non ci si rende conto che eludendolo e svuotandolo, la nostra fede non ha assolutamente la possibilità di reggersi. Gesù non è una novità; Gesù è un compimento: nel credo noi diciamo che Gesù morì secondo le Scritture, fu resuscitato secondo le Scritture. Il fondamento della nostra fede è quello: non che Gesù sia morto, ma che morì e resuscitò sul fondamento delle Scritture. Se eludiamo l'Antico Testamento il Cristo diventa soltanto un mito, all'interno del mondo della gnosi. Questi problemi erano presenti già alla fine del primo secolo. Quando Marco scrisse il suo Vangelo, inventando questo genere letterario, di cui non c'era nessun esempio né nella letteratura di altre culture, né nell'Antico Testamento - l'unico esempio è il ciclo di Elia e Eliseo nel libro dei Re (1 Re 17,19ss.; 2 Re 2,8ss.) - lo ha fatto per dirci che Gesù era entrato in una storia precisa. Non bastavano le parole di Gesù, perché in tal caso sarebbe stato solo un grande rabbino. In realtà quel che contava è quello che Gesù ha fatto e ha detto. Gesù non è soltanto un guru, un profeta, un rabbino. Se esisteva una fonte, se si è deciso di formulare sulla base di Marco i tre sinottici, se c'è stato il sigillo del quarto Vangelo è stato proprio per questo: Gesù non è un mito, è il compimento di una storia, si inserisce in una storia di salvezza, ma che è una storia concreta di un popolo, il popolo di Dio.

La Genealogia (Lc. 3,23-38) letta all'inizio, è significativa: Gesù è figlio di Dio, figlio di Adamo, pienamente uomo, inseritosi nelle generazioni, nelle toledoth che nella Bibbia sono più volte testimoniate. E ha preso una storia così come stava, da Adamo fino ad Abramo e da Abramo, con la nascita del popolo ebreo, in quel popolo, figlio di quel popolo, figlio di santi e peccatori. Gesù si inserisce nella storia umanissima di un popolo, di una razza, nella storia di quella porzione che Dio, nel piano di salvezza, aveva scelto. Scoprendo il rapporto che ci lega ad Israele, scopriamo innanzitutto la radice della nostra fede. Il termine radice, lo dice San Paolo nella lettera ai Romani, non significa che noi siamo l'escrescenza (cf. Rom. 11,16-18); significa che noi siamo albero, un albero in sviluppo, che diventerà il grande albero del Regno nei tempi escatologici; un albero i cui rami sono i cristiani, comunità di Dio fra le genti. Tutto l'Antico Testamento considera l'esistenza di due poli: un polo che è Dio e il secondo che è costituito dai goyim, da tradurre con «le genti» e che sta ad indicare i popoli con le loro culture. L'Antico Testamento mostra che Dio ha scelto un popolo tra tutte le genti, il popolo d'Israele. Con Cristo questo popolo d'Israele ha portato la fede, ha portato il compimento avvenuto per Lui a tutte le genti. Noi siamo la Chiesa delle genti; i cristiani ebrei sono un'altra cosa, sono l'Israele cristiano. Noi non siamo Israele, siamo le genti, la Chiesa delle genti. Si sente tanto parlare di popolo di Dio, termine che piace molto. Il Nuovo Testamento non la usa: la Chiesa è il corpo di Cristo, la Chiesa è il tempio dello Spirito; la Chiesa viene definita come comunione, assemblea di Dio e attraverso altre forme trinitarie. Solo usando l'Antico Testamento si parla di popolo.

Ma popolo di Dio è Israele, noi siamo la Chiesa di Dio; siamo più ampi di un popolo, siamo l'apertura del piano della salvezza a tutte le genti e siamo la comunione di queste genti, strappate all'idolatria, convertite dalla Parola di Gesù, attorno alla confessione di Gesù, Parola fatta carne, Figlio di Dio. Con queste parole ho cercato di inquadrare il problema. Vorrei, dunque, spiegarvi come ci vogliamo muovere. Ecco la traccia: una prima realtà che unisce Israele e la Chiesa, è la Parola di Dio e dovrebbe essere il primo tema di questa mattina; una seconda realtà che ci tiene stretti, sempre dentro la Parola di Dio, è la struttura dell'alleanza.

Un termine, quest'ultimo, molto ricco. La Scrittura testimonia il passaggio da un'alleanza di Dio con tutta l'umanità, a un'alleanza persistente con Israele, fino all'alleanza nuova che è quella fatta, in Cristo, con noi. La nuova alleanza non si reggerebbe se noi non conoscessimo la storia delle alleanze precedenti e mai abolite. Guai a pensare che un'alleanza successiva abolisca quella precedente; esse invece permangono. L'alleanza con Noè non è stata abolita con Mosè, e quella di Cristo non ha abolito l'alleanza con Mosè, che

permane col popolo d'Israele. Faremo anche un terzo itinerario sulla presenza di Dio, la shekinah. Dov'è che Dio ha posto la sua dimora? Come l'ha posta in Israele, in Gesù Cristo, nel cuore dell'umanità?

Tutto questo per capire la differenza e l'unità tra noi e l'ebraismo.

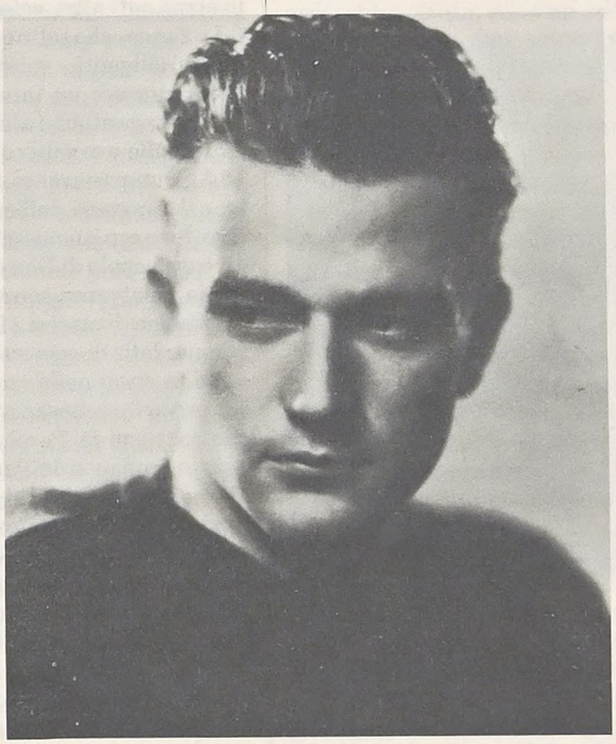
Israele e la Chiesa attraverso la Parola di Dio

Cominciamo con un primo dato: per noi cristiani tutta la Bibbia contiene la Parola di Dio. La Bibbia non è Parola di Dio, contiene la Parola di Dio. E c'è un'unità profonda tra Antico e Nuovo Testamento. Non si può accogliere il Nuovo Testamento senza accogliere nella stessa maniera come Parola di Dio l'Antico. Questo è uno dei punti fondamentali, tanto che Gesù richiede per la fede in Lui, l'accettazione di tutto ciò che lo precede nella storia di salvezza. Vi ricordo questa pagina, testimoniata da tutti e tre i sinottici. Nel tempio viene chiesto a Gesù, pochi giorni prima della sua passione, se Lui è il figlio di Dio. Gesù risponde dicendo: «anch'io ho da porvi una domanda: il battesimo di Giovanni veniva dagli uomini o veniva da Dio?» (Mt. 11,25). I capi non rispondono a questa domanda perché non avevano accettato il battesimo di Giovanni, ma non potevano denigrarlo perché era un grande profeta per il popolo. Gesù dice: «allora neanche io vi rispondo con quale autorità faccio queste cose» (Mt. 11,27).

La rivelazione si chiude a chi non accetta tutto l'Antico Testamento, e questo non è messo abbastanza in evidenza nell'attuale pastorale. Nella Chiesa antica l'istruzione nell'Antico Testamento era essenziale. Soltanto accettando la profezia dell'Antico Testamento si da consistenza al compimento del Nuovo. Allora vedete accanto a questo tema - unità dei due Testamenti - emerge l'altro; il tema della promessa-compimento. Quando noi parliamo di promessa-compimento, non diciamo semplicemente che nell'Antico Testamento non ci sia stato compimento. Il rischio grande è che quando diciamo «promessa» svuotiamo completamente di realtà la promessa. Un errore che è avvenuto anche all'interno dell'esegesi biblica, per il quale l'Antico Testamento rischiava di essere ridotto ad un'ombra, ad un quasi mito. La realtà c'è nell'Antico Testamento come nel Nuovo. In esso vediamo un costante movimento, un dinamismo per cui tutto ciò che viene vissuto realmente nella storia, richiede un compimento successivo. In tutta la Bibbia, che è Parola di Dio, ogni annuncio, ogni realtà, ogni evento, richiede sempre un compimento successivo. Per molti aspetti dobbiamo confessare che siamo ancora in attesa di questo compimento. Quando, ad esempio, i profeti annunciano che: «il lupo dimorerà con l'agnello» (Is. 11,6), tale annuncio è, realizzato in Cristo. Gesù, infatti, dopo le tentazioni del deserto, stava con le bestie selvatiche ed era in pace con la creazione. Ma l'attesa è ancora un compimento successivo. C'è la Pasqua: liberazione dalla schiavitù e dall'idolatria e c'è un compimento maggiore con la Pasqua cristiana: Gesù ormai ci ha fatto passare al Regno. Il Regno è aperto, ma non ancora pienamente instaurato, richiede un compimento. Capire l'unità della Scrittura significa mantenere il rapporto promessa-compimento, fatto da tutti i Padri e da tutta la tradizione; ma anche non isolare la promessa all'Antico Testamento, da un lato, e compimento al Nuovo, dall'altro, come se fossero i due termini di un binomio chiuso in se stesso.

E' una dynamis, per cui la promessa di Dio si compie fedelmente e tuttavia essa richiede sempre, un ulteriore compimento. Altro elemento: c'è all'interno della Scrittura l'Antico Testamento e il suo compimento nel Nuovo, e c'è certamente un evento irriducibile al cuore, che è Gesù Cristo, crocifisso. L'uccisione di Gesù di Nazareth è decretata dai capi, giudei e romani, e da una porzione di popolo (non è tutto Israele che ha ucciso Gesù). Quell'evento rappresenta una tale novità che, indubbiamente ha portato l'instaurarsi di una nuova alleanza, di una nuova economia. Nuova non significa dunque che abolisce la prima, che condanna la prima, che smentisce la prima. Tuttavia significa che c'è un regime che trascende la prima. C'è continuità e non rottura tra Antico Testamento e Nuovo Testamento e il Nuovo Testamento, con l'unica parola che ho trovato adatta, trascende l'Antico Testamento. Due casi di trascendimento: Gesù guarisce in giorno di sabato. Gesù non tradisce la legge sabbatica: Gesù compie il sabato dall'interno, risalendo alla volontà di Dio. Dio aveva voluto il sabato come celebrazione della vita piena. Gesù

dunque sceglie il giorno del sabato non per contestare la legge, ma per guarire, per fare il bene. Altro caso: l'economia del divorzio. C'erano diverse casistiche tra i rabbini e molti dibattiti tra chi era più rigido e chi più comprensivo. Gesù non rientra in questa casistica e risale all'intenzione del legislatore. «Mosè vi ha permesso il ripudio perché avete un cuore calloso» (Mt. 19,8), ma nell'intenzione di Dio non era così: «non divida l'uomo ciò che Dio ha unito» (Mt. 19,6). Non è smentita la legge, anzi è confermata e dunque, trascesa. L'economia della Scrittura è sotto lo Spirito Santo. Lo Spirito non contraddice la legge, ma la trascende. Chi possiede lo Spirito realizza pienamente la legge, ma dal di dentro. Non lo fa per un'obbedienza esterna, ma perché, col cuore, aderisce a quella volontà di Dio espressa nella legge; perché la legge permane, scritta nel cuore e non più incisa su tavole di pietra. Tutto quello che è contenuto nella Scrittura riguarda noi e Israele pur dividendoci sull'irriducibile Messia, Gesù Cristo. C'è un'unità più profonda che vi invito a scoprire ed è l'unità sincronica e diacronica del messaggio di Cristo col Nuovo Testamento. «E il libro vive col popolo e il popolo col libro». Non è che noi possiamo prendere la Bibbia e fare un lavoro esegetico ed ermeneutico come su un altro libro. C'è un processo costante di metabolismo tra popolo e libro. Il popolo conserva il libro, il libro è l'identità al popolo.

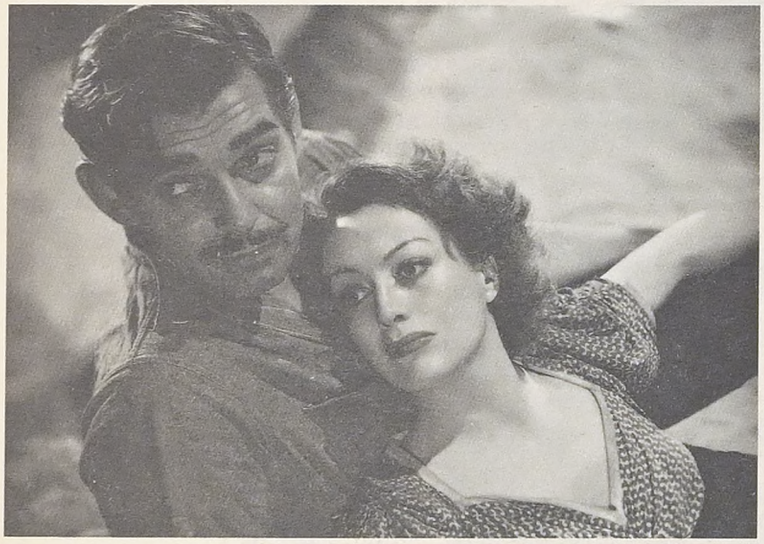


John Wayne

Ecco perché è importante per noi, non staccare la Scrittura dalla vita del popolo, ma pensarla in simbiosi con la vita del popolo. Occorre considerare la Scrittura all'interno di un'unità sincronica con Agostino, con Basilio, con Ignazio di Antiochia, perché in realtà il libro nasce dal popolo e il popolo custodisce il libro. Tutto questo mi porta ad un primo rapporto. Chiediamoci da dove nasce la parola di Dio. In questo nodo problematico si inserisce la forte rottura tra la nostra fede e quella delle altre religioni. Israele ha cominciato a fare esperienza di Dio nella storia e dalla storia; questo è un unicum.

Non lo dico per arroganza rispetto agli altri; c'è una differenza enorme: il nostro Dio si rivela nella storia, l'esperienza della salvezza noi la facciamo nella storia a tal punto che parliamo di storia della salvezza. Quest'ultima non è soltanto una categoria. Il cristiano sa che fa esperienza di Dio nella storia. La Chiesa non ha mai detto che in apparizioni come Medjiugorie si abbia un'esperienza di Dio di ordine rivelativo, perché ha sempre ritenuto come gli ebrei, che l'esperienza di Dio avvenisse nella storia. C'è un paradigma nella scrittura estremamente chiaro e netto che viene costantemente fuori. Il paradigma con cui nella storia, si fa un'esperienza di salvezza. Cosa c'è alle origini della nostra fede? Non le Scritture, ma un evento storico, quello che viene chiamato l'evento fondante: un'esperienza radicale di uomini e donne che hanno sentito in quell'evento, l'azione di Dio. L'hanno chiamato in una forma molto bella: «braccio di Dio» (Es. 15,16). Prendiamo l'Esodo, testo fondante della nostra fede. Cosa si è verificato? Un popolo da anni schiavo e senza dignità in Egitto, è passato da una condizione di schiavitù ad una di libertà. Citazioni: Esodo 12, 37-38: testo chiarissimo: «i figli d'Israele partirono da Ramset verso Sucot in numero di 600.000 uomini

capaci di camminare senza contare i bambini e con loro una grande massa indigente e promiscua partì con greggi e armenti in grande numero». Non sappiamo se fossero proprio questo numero, ma siamo certi del fatto che non erano solo ebrei. Parte del proletariato che viveva nelle grandi periferie delle città ancora da costruire, ad un certo punto ha trovato la via della libertà verso il deserto. Il versetto, sopra citato, ci narra l'evento: è successo. Sono scappati, se ne sono andati dalla schiavitù alla libertà. Quel popolo che è fuggito, ha portato con sé anche dei promiscui - dei non ebrei - ma per loro non è successo nulla. Invece per quelli che si dicevano ebrei, che si riconoscevano legati al Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, costoro si sono chiesti il perché dalla schiavitù, alla libertà. Da dove è venuta questa azione, questa forza di liberatrice? Certo, sono un popolo guidato da Mosè, cioè un uomo che si era presentato loro come colui che voleva liberarli e liberarli in nome della fede degli antenati.



Clark Cable e Joan Crawford

Ebbene questo Mosè da quella massa promiscua, fa uscire un popolo e poco a poco questo popolo arriva a dire che è Dio che li ha fatti uscire dall'Egitto. Se andate a Es.12,51 trovate il salto: «il Signore fece uscire i figli di Israele dal paese d'Egitto». Uscirono o fece uscire: qui c'è l'evento interpretato, prima c'era solo la lettura dell'evento. L'interpretazione dell'evento è il momento in cui si dice: «E' Dio che ci ha liberati» (Es. 13,14) e nel momento in cui dico «Dio ci ha liberati» io sono passato dal momento della storia, al momento della storia di salvezza, dalla lettura alla interpretazione, sono passato soprattutto dalla non fede, alla fede. A questo punto una volta che interpreto e capisco che è Dio che mi ha fatto uscire, allora capisco che è Dio il mio liberatore; lo canto e sento il bisogno di cantarlo insieme agli altri, celebrandolo.

Le donne - che sotto questo aspetto sono sempre più intelligenti - guidate da Maria, sorella di Mosè, presero un tamburello e cominciarono a cantare: «cantiamo al Signore veramente glorioso. Cavallo e cavaliere ha gettato nel mare» (Es. 15,1). Dunque: evento, interpretazione dell'evento, celebrazione dell'evento. Lì c'è tutto. C'è la struttura con cui nasce la fede, con cui una massa diventa popolo di Dio, con cui una storia diventa storia di salvezza, con cui una assemblea diventa assemblea liturgica. Detto questo, esso viene tramandato di generazione in generazione, di anno in anno nella tradizione orale, finché per conservarla, è messa per scritto. Nasce la Bibbia che contiene la Parola di Dio. Vediamo l'altro evento fondante: la Pasqua. Al mattino il primo giorno, dopo il sabato, le donne vanno al sepolcro. Come ci racconta Luca nel cap.24, il sepolcro è vuoto. Ognuno faccia quel che vuole; qualcuno dirà che i discepoli sono venuti a rubarlo di notte; altri, magari esegeti di questo secolo, diranno che Maria Maddalena, nell'affanno, non ha più trovato la tomba giusta; altri si cominceranno a chiedere perché la tomba è vuota e rileggendo l'Antico Testamento si ricorderanno della Parola di Gesù quando nelle Scritture si dice: «E' risorto» (Lc. 24,34). Dall'evento, all'interpretazione dell'evento, dalla storia, alla storia di salvezza, dalla non fede, alla fede.

Di nuovo le donne si mettono a cantare: «Cristo è veramente risorto ed è apparso a Simone» (Lc. 24,34). E' il testo del responsorio breve dei nostri vespri pasquali. Detto questo, abbiamo spiegato la struttura con cui nasce la Parola di Dio. Il libro, Antico e Nuovo Testamento, è strettamente legato ad un popolo, Israele e alle genti fatte cristiane. Non possiamo sbarazzarci o attenuare l'Antico Testamento; senza l'Antico Testamento non può esserci la fede, né il piano di Dio può avere compimento. C'è una stretta unità. L'Antico Testamento lo riceviamo dal popolo di Israele a

cui sono state fatte le promesse e una volta che lo abbiamo ricevuto, l'Antico Testamento è nostro quanto loro, perché, noi per fede, siamo ormai figli di Abramo come per fede anche loro lo sono. Se avete percepito bene questa struttura, avete capito come noi siamo definitivamente legati a Israele. La loro fede è la nostra fede; la struttura con cui il popolo ha raccolto la Parola di Dio, di cui è stato testimone negli eventi di salvezza, è la stessa con cui la Chiesa - notate una Chiesa tutta giudaica, fatta di ebrei e senza pagani - era difronte all'evento di Cristo. I pagani verranno tutti dopo, ma di Cristo sono stati testimoni gli ebrei, loro hanno letto l'evento, hanno interpretato e celebrato l'evento; i dodici, i discepoli e le donne che seguivano Gesù, ne hanno visto il compimento. C'è dunque un movimento dalla storia, alla confessione di fede, alla celebrazione e dunque alla liturgia. Abbiamo però anche un altro movimento: dalla liturgia, alla Parola e anche questo movimento è ciò che ci unisce in maniera imperitura ad Israele. Certamente l'evento salvifico fondatore conserva il primato: la Pasqua per l'Antico Testamento, la nuova Pasqua, morte e Resurrezione di Gesù, per il Nuovo. Tuttavia nella storia di Israele e in quella della Chiesa, nella storia dell'evento Gesù Cristo, è possibile cogliere, come nel contesto della celebrazione dell'evento, la Parola venga donata e rigenerata per creare nuovamente l'evento.

Convocazione del popolo, dono della Parola

Allora possiamo scoprire anche questo paradigma: la convocazione del popolo di Dio in assemblea, primo momento; secondo momento, il dono della Parola di Dio e infine, terzo momento, la celebrazione dell'alleanza, cioè l'evento che apre alla comunione con Dio e conseguentemente anche ad una prassi del popolo di Dio nella storia. Tenete presente questi tre momenti; li analizzo nella loro specificità. In seguito li espliciteremo nella storia di Israele. Innanzitutto il primo elemento: la convocazione. Dio chiama il suo popolo, Dio chiama i credenti. Dio è protagonista di questo atto; è Dio che nella sua libertà e nella sua forza convoca e chiama. Risultato di ciò è il *qahal*, l'assemblea. Significativamente *qahal* viene proprio da un verbo che significa «chiamare» per cui il popolo di Dio si presenta innanzitutto come il popolo dei chiamati. Il linguaggio del Nuovo Testamento è lo stesso; la Chiesa si è detta nuova e-cclesia dal verbo chiamare, «chiamare da». La Chiesa è assemblea in atto, una assemblea che ha per protagonista il chiamante, il convocante stesso. Potete notare la comprensione che ha avuto Israele di sé quando si è chiesto: «cosa sono io»; «ecco sono una assemblea santa, sono un *qahal*» (Deut. 16,8). Nelle riletture che noi abbiamo dell'Antico Testamento quando si vuol cogliere la specificità di Israele la si coglie proprio in quella assemblea in atto, chiamata dal Signore. Vorrei portarvi un esempio: se voi chiedete ad un ebreo che cosa è Israele, difficilmente vi sa dare una risposta. Oggi gli ebrei non sono una razza, non più (ci sono ebrei di tutti i tipi e di tante caratteristiche somatiche); è un popolo e si sente tale, ma ciò che lo fonda popolo è difficile da dirsi.

Non è la razza, non è la fede in Dio, perché non tutti gli ebrei sono credenti, non è la terra, perché la terra è una acquisizione molto recente, l'hanno riavuta in questo secolo dopo 19 di diaspora. E' molto difficile dire la realtà di un ebreo; un ebreo si sente e si dice ebreo credente o no, nella terra o fuori di essa. Israele è una realtà molto complessa; per la Scrittura, là dove si tenta una definizione, si dice che Israele è il *qehal 'adonai*, è l'assemblea che Dio ha radunato. Anche i rabbini, quando commentano, affermano che la verità di Israele stava là nel deserto e Dio lo ha strappato dall'Egitto e sotto il Sinai lo ha convocato. Non diversamente avviene per la Chiesa: essa stessa si autocomprende - perlomeno oggi - in questo modo. Una delle grosse epifanie del Vaticano II consiste nell'essere riusciti a dire, nella Sacrosantum Concilium, la verità profonda della Chiesa: la Chiesa la si coglie quando è in assemblea liturgica; la verità più profonda della Chiesa si realizza quando la Chiesa è in assemblea liturgica (S.C. 2). Mai come lì c'è davvero la manifestazione della Chiesa e della Chiesa in atto. L'assemblea non è semplicemente una disposizione, è una realtà. Il primo elemento è molto importante: Dio chiama il popolo, Dio lo convoca. Il secondo atto: Dio dà la Parola al suo popolo. Convocato il popolo, Dio vuole parlare al popolo e il nostro Dio, il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe, il Dio di Gesù Cristo chiede essenzialmente l'ascolto perché

Lui da le sue parole. Avrete spesso sentito dire che il popolo ebreo è il popolo dello *shema'*. La preghiera di ogni giorno è «*shema' isra'el*», ascolta Israele. Israele è il popolo dell'ascolto. Questo perché quando Dio ci incontra da le sue parole e dare la sua Parola significa dare se stesso, consegnare se stesso. Dio manifesta così la sua volontà; ciò che Lui è per l'uomo è una consegna di se stesso. Ci sono dei testi dell'Antico Testamento, penso alla Genesi (15,18) in cui Dio dice ad Abramo «ecco venne, io la mia alleanza con te». Si traduce «io faccio alleanza con te», ma nell'ebraico il verbo «fare» non c'è e risulta «io alleanza con te». Questo è di importanza capitale: quando Dio vuole parlare al suo popolo consegna se stesso; dare la sua Parola, è consegnare se stesso. Infine, terzo momento, l'alleanza. Essa indica una patto che normalmente è bilaterale, tra due partner, i quali si stringono in una alleanza, in un contratto: io sono tuo e tu sei mio. Troveremo spesso: «io sono il tuo Dio, tu sarai il mio popolo» (Lev. 26,12), ma una alleanza è bilaterale, cioè richiede l'assenso dei due partner. Se si legge con forza, profondità e sapienza la Scrittura, l'alleanza appare sempre di più unilaterale, cioè una alleanza che è determinata e stretta da Dio e che alla fine non richiede neanche più l'assenso del popolo: io ti salvo e basta. Tu non potrai mai essere fedele all'alleanza; è l'esperienza antica; allora, unilateralmente, è stipulata una nuova alleanza: io sarò fedele. Un inno delle prime comunità cristiane proclama la stessa cosa: se noi restiamo infedeli, Lui resta fedele, perché non può mentire se stesso.

Grace Kelly

Detto questo, proviamo a capire la dinamica e la forza di questo paradigma che Dio ha dato: convocazione, dono della Parola di Dio, celebrazione dell'alleanza. Nel capitolo 24 dell'Esodo sono riassunti i momenti esplicitati a partire dal capitolo 19. Tutto il popolo che è uscito dall'Egitto; ormai è di fronte al Sinai preparato da tre giorni di purificazione e raccolto in assemblea davanti al monte di Dio. Dio ordina la convocazione; Mosè ed Aronne la eseguono. A quel momento il Signore consegna le sue parole, le dieci parole, quelle che noi chiamiamo i dieci comandamenti: è il secondo atto. Il popolo si impegna e dice: «tutto ciò che il Signore ha detto, lo faremo e lo ascolteremo» (Es. 24,7). Va fatta attenzione perché il testo della Bibbia italiana non è così preciso. Il popolo dice che farà e ascolterà; noi diremmo, invece, lo ascolteremo e lo faremo. Prima si ascolta e poi si realizza. Nell'ebraico, prima una cosa la si fa e di conseguenza la si ascolta; è la nostra lingua che scinde ascoltare da ubbidire. In ebraico, il verbo «shama'» è ubbidire e ascoltare insieme. Chi non realizza, non ascolta. Possiamo notare una grossa differenza con la mentalità occidentale. Questo esempio mostra come di sovente ci siamo staccati da quella che Gerolamo chiamava «la verità giudaica». Ci sono, nell'ebraico, alcune cose che possono essere dure, ma che sono di una grande portata teologica e spirituale. Lo realizzeremo e lo ascolteremo: pensate cosa può cambiare nella nostra vita se capiamo che la Parola di Dio devo realizzarla che la capisca o no.

C'è di più: nella misura in cui la realizzo, la capisco. Penso a tutto un depauperamento attuale della spiritualità quando si dice che si fanno le cose se si capiscono. Tutto ciò è stupido perché in realtà capisco, nella misura in cui realizzo. Il Nuovo Testamento porta ancora questi segni:

durante la lavanda dei piedi, Pietro dice: «no, Signore, a me non li laverai» (Gv. 13,6) e Gesù gli dice: «tu Pietro quello che ti faccio ora non lo capisci, lo capirai più tardi; lasciati lavare i piedi altrimenti non avrai parte con me» (Gv. 13,7-8). L'atteggiamento è quello di chi vuole ubbidire a Dio dopo aver capito. Non capiamo invece, che dobbiamo eseguire quel che Dio dice e che lo capiremo pienamente solo se lo eseguiremo. Nell'eseguirlo, nel metterlo in pratica arriviamo ad assumerlo. Allora viene la promessa: tutto ciò che il Signore ha detto, lo realizzeremo e lo ascolteremo, lo conserveremo, lo mediteremo lo contempleremo.

Celebrazione dell'Alleanza

Ricevuta in dono la Parola ecco la celebrazione dell'alleanza: Mosè ordina un sacrificio, vengono uccise delle vittime e in quel momento il sangue delle vittime è raccolto in bacini. Poi Mosè prende il sangue dai bacini e ne versa una parte verso l'altare, il luogo dove Dio era presente. Con lo stesso sangue asperge il popolo. Così il sangue sta sull'altare, luogo di Dio, e sta sul popolo. Cerchiamo di capire cosa significa questo gesto: il sangue per l'ebreo era la vita. Quando il sangue viene versato, la vita se ne va. Il sangue, che è la vita, è riservato a Dio. Ed è per questo motivo, che gli ebrei non bevono e non mangiano sangue: il sangue è la vita e la vita non appartiene all'uomo. Nel caso in cui devo uccidere un vitello o un agnello per mangiare, devo lasciare scorrere il sangue fino all'ultima goccia, perché la vita di quell'animale è di Dio ed io non ne sono il possessore. La regolamentazione *ka'asher* ha essenzialmente questo significato. Le pratiche ebraiche che sovente ci fanno sorridere, stanno invece a significare qualcosa di molto profondo: non è l'uomo padrone assoluto degli animali, la vita appartiene a Dio; mangiando un vitello, devo riconoscere che lo faccio per il mio sostentamento e che comunque il mio diritto limitato. La vita e il sangue di quella bestia, è di Dio. Si narra negli Atti degli Apostoli che quando ci fu il cosiddetto Concilio di Gerusalemme, questa fu un regola imposta ai cristiani dagli apostoli. Non voglio apparirvi massimalista, ma mi domando da cosa venga tanto disprezzo dell'uomo di oggi per la vita, con i risultati che tutti riconosciamo anche a livello ecologico. Abbiamo poco rispetto della vita, anche quando mangiamo animali. Non si tratta di essere vegetariani, ma di affermare che in ogni gesto di assunzione del cibo, quella vita e quel sangue è di Dio. Tornando al discorso di prima, il sangue di quegli animali, sparso sull'altare dove stava la presenza di Dio e sul popolo in assemblea; significa un'unica vita tra Dio e il suo popolo: questo è il senso di quella aspersione. Mosè nel fare quel gesto dice: «Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha siglato con voi» (Es. 24,8). Su tutte queste parole, convocazione in assemblea, dono della Parola di Dio, celebrazione dell'alleanza, è su questo che è stato celebrato più di dieci secoli avanti Cristo all'uscita dall'Egitto. E' possibile che non sia stato celebrato nella forma con cui ce lo consegna l'Esodo, testo più tardo. Non ha importanza; è una struttura essenziale, un paradigma che interviene per dire la rivelazione di Dio al popolo, la rivelazione che Dio concede al suo popolo. Quel giorno, narrato dall'Esodo, viene chiamato «giorno della Chiesa». Il giorno della Chiesa - dicevo - è paradigma, si ripete ad ogni svolta della storia di salvezza e ogni volta, entra in gioco. Rappresenta il momento in cui il popolo è uscito dall'Egitto. Dopo l'evento fondante della Pasqua - rileggetevi Es.24 e Gios.24 - il popolo è entrato nella terra con Giosué, ha passato il Giordano, è a Sichem. Il libro di Giosué si sta per concludere; inizia una altra tappa: il popolo nella terra promessa. Si narra che Giosué radunò a Sichem le tribù di Israele. Si presentarono tutte davanti al Signore: è l'assemblea.

Anche qui c'è una consegna della Parola, il secondo momento. Giosué prende la Parola e dice all'assemblea: i vostri padri antichi al di là del grande fiume servivano altri dei, Io presi vostro padre Abramo da oltre fiumi, gli feci percorre tutto il paese di Cana, moltiplicai la sua discendenza, gli diedi Isacco, a lui Giacobbe ed Esaù; assegnai a lui il possesso delle montagne di Seir; Giacobbe e i suoi figli scesero in Egitto, poi mandai Mosé; Aronne colpì l'Egitto, poi vi ho fatto attraversare il deserto e vi ho portato fin qui; vi diedi una terra che voi non avevate lavorato e abitate in città che voi non avete costruito e mangiate i frutti delle vigne e degli oliveti che non avete piantato. Ho molto riassunto questi racconti, ma cercate di immaginare le parole di Giosué. Questa era la loro tradizione tramandata di generazione in generazione; era la loro

autocoscienza. Un popolo diventa tale non solo in base alle dieci parole, ma anche scoprendo le sua radici, ricordando il passato, sentendosi in una storia. Giosué gli racconta la loro storia. Questa però, è Parola di Dio, questo è quel che più tardi sarà scritto: le grandi tradizioni su Abramo, Isacco, Giacobbe occuperanno infatti la Genesi. Come secondo atto, Dio da la sua Parola, consegna la sua Parola. C'è una rilettura della storia all'indietro come una storia di cui Dio è il protagonista: io chiamai il vostro padre Abramo, io vi presi dall'Egitto, io vi ho fatto venire qui, io vi do una terra che non avete coltivato, delle case che non avete costruito. Tutto ciò per mettere in evidenza la gratuità della salvezza Dio: Dio solo, ha preparato quella terra per loro.

Data la Parola, il problema è di stringere alleanza. Giosué è meraviglioso, egli fa il contrario di quello che fanno i nostri preti; anziché incoraggiare il popolo lo dissuade dicendo: guardate se oggi vi impegnate, ricordate che è difficile seguire il Signore, guardate che è faticoso; il Signore è geloso, se volete servire gli dei servite gli dei, ma se volete servire il Signore guardate che questo costituisce un ripudio degli dei. Il popolo dice il suo Amen e conclude la sua alleanza. Viene celebrata significativamente la Pasqua. Più tardi - in tempi più recenti - il popolo ha già vissuto l'esperienza della monarchia e ha bisogno di rinnovamento. Sono passati dei secoli, il popolo ha bisogno di ridestare le forze, di ritrovare la fede e dopo una lunga catena di re empi, finalmente c'è un re pio che è Messia a Gerusalemme: il re Giosia. Egli si impegna a fare una riforma e non trova nessun altro mezzo che promulgare una nuova legge. Sapete che si dice che fu trovato nel tempio un rotolo mentre Giosia faceva il restauro delle mura del tempio; fu trovato un rotolo contenente la legge di Mosé.

Sappiamo che con ogni probabilità della legge di Mosé c'erano pochi pezzetti. Questo rotolo apparteneva agli Israeliti del regno del nord che erano venuti a Gerusalemme al momento della caduta del regno del nord sotto gli Assiri, nell'anno 722. Essi avevano portato queste tradizioni dal deserto, tradizioni di legge estremamente profetiche. Avevano subito anche la predicazione profetica di Amos, nel regno del nord. Ebbene ad un certo punto si arriva a riscrivere la legge di Mosé; essa era insufficiente, come tale era la tradizione che la riportava da sei secoli. C'era bisogno di una rilettura. Si scrive dunque il libro del Deuteronomio: deuteros=seconda, nomos=legge. In 2 Re 22-23 si parla di questo momento in cui appare il libro dell'alleanza, il libro della legge. Giosia allora, raduna tutto il popolo; si legge il Deuteronomio affinché il popolo possa conoscere bene il pensiero di Dio. Sapete che il Deuteronomio è un grande commento alla legge; non ha nulla di «quel legale» che noi sovente immaginiamo possedendo una cultura giuridica romana. E'una rilettura di tutta la legge, una rilettura della scelta e dell'elezione fatta su questo popolo, della pedagogia con cui Dio ha portato questo popolo nel deserto per purificarlo dalla idolatria e per stringere una

alleanza con lui nella purezza e nella pienezza. Giosia, attraverso un sacrificio, celebra subito dopo l'alleanza. Purtroppo la riforma di Giosia - così essenziale - non ha dato i suoi frutti. Talvolta accade che si facciano delle riforme senza che trovino attuazione. Ci sono stati degli eventi nella storia della Chiesa - penso al Concilio Vaticano II - che sono stati dei tentativi, paragonabili a quello di Giosia. Rileggere la fede non significa farne una nuova; il Vaticano II ha fatto questo, ma è probabile che non sia recepito e non abbia dato frutti, come fu nel caso di Giosia: la sua riforma non fu recepita né dai capi, né dalla gente. I giorni intorno al 620, segnarono la vigilia del grande disastro. Geremia cercò in qualche modo, attraverso la sua profezia, di riformare il popolo e la struttura del tempio e del culto. Ma non ci riuscì. I Babilonesi si abbatterono e nel 586 ci fu la caduta di Gerusalemme, la grande deportazione. Il popolo andò a Babilonia in doloroso esilio. Quando il popolo torna dell'esilio - alla fine del 500 - riabita nella terra promessa, ha vissuto una esperienza salutare. Non c'è più tempio, né Messia. Il Messia, il re di Gerusalemme, e i suoi figli sono stati uccisi: in che cosa confidare quando non c'è più il tempio e il culto? Il tempio era la grande garanzia del popolo. L'esilio è una grande benedizione per Israele. Israele impara a fare a meno del Re, dei sacerdoti, dell'istituzione religiosa e scopre la Parola di Dio. La Parola che era tramandata oralmente, viene messa per scritto; pian piano si forma l'atora e la legge. Quando il popolo torna nella terra promessa si assiste ad un grande evento: c'era stata una specie di centralizzazione sul tempio, la storia di salvezza era legata al tempio; da quel momento, invece, in tutti i piccoli borghi sperduti, ogni sabato, in una sinagoga, ci sarà l'assemblea del popolo di Dio, ci sarà la consegna della Parola di Dio e ci sarà il rinnovamento dell'alleanza. Questa è la rivoluzione del giudaismo, ma per molti aspetti è anche la nascita della Chiesa, così come si configurerà in seguito. In Nemia (cap.8) il popolo è chiamato sulla spianata del tempio presso la porta delle acque; il tempio non c'è ancora perché deve essere ricostruito. Esdra, lo scriba, prende il rotolo della legge, che è la torah. Non esiste ancora la Scrittura, come abbiamo oggi la Bibbia. Con questo vorrei che capiste anche, che la Bibbia emergeva, passo dopo passo, assunta da questo contesto liturgico. Viene dunque portato il libro della torah; è scritto in ebraico e ormai gli ebrei, tornati da Babilonia, non conoscono più questa lingua e parlano l'aramaico. Esdra dispone per quel giorno innanzitutto un ambone, cioè un leggio, che è lo stesso che abbiamo oggi nelle nostre Chiese. Su quel leggio pone il rotolo della legge e allora Esdra e gli scribi leggono tutti i pezzi e li traducono in aramaico dando delle spiegazioni (omelia). Subito dopo c'è la celebrazione della Pasqua: si fa una grande festa per celebrare l'alleanza. In questomodo si capisce la struttura con cui è vissuto Israele, con cui si è rinnovato. E' una struttura quotidiana. Nella Bibbia la vediamo esemplificata nei momenti di salto della storia di salvezza; ma non pensate che siano stati solo quei momenti: giorno per giorno sono avvenuti questi cambiamenti. La struttura è ancora la seguente: Dio chiama il popolo, Dio consegna la Parola al popolo, Dio stringe alleanza con il popolo.

Robert Mitchum

Viene Gesù mandato da Dio, mandato dal Padre. Gesù agisce come profeta; riprende anzi quella profezia che da secoli si era spenta: gli ultimi profeti, che facevano e agivano e non soltanto scrivevano, si collocavano prima dell'esilio. Con il Battista e con Gesù riappare il profeta che parla e agisce in nome di Dio. Gesù convoca il popolo, la gente nel deserto; li trova convocati nel deserto della Sinagoga; li convoca là dove Lui predicava e per quei tre anni della sua predicazione, convoca continuamente tanto che il quarto Vangelo - che rilegge teologicamente tutta la predicazione di Gesù - dice che Lui era

venuto per radunare i figli dispersi: il primo momento. Poi Gesù, per tre anni, consegna la sua Parola; la parola di Dio alla gente che andava da Lui e chiedeva la conversione e l'adesione a Dio. Dio vero e vivente chiedeva l'adesione a suo Padre, chiedeva di cogliere l'evento Regno di Dio. Chiedeva che permettessero a Dio di regnare su di loro; dava così la Parola di Dio. Alla fine della sua vita Gesù deve stipulare la sua alleanza e la

Stanlio e Olio

stipula personalmente, con un gesto preciso: non più vittime, io sono la vittima. Questo è il gesto che compie Gesù e se noi non lo capiamo in pienezza, non possiamo essere cristiani. L'economia antica era detta «di sostituzione». La struttura del sacrificio è: ridà a Dio ciò che a Dio spetta. Le culture antiche, non solo gli ebrei, hanno capito tutto questo. L'uomo si sente peccatore di fronte a Dio, l'uomo ha coscienza che la vita gli viene da Dio: che cosa dovrebbe fare se non ridargli la vita? Ognuno di voi si pensi fuori dalla sua cultura, in un rapporto con Dio nella sua verità più elementare: io non so chi sono, Lui mi ha dato la vita; io ho peccato e pecco ancora, devo ridargliela. Da qui nasce il sacrificio: non gli ridà la mia vita o quella del fratello, ma la sostituisco con quella dell'animale.

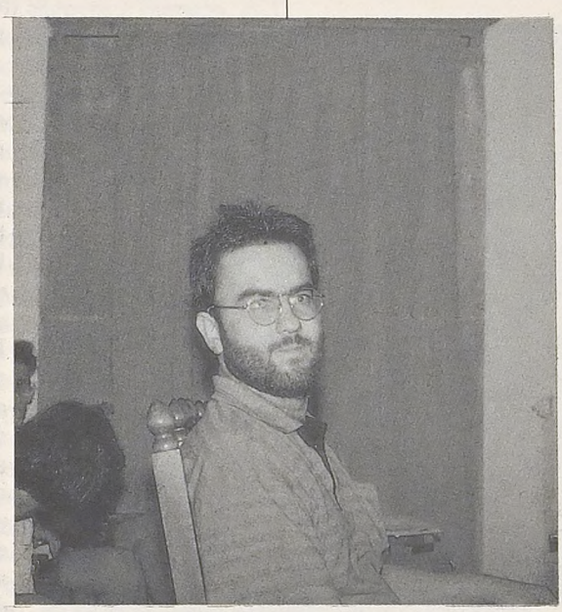
In Israele il primogenito andava sacrificato a Dio, ma quella notte dell'Esodo sono i primogeniti degli egiziani che sono sacrificati al posto degli israeliti; dovrebbero essere sacrificati i primogeniti, ma i primogeniti non sono sacrificati e al loro posto dovrebbero essere sacrificati i leviti, ma neanche questi sono sacrificati e al loro posto, i sacerdoti, ma neanche loro sono sacrificati e al posto dei sacerdoti, sacrificano gli animali: è la logica delle sostituzione. Per il peccato, per la distanza tra l'uomo e Dio, un animale prendeva il posto dell'uomo. Era già stato immaginato da Isaia: uno schiavo anonimo avrebbe offerto se stesso in espiazione. Il linguaggio è sacrificale e non ci sono dubbi. Gesù compie un gesto: non più vittime, non più sacrifici al tempio: io sono la vittima. Questo gli accadeva per necessità umana oltre che per necessità divina. Il giorno prima anticipò quello che sarebbe avvenuto, attraverso un gesto: prese il pane e lo spezzò, lo diede ai suoi discepoli, dicendo: «questo è il mio corpo» (Mt. 26,26). Prese il calice del vino e ripetere quelle parole di Mosè. Esodo, 24,8: «ecco, questo è il sangue dell'alleanza che il Signore ha stipulato con voi oggi su queste parole». Gesù dice: «questo è il sangue della nuova alleanza». Anche Gesù ha convocato il popolo, ha consegnato la Parola di Dio, ha stretto alleanza: lì c'è la Chiesa.

Mi interessa che capiate come non possiamo non sentire l'unità profonda con Israele. Israele è il nostro passato, senza Israele non c'è possibilità di Chiesa e di cristianesimo. Nello stesso tempo è proprio lì che ci dividiamo: Israele si ferma a quella alleanza con Esdra e Nemia, alla celebrazione che ha portato al giudaismo, alla sinagoga. Noi abbiamo visto nella fede, il compimento di quella alleanza, di quella struttura in Gesù; ma Gesù non sarebbe nulla per noi, se non ci fossero tutte quelle alleanza.

Lui ha inverato, realizzato e portato a compimento tutto ciò. Questo paradigma è importante. Faccio un salto: che cosa succede oggi a noi, come Chiesa, quando alla domenica vogliamo mostrare la Chiesa in atto. Siamo chiamati da Dio a quella che diciamo, un po' banalmente, la Messa. Infatti alla benedizione iniziale che il presbitero ci da, dice che Dio ci ha convocati - non ci autoconvochiamo come Chiesa - , poi ci viene consegnata la Parola di Dio dell'Antico e Nuovo Testamento. Infine celebriamo l'alleanza con la liturgia eucaristica consumando quella comunione con Dio, assunzione del corpo e del sangue di Cristo. Potremmo sostenere la vita cristiana

senza l'Antico Testamento? Tutto questo vi mostra la perennità e l'assoluta novità dell'Antico Testamento. Ci troviamo ancora una volta su quell'evento in cui noi riconosciamo Gesù, il Messia, Gesù, la Parola di Dio fatta carne. Ed è proprio qui che noi ci dividiamo da Israele. Siamo un solo popolo in speranza, ma un solo popolo lo siamo diventati per un momento: all'inizio della Chiesa.

Quando alcuni ebrei hanno accolto Gesù Cristo e lo hanno confessato nella prima Chiesa giudaico-cristiana. Da allora i popoli sono ancora divisi nella loro storia: tutti e due impegnati in una emulazione, in una gelosia verso Dio; purtroppo sovente nemici. E' certo che Gesù ci divide in maniera assoluta perché noi vediamo un compimento in Lui, mentre gli ebrei non lo vedono così. Capire bene questo paradigma significa comprendere tutto il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, tra le molte alleanze. C'è una alleanza con Abramo, una con Noè, quella del Sinai, una con Davide, quella messianica. Ci sono queste alleanze rinnovate e permangono tutte come alleanze volute da Dio e c'è, per noi cristiani, l'alleanza che Dio ha concluso attraverso suo Figlio, Gesù Cristo, che è una alleanza eterna.



Comprendiamo il problema nella misura in cui capiamo che le alleanze sono tante, che c'è una alleanza con ogni carne, con l'umanità intera, con la creazione e ci sono poi le alleanze con Israele, ma che c'è una alleanza mai stata revocata, mai abrogata, anzi, inverata e portata sempre a maggior realizzazione e compimento. Perciò il popolo degli ebrei resta in alleanza con Dio e quella alleanza mosaica non è revocata, né decaduta. Come cristiani parliamo di nuova alleanza, ma attenzione il termine «nuovo» in ebraico, come nel greco biblico, ha la valenza di ultimo, veniente. Siamo in attesa di questo altro tempo, tempo dei pagani, in cui Israele tornerà dalla diaspora e in cui confesseremo un unico Messia nell'adorazione dell'unico Dio che ci appartiene. Di questo si può parlare solo in termini di profezia: a questo punto rischio di deludervi, ma farei peccato se andassi oltre; rischierei innanzitutto di offendere gli ebrei e di peccare di sovrabbondanti parole. E' un momento che solo Dio conosce: come si realizzerà questo momento nessuno lo sa. Ci sono dei segni della storia. Essi ricordano che arriva questo momento. Israele sulla terra, non significa che adesso iniziano gli ultimi tempi, ma anche esso è un segno che esiste questa convergenza tra popolo di Dio, la Chiesa, e il popolo di Dio, Israele. L'ora in cui il muro sarà definitivamente abbattuto, non solo da parte di Dio, ma anche da parte nostra, quell'ora verrà. Chiunque dice più di questo o è un profeta oppure ha una ispirazione particolare dello Spirito Santo. In altro caso, è una persona parla troppo. La Scrittura resta aperta: il terzo tempo è davanti a noi come promessa; sta a noi in spirito profetico di leggere, non la datazione, ma l'avvicinarsi, il venire dell'evento finale, che è il Regno.

Il «peso» di Dio nella storia e la presenza di Dio con il Suo popolo

Vorrei introdurre ora alcuni concetti per poter affrontare il terzo itinerario: quello sulla presenza di Dio. Parliamo della gloria. In ebraico si dice *kabod*. Esprime l'idea del peso, della pesantezza di qualcosa che si impone. E' il significato essenziale di gloria, di *kabod*. Così all'interno della Scrittura abbiamo alcune specificazioni di que-

sto termine: innanzitutto *kabod* è molto vicino a come pensiamo noi il termine gloria nel senso di onore. Cito un testo del Salmo 49: «non temere se l'uomo si arricchisce, se accresce la gloria della sua casa» (Sal. 49,17). Potremmo tradurre con: «il lusso della sua casa». Il Salmo continua dicendo: «alla fine non porta nulla con se. La sua gloria non discende con lui» (Sal. 49,18). *Kabod* indica anche importanza, forza, prosperità. In Isaia 16,14 il Signore dice: «in tre anni come gli anni di un salariato, sarà disprezzata la gloria di Moab con tutta la popolazione numerosa».

Abbiamo addirittura questo termine *kabod* che designa il profondo intimo, l'anima di un uomo. In questo caso *kabod* indica anche un organo all'interno dell'uomo, il fegato. C'è un senso in tutto questo: si dice: «sento il fegato pesante», perché si sente un peso nel corpo. Ecco dunque la ricchezza del termine *kabod*. Lo troviamo all'interno del Salmo: «il mio cuore esulta, si rallegra il mio fegato» (Sal. 16,9). Il mio *kabod* sta a indicare la mia anima, il mio cuore, un qualcosa di profondo. Si ricordi anche: «Dio voglio cantare, canterò con la mia gloria» (Sal.57,9), con il mio fegato, cioè con il mio *kabod*. In tutti questi casi *kabod* indica un organo importante che si sente e che si impone. Ci interessa questo termine quando è applicato a Dio e quando lo troviamo tradotto con gloria di Dio, non dobbiamo pensare all'onore di Dio; piuttosto al peso che Dio ha. La gloria di Dio si manifesta nella tempesta, nell'uragano; in alcuni Salmi, quando c'è un fenomeno che si impone, è allora che si sente il peso di Dio. Esso entra nella storia, si impone sulla natura. Un salmo tipico è il seguente: «voce del Signore sulle acque, il Dio della gloria ha tuonato, il Signore sulle acque immense...Il Signore si impone sulla tempesta" (Sal. 29,3). La gloria di Dio è vista soprattutto come l'imporsi di Dio stesso. Per questo motivo non dovremmo mai dire: «sia gloria a Dio», non ha nessun senso teologico; bisogna dire invece: «è gloria a Dio». Ricordate il gloria: si dice «è gloria a Dio», cioè Dio ha la gloria, ha il peso. Non bisogna tradurre, come si è fatto in alcuni ambienti post-conciliari, «sia gloria». La gloria è il peso di Dio, è l'intervento nella storia, è il suo imporsi nella natura, è la forza manifestata nella creazione.

Humphrey Bogart

Tutto questo discorso ci serve per fare un itinerario. Partiamo dalle prime pagine della Scrittura; nel Genesi Dio crea tutto l'universo: il cielo, la terra, le acque superiori, il mare, le acque inferiori. Crea gli animali, l'uomo e la donna. Il settimo giorno si astiene: fa *sciabat*. Dio si distacca dalla sua opera. Dio non si esprime totalmente in ciò che ha creato, non si esaurisce nella creazione. Infatti l'astenersi il settimo giorno è il segno della presenza di Dio: quella gloria non pienamente espressa nella creazione. Dio ha usato il suo peso per sei giorni, ma il settimo ha ritirato il suo *kabod*. C'è gloria di Dio nella creazione, c'è un peso di Dio. Paolo riflettendo su ciò, dice - in Rom. 1, 21 - che gli uomini potrebbero vedere la gloria di Dio nella creazione, ma, nonostante vedano le opere fatte da Lui, non Gli hanno reso gloria. Hanno invece stravolto la gloria di Dio con immagini corruttibili di idoli. La gloria di Dio non espressa pienamente nella creazione, sarà espressa più volte nella storia della salvezza. Allora - prima tappa - il Signore elegge il suo popolo strappandolo dall'Egitto. L'Esodo (14,4) si esprime così: «io indurirò il cuore del faraone e sarà glorificato dal faraone e dalla sua armata. Gli egiziani sapranno che io sono il Signore». Dio

promette di far vedere la sua gloria nell'atto salvifico, all'uscita dall'Egitto. Quando ci sarà il passaggio del mare, il faraone e la sua armata saranno costretti a dare peso a Dio, a riconoscere che Dio ha peso. Molti sono i testi in cui si dice che il Signore si mostrerà santo davanti a tutto il popolo e sarà glorificato. Dio mostra la sua signoria, si glorifica davanti al faraone e al suo popolo quando interviene nella storia. In questo modo esprime la sua santità, cioè la sua separazione da questo mondo. Il Signore è Signore, si glorifica ed è proprio nella elezione del popolo che Dio si da gloria. Elezione di un popolo significa separazione di un popolo dagli altri popoli. Osservate come la glorificazione è sempre accompagnata da un opera di santificazione: Dio distingue Israele tra gli altri popoli, Dio lo rende santo cioè separato ed in quello mostra la sua gloria. Ecco allora che nel momento della glorificazione di Dio (Es.16,7-10), Mosè e Aronne dicono a tutto il popolo: «questa sera saprete che il Signore vi ha fatto uscire dall'Egitto e domani vedrete la gloria del Signore». Il popolo è uscito dalla schiavitù, deve vedere il peso di Dio. Gli israeliti vedono al gloria del Signore che appare simbolicamente in una nube. La nube è molto importante.

Dio si rivela e attraverso questa nube, fa vedere la sua gloria: la manna scende dalla nube. Il peso di Dio sulla storia da mangiare ad un popolo affamato: ebbene, questa è la gloria di Dio. Il popolo trova di nuovo la gloria di Dio sul monte Sinai. Il Sinai è il monte su cui Dio si era rivelato a Mosè nel roveto ardente. Dio aveva chiamato sul Sinai il suo popolo dall'Egitto. Abbiamo un testo molto famoso che ci racconta questo episodio: avete visto ciò che Dio ha fatto agli egiziani e come vi ha portato su ali di aquila fino a Lui. Il telos, lo scopo dell'Esodo, non è una liberazione economica, ma è l'incontro con Dio. «Così avete visto come vi ho portati fino a me. Se voi ascolterete la mia voce, voi sarete per me un tesoro tra tutte le gente, sarete per me un Regno di sacerdoti e una gente santa» (Es. 19,3). Il testo è illuminante per capire l'intervento di Dio, il grande intervento. Proprio in quel momento la gloria di Dio, tramite una nube, appare sul Sinai. Immaginate il Sinai; una nube densa, luminosa e caliginosa, lo copre. Essa indica simbolicamente la presenza di Dio. Finalmente Dio ha incontrato il suo popolo; i rabbini parleranno di sposalizio e di nozze.

E' stipulata l'alleanza: da quel momento Dio abita accanto al suo popolo. Dunque l'incontro c'è stato; il popolo deve muoversi verso la terra promessa; l'esodo è un viaggio dall'Egitto, alla terra promessa con una lunga sosta nel tempo intermedio in cui Israele è una carovana che attraverso il deserto deve raggiungere la sua meta. Il Sinai è un monte ben preciso: lì Israele ha incontrato Dio e ha visto la sua gloria in una nube. Si deve però mettere in movimento. C'è qui la

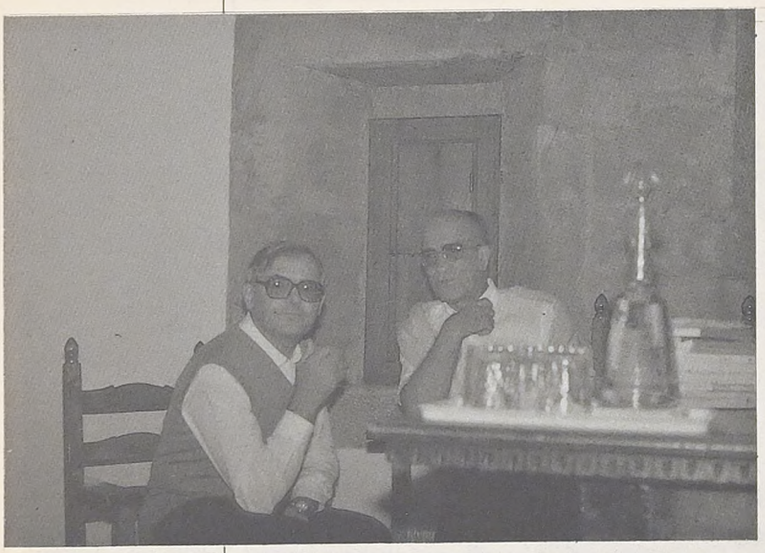
Isabella Nespoli

grande teologia dossologica, che ha messo insieme tutta la tradizione del pentateuco: la teologia del sacerdotale, la quale con una capacità non solo spirituale, ma anche psicologica cerca di seguire l'andamento di questa gloria. Dio ha incontrato il suo popolo al Sinai, la presenza di Dio è sul monte nella nube. Il popolo di Dio ora si deve mettere in marcia verso la terra e la presenza di Dio dove sarà? Resterà forse su quel monte? Dio deve stare in mezzo al suo popolo, deve accompagnare il suo popolo. Ecco allora l'ordine di Dio a Mosè, di costruire una tenda. Mosè costruisce questa tenda secondo il modello che Dio ha dato - Dio glielo fa vedere in cielo -; la tenda sarà il modello del tempio futuro edificato da Salomone. Dio chiede di costruire questa tenda - un tempio portatile - che si possa montare. In esso ci sono già le parti riservate ad Israele, ai

Isabella
Nespoli

sacerdoti e il tabernacolo, tenda cubica in cui Dio sarà presente. Il tema della presenza di Dio è assillante in tutta la rivelazione giudaico-cristiana fino ai nostri giorni, anche per noi l'eucarestia è la presenza del Signore - ricordate l'importanza che gli diamo - .

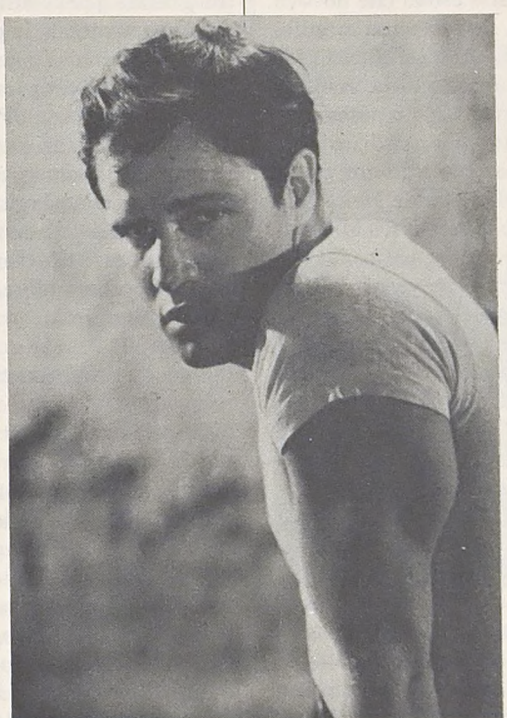
C'è bisogno di sentire Dio presente con noi, l'Emanuele, il Dio in mezzo a noi. Tutto questo avviene sotto l'orizzonte simbolico sacramentale. Quando Mosè ebbe costruita la tenda (Es.40),



don Antonio Balletto e padre Emanuele Bargellini

la nube discese dal Sinai e si appoggiò sulla tenda del convegno e la gloria del Signore coprì il tabernacolo. Dio accompagna il suo popolo. Dio abitava sacramentalmente al Sinai; lì aveva chiamato Mosè e convocato il suo popolo strappandolo dall'Egitto; al Sinai aveva fatto alleanza dando le dieci parole. Ma appena il popolo si muove, Dio va dietro di loro perché Dio deve abitare in mezzo al suo popolo. In questo si vede la gloria di Dio: il *kabod* rappresentato nella nuvola che rende Dio presente in mezzo al suo popolo. Dio non si può vedere - chi vede Dio muore - ma la nube caliginosa e luminosa testimonia la presenza di Dio in mezzo al popolo. Dio accompagna il suo popolo verso la terra promessa. Abbiamo visto queste tappe, ne aggiungiamo un'altra importante. Il verbo che indica la presenza della nube sul monte e il prendere dimora sul tabernacolo, è il verbo *shakan*. Esso crea poco per volta un termine *shekinah* che significa presenza: la dimora di Dio è *shekinah*. *Shekinah* e gloria di Dio diventano sinonimi: dove c'è la gloria di Dio presente nella nube, la nube ha messo dimora in quel luogo. Con l'Esodo e con la costruzione del tabernacolo inizia il culto sacrificale. Quando c'è il sacrificio, c'è lo sgozzamento della vittima sull'altare e ogni volta che c'è il sacrificio (Lev. 9,23), ecco appare la gloria del Signore. Man mano che la storia di salvezza procede, Dio è presente in mezzo al popolo con il tabernacolo, la dimora Dio è presente in mezzo al popolo nell'atto del sacrificio. Abbiate sempre ben chiari questi due elementi; Dio è presente tramite questi due elementi: la tenda e il sacrificio. Ad un certo punto con Salomone si costruisce il tempio in pietra. Esso non è niente altro che il tabernacolo del Sinai. Le sue misure sono semplicemente molto più grandi, non si smonta e si monta più, non è più trasportabile su stanghe. Esso è stabile e deve rimanere come perenne memoria della presenza di Dio nel suo popolo. Salomone costruisce il tempio. Il tempio è costruito su tre spazi concentrici, ma le sue linee sono di un rettangolo: la prima è riservata al popolo di Israele, la seconda ai sacerdoti (il santo), ai sommi sacerdoti la terza (cubica) in cui viene posta l'arca, le tavole della legge, il bastone di Mosè, attraverso cui Dio aveva operato i grandi prodigi all'uscita dall'Egitto e infine, un vaso, contenete la manna, in memoria dell'azione benevola, provvidenziale e materna di Dio verso il popolo che aveva fame. Nella scatola cubica, sormontata da due cherubini, che erano prostrati verso questa arca in adorazione, si diceva che ci fosse il trono di Dio; lì Dio regnava su Israele. In 1Re 8 c'è la consacrazione del tempio: una scena meravigliosa. Si dice che appena i sacerdoti santificarono il tempio e uscirono dal santo dei santi, dove avevano messo l'arca, arrivò la nube e coprì il tempio a tal punto che i sacerdoti non potevano rimanervi per compiere il servizio a causa della caligine di quella nebbia. La gloria di Dio aveva riempito il tempio e la presenza di Dio in mezzo ai suoi era così forte da imporsi. Gerusalemme fu poi distrutta nel 587 e con essa il tempio. Questo evento segna la fine, la grande crisi. Israele era convinto che Gerusalemme fosse città eterna, che il tempio, testimone della presenza di Dio in mezzo al suo popolo, fosse definitivo e invece è distrutto completamente dai babilonesi. Non resta più nulla; la carovana degli esuli parte verso Babilonia.

Ci si chiede dove sia andata la presenza di Dio: Dio ha forse abbandonato il suo popolo? Dal monte degli ulivi, il profeta Ezechiele vede due cose: scorge i babilonesi che stanno distruggendo il tempio, il santo dei santi, e vede la gloria del Signore (Ez. 10) uscire dalla porta del tempio e accompagnare quella colonna di deportati a Babilonia: Dio va in esilio con il suo popolo. Lo stesso Ezechiele alla fine della sua profezia, al capitolo 43, intravede il ritorno dei prigionieri da Babilonia e intravede con loro la gloria di Dio che giungeva dalla via orientale. La gloria del Signore entra nel tempio per la porta che guarda ad oriente. Ezechiele conclude la sua profezia dicendo: «la città di Gerusalemme si chiamerà in quel giorno YHWH shammah» (Ez. 48,35) che significa: «il Signore è là». Tutto questo è una ricchezza fondamentale. Purtroppo è uno dei paradigmi poco studiati. La gloria di Dio segue le vicende del suo popolo. All'inizio della sua profezia Ezechiele dice di vedere la gloria del Signore sul firmamento che gli appare in forma di figura di figlio di uomo, circondato in uno splendore simile ad un arcobaleno nelle nubi di un giorno di pioggia: «Tale mi apparve l'aspetto della gloria del Signore; quando lo vidi caddì con la faccia a terra e udii la voce di uno che gridava profezia che resta là» (Ez. 1,28).



Marlon Brando

La gloria del Signore è destinata ad avere un volto umano e un aspetto umano. Questa è tutta la vicenda della gloria di Dio nell'Antico Testamento; essa indica la presenza di Dio. Veniamo al Nuovo Testamento; in esso si rilegge questa vicenda nella fede e si realizza il compimento. Si crea di nuovo una separazione tra noi e Israele. La lettura che ho fatto finora è quella dei rabbini, tutt'al più avrei potuto arricchirla citando dei commenti rabbinici. Il Nuovo Testamento percepisce che la gloria è diventata un uomo, Gesù di Nazaret. I modi per dire questo sono tantissimi; non li esaurisco e non posso fare una lezione sulla doxa neotestamentaria (doxa è il termine con il quale si traduce *kabod*). Mi pongo subito una domanda: Dio ha mostrato il suo peso nella creazione, nella liberazione dell'Egitto, nella tenda portatile del tempio con la sua presenza in mezzo al suo popolo, ma per gli autori neotestamentari il massimo del peso di Dio, la manifestazione estremá in cui Dio si è imposto nella storia, è attraverso Gesù Cristo. Quando Giovanni scrive il prologo del Vangelo ci dice proprio questo. Consideriamo il termine ebraico shakan=prendere dimora; Giovanni ha a disposizione il verbo greco, skenoo=prender dimora; nel prologo dice: «Il Verbo si è fatto carne e ha messo la sua tenda in mezzo a noi» (Gv. 1,4). *Eskenosen*, assonanza completa con *shakan* e «mise la sua tenda in mezzo a noi e noi abbiamo visto la sua gloria» (Gv. 1,4).

La gloria di Dio per noi cristiani, il massimo del peso di Dio che opera la salvezza nella storia, si è rivelato in Gesù di Nazaret, suo figlio. Se si vuol comprendere bene il quarto Vangelo bisogna partire da qui, da questa teologia della gloria che io vi ha appena abbozzato. Quando Gesù pregherà: «Padre glorificami con quella gloria con cui avevo prima della fondazione del mondo» (Gv. 17,5) sta a significare: «mostra il tuo peso su di me nella storia». Quando Gesù dice: «Io ti ho glorificato, Padre» (Gv. 17,4) dice: «Dio ha manifestato il massimo peso nella mia vita, sulla mia persona, nella mia azione». Nel prologo, Giovanni scrive: «Dio nessuno lo ha mai visto, ma il figlio che è rivolto verso il seno del padre, Lui ce ne ha fatto l'esegesi, la narrazione» (Gv. 1,18). Potete osservare che

tutto il Nuovo Testamento percepisce questa gloria di Gesù, ma vede significativamente, che Gesù è il nuovo tempio, luogo della gloria di Dio. I sinottici colgono diversamente la gloria di Gesù: la vedono nella trasfigurazione dove Egli è avvolto di gloria; il suo corpo cambia addirittura sembianze; Gesù è glorioso tra Mosè ed Elia; attorno a Lui stanno l'Antico Testamento, la legge e i profeti che testimoniano di Lui; secondo Luca parlano con Lui del suo esodo che doveva accadere in Gerusalemme. La massima manifestazione gloriosa è quindi la trasfigurazione. Cristo risorto non ha la stessa gloria visibile, tanto vero che il Cristo risorto, sarà un pescatore, un pellegrino un uomo scorto sulle rive di un lago. Non è mai ravvisato nella gloria di un corpo pneumatico a sembianze chenotiche. Nella trasfigurazione Gesù è coperto di gloria tra Mosè ed Elia; si trova vicino a Lui, tutto l'Antico Testamento che parla con Lui. In quel momento la voce del Padre dice: «shema', ascolta Israele, ascolta lui». Per noi è il compimento, la fede dello shama'; «shema' isra'el», il grande grido che ripercorre la giornata dell'ebreo, il grido di Dio. Nella trasfigurazione, il grande grido è: «ascoltatelo, ascoltate lui». E' il Figlio l'oggetto dello shama', dell'ascolto nella gloria con l'Antico Testamento che dialoga con lui e con i testimoni del Nuovo Testamento Pietro, Giacomo, Giovanni che assistono a questa scena. Ci sono altre maniere di parlare di questa gloria: pensare ad esempio a Giovanni; per lui la gloria di Dio si vede massimamente nella passione di Gesù, quando Gesù è sfigurato, flagellato; quando Gesù è verme, è schiavo, è cosa manipolata fra giudei e pagani. Gesù non è protagonista di niente, ma in quel momento ecco che si vede la gloria. Per Giovanni la gloria di Dio ha raggiunto il massimo, quando Dio ha avuto il massimo del peso nella storia degli uomini, nella gloria della passione. Tutto questo itinerario ci fa dire che Dio con noi, è Gesù. Il termine che Matteo Gli dà nel Vangelo dell'infanzia è l'Emanuele, Dio con noi. Il luogo della presenza di Dio è Gesù; il tempio in cui Dio risiede è Gesù, il nuovo tempio. Alla sua morte infatti quella tenda che chiudeva il santo dei santi, la scatola cubica, si stracciò per l'azione di Dio, dall'alto in basso. Dio non è più presente nel tempio; è ormai nel corpo di Gesù, morto e risorto. E' essenziale capire la presenza di Dio in mezzo a noi e in tutto l'Antico Testamento e allo stesso tempo vedere, il compimento massimo in Cristo.

Si dice: «donna è venuta l'ora che né in Gerusalemme, nel tempio, né su questo monte del Garizim. Il Padre lo si adora in spirito e verità» (Gv.4,21-24). Nello spirito di Gesù Cristo è dunque il nuovo tempio, è Lui la gloria di Dio. Non dimentichiamo infine la missione che Cristo da nei discorsi apocalittici del Vangelo e anche in altri contesti: «vedrete il Figlio dell'uomo venire con grande gloria sulle nubi» (Mt. 26,64). Siamo di nuovo in attesa, la pienezza della gloria di Dio la attendiamo. Proprio qui ci avviciniamo di nuovo all'attesa di Israele, l'attesa di Colui che viene nella gloria. Per noi cristiani il Nuovo Testamento grida che tutti lo vedranno, anche quelli che lo hanno trafitto, Lui viene sulle nubi, ma è pur vero che la gloria di Cristo non l'abbiamo vista, la conosciamo come peso del Padre su di lui, negli uomini, nella Chiesa. Anche noi la attendiamo e attendiamo il suo ritorno nella gloria alla fine dei tempi.

Quale conclusione?

Vorrei solo, che attraverso questo itinerario, aveste percepito che il legame con Israele è inscindibile, che, effettivamente, senza Israele, non siamo nulla e la nostra fede è una gnosi e un mito. E' proprio come rami innestati sul ceppo di Israele che noi abbiamo la linfa e la salvezza. Essa viene dai Giudei, come dice il Vangelo di Giovanni. Proprio sull'elemento Cristo, c'è l'irriducibile distanza. Chi davvero è cristiano, chi ama veramente Gesù Cristo, sa percepire nel mistero di Cristo la presenza di Israele. Ancora oggi Israele è contro di noi e noi non dobbiamo essere una presenza contro di loro: siamo due testimoni del Dio unico e vivente; tutti e due nell'incompiutezza; tutti e due in attesa del giorno in cui si rivelerà pienamente Dio attraverso il Messia e insieme formeremo un solo popolo per tutta l'umanità e con tutta l'umanità, perché la nostra speranza è che attraverso Israele e la Chiesa tutti gli uomini entrino nel Regno. La pienezza la aspettiamo insieme; sia Israele, che la Chiesa sono costituiti a favore dell'umanità e nel Regno: il Regno non è per Israele né per la Chiesa; il Regno è per tutta l'umanità compresi Israele e la Chiesa.

Dalla ricerca del Sinai al tempo della Shoah: la corda tesa dell'ebraismo nello spazio della storia

Vorrei dedicare queste parole molto modeste ad una persona che ha dato un contributo notevolissimo all'amicizia tra ebrei e cristiani, soprattutto per la comprensione che i cristiani hanno dell'ebraismo e degli ebrei attuali cioè Renzo Fabris, che è scomparso pochi giorni fa.

Innanzitutto situerò l'ambito dei riferimenti per capire a quale tipo di ebraismo ci riferiamo. Poi situerò la parola Torah entro questo ambito, per capire come si debba intendere il *dono della Torah*. L'ambito di riferimento del discorso è costituito da un giudaismo che possiamo qualificare in più modi, ma la prima chiarificazione da fare è proprio sul termine *giudaismo*. Non ho usato il termine giudaismo come sinonimo di ebraismo ma come una *forma particolare* di ebraismo. *Ebraismo* potrebbe coprire tutte le cose, dalle forme dell'AT a quelle contemporanee; il termine *giudaismo* deve essere riservato ad un particolare tipo di ebraismo e non è facile mettersi d'accordo perchè potrebbero esserci vari modi di classificarlo. Per esempio, se qualcuno di voi ha la Bibbia di Gerusalemme e legge il libro del profeta Neemia ai capp.8-10 - quando c'è la lettura pubblica della Torah dopo il ritorno del primo gruppo degli esuli da Babilonia - ad un certo punto la titolazione della Bibbia di Gerusalemme, dice: *la nascita del gudaismo*. Pur essendo opinabile, essa ha una sua ragion d'essere nel momento in cui, rispetto alla tradizione, la *rivelazione* giudaica s'intenda *chiusa* con Esdra e la proclamazione della Parola diventa un elemento costitutivo. Allora si può parlare di giudaismo nella tradizione biblica e si parla anche di tardo giudaismo. In ogni caso l'ambito a cui ci si riferirà è il *giudaismo rabbinico*, cioè un giudaismo che può essere definito in virtù della figura più rappresentativa che è quella del *maestro*, del rabbino; in linguaggio consueto si potrebbe dire del *saggio*, là dove la saggezza non è la sapienza ma un sapere orientato alla prassi. Il *rabbi* è un saggio, che custidisce ed interpreta la Parola. Ma allora cominciamo a indicare un arco temporale. Il giudaismo rabbinico si è completato, si è cosituito come un sistema religioso in epoca successiva alla nascita di Gesù, cioè nell'era volgare; nei secoli il giudaismo in formazione è qualcosa che va dal I al VI-VII secolo d.C. Questo dato è estremamente importante per ragioni storiche, culturali, anche di messa a fuoco della prospettiva cristiana sul giudaismo. Ad esempio, metterebbe già in dubbio l'opportunità di usare in modo inflazionato l'espressione *fratelli maggiori*. Come se il giudaismo fosse in qualche modo *la religione dell'Antico Testamento*. La religione dell'AT non esiste più da nessuna parte. Potremmo dire in modo abbastanza duro che essa ha due grandi eredi: da un lato la reinterpretazione e

l'attualizzazione cristiana e dall'altra quella giudaico-rabbinica. Dunque è un Israele che continua a vivere e continua a pensare alla Parola, *dopo* la nascita di Gesù e indipendentemente da un riferimento diretto a Lui. E'il giudaismo rabbinico, che però può essere chiamato anche in altri modi, l'ambito del nostro riferimento: *rabbinico* dalla figura più importante del personaggio che ne diventa il centro. Il sistema biblico poteva essere costituito dal *profeta* e dal *sacerdote*, due figure che non esistono più. Esiste il discendente sacedotale ma non ha più le stesse funzioni, non essendoci più il *tempio* o il re. Queste cose non hanno peso decisivo nel giudaismo-rabbinico e in luogo di questa triade c'è la figura dei rabbini. Però può essere chiamato anche giudaismo *talmudico*, dal documento più importante, più riassuntivo di tutto quest'arco che è appunto il *Talmud*. Ci sono due Talmud, uno *palestinese* e uno *babilonese*. Il Talmud per eccellenza è quello

Piero Stefani

Insegnante ed esperto di Ebraismo

babilonese che è il più ampio ed efficace nella storia giudaica e si chiude intorno al VI secolo dopo Cristo. Un'altra definizione è quella di *giudaismo normativo* - in virtù della posizione egemone assunta rispetto ad altre forme di ebraismo - destinato a guidare le comunità concrete ebraiche nell'ampio arco di tempo che va quantomeno dall'epoca della formazione all'epoca dell'emancipazione (sec.XVII- XIX).

La Torah

Tutti i titoli fin qui usati, rabbinico, talmudico, normativo, sono esterni, coniati dallo studioso: non è che i gruppi ebrei si autodefinissero in questo modo. Se invece noi dovessimo stare più attenti al modo in cui si autodefinivano, pur usando un'espressione che non è direttamente usata ma è molto più vicina al senso del momento specifico di costruzione del sistema, noi dovremmo chiamarlo *giudaismo della doppia Tor*ah. Rispetto a un'altra definizione usata («delle due Tôrôt») la dizione «doppia Torah» indica un'unità, seppure articolata. Ma bisogna intendersi intorno al significato di questa parola. Se noi avessimo chiesto ad un contemporaneo di Gesù o a Lui stesso cos'è la Torah, la prima risposta sarebbe stata: il rotolo del Pentateuco. La Torah è infatti costituita innanzitutto dai cinque libri di Mosè, quindi è Torah scritta, parte costituiva e fondativa della rivelazione di Dio a Mosè. Anche nel Nuovo Testamento si trova questa espressione non attraverso l'ebraico *torah* ma il greco *nomos,* cioè legge. La Torah è allora il nucleo fondativo della Bibbia ebraica che si chiama *Tanak*, sigla che nasce dalle tre parti costitutive della Bibbia ebraica: *torah* (legge, istruzione), *nebîm* (profeti) e *ketubîm* (scritti). Gli *scritti* sono i libri sapienziali e i *profeti* sono appunto i libri profetici insieme ad altri libri storici. Ciò che è indispensabile dire è che la Bibbia ebraica è *tripartita* ma con un elemento posto in maniera fondativa, cioè la Torah: il *peso specifico* della Torah/Pentateuco è molto maggiore degli altri scritti. Un esempio, valido tuttora: se uno entra in una Sinagoga, vede che nell'armadio sinagogale è contenuto un rotolo manoscritto della Torah e *solo* della Torah/Pentateuco. Un paio di secoli dopo la situazione era già profondamente diversa. Per spiegarla usiamo un raccontino tratto dal Talmud di Babilonia, il trattato *Berakôt,* chiuso nel VI secolo ma che conserva personaggi e figure di tempi molto precedenti. Siamo nel II secolo dopo Cristo. E' un passo censurato nella traduzione italiana; in italiano infatti c'è un solo trattato a disposizione che è quello delle benedizioni *(berakôt appunto)*, pubblicato nei grandi classici dell'Utet e pressochè integrale salvo alcuni passi. Quello che riassumo è uno dei passi esclusi perchè troppo ardito ed è interessante proprio per questo.

C'era un maestro che si chiamava Rab e come ogni maestro poteva insegnare solo dopo che si fosse sposato, perchè sposarsi è adempiere ad un obbligo, (qualcuno ha detto: come mai Gesù allora veniva chiamato *rabbi* se non era sposato? In realtà all'epoca di Gesù questo non era stato ancora codificato e Rab voleva dire Signore). Allora uno che insegnava doveva avere dei discepoli ed una moglie e se Dio glielo concedeva anche dei figli; e, naturalmente, doveva comportarsi con sua moglie come ci si comporta tra marito e moglie, cioè avere anche la reciproca intimità. Dunque, questo maestro va a letto con sua moglie. Un suo discepolo si nasconde sotto il letto e osserva il maestro che «scherza» con sua moglie (si tratta chiaramente di un eufemismo), poi salta fuori e dice: «Si direbbe che Rab non abbia mai gustato questo piatto». Evidentemente si comportava, nonostante i molti anni di matrimonio, in maniera così appassionata che sembrava ancora un'esperienza iniziale. Il maestro gli dice: «Vergognati, cosa vieni ad osservare!?». E il discepolo risponde: «Era questione di Torah, dovevo apprendere».

Avrei potuto dire la stessa cosa di un altro maestro che viene seguito da un suo discepolo fin dentro la latrina per le stesse ragioni. Il termine torah viene utilizzato a proposito del comportamento di un maestro in una situazione di vita; la cosa non deve sorprendere, perchè la Torah scritta si occupa di queste cose, di ogni aspetto della vita, anche il più concreto e quotidiano. Il problema è che certo questi argomenti sono contenuti nella Torah scritta ma non sufficentemente determinati. Chi li stabilisce, chi li rende vivi, chi li testimonia con il suo comportamento? Il maestro. Allora Torah diventa anche una forma di comportamento comprovato dallo stile di vita del maestro perchè se è maestro vuol dire che è stato a sua volta discepolo. Gesù non era un

rabbino, non solo perchè non era sposato ma sopratuttto perchè *Lui solo* rivendicava il titolo di maestro. Aveva sì dei discepoli ma non faceva sì che questi discepoli diventassero a loro volta maestri. «Io solo sono il maestro, voi i discepoli». Non organizzava istituzioni della trasmissione della Parola, mentre tutto il rabbinismo è così. Dunque, il comportamento del maestro testimonia perchè si è posto in un canale della trasmissione della Parola, in cui il testo biblico non è più separabile dalle forme di commento, attualizzazione, intepretazione, concretizzazione che i maestri stessi ne hanno dato. Perciò non c'è più solo la Torah *scritta* ma anche la Torah *orale*. La doppia Torah è quella scritta (il Pentateuco) *e* quella orale, come forma di insegnamento. Ed ora possiamo davvero dire che la Torah è intesa davvero secondo il suo etimo: intendiamo Torah per *legge* ma in ebraico vuol dire *insegnamento*, ha la stessa radice verbale (*yarah*) della parola *moreh* che vuol dire *maestro* ed è una radice che vuol dire indicare la *direzione*, l'additare. La Torah non è legge - anche se è una costituzione normativa - ma insegnamento.

Ingrid Bergman

La Torah orale è un insegnamento che si concretizza nel comportamento del maestro nella sua vita quotidiana. Questa impostazione deriva da un fatto fondamentale: il Sinai è il punto globale, iniziale, assoluto della rivelazione: *tutto* doveva essere contenuto lì. Dico subito una frase su cui poi torneremo che è contenuta in un trattato del Talmud palestinese: «Tutto quello che un discepolo di ingegno dirà davanti al suo maestro era già stato rivelato a Mosè sul Sinai». Di solito si narra questa idea con un'altro episodio, un passo famosissimo. Vi fu un maestro che si chiamava Rabbi Akiba che ebbe una sua scuola, molto nutrita, con tante file. Ad un certo punto entra Mosè in persona nella scuola e si mette all'ultima fila e ascolta quello che Akiva dice e non capisce niente. Ad un certo punto chiese ad Akiba da dove derivassero quelle affermazioni e lui risponde: «E' Torah di Mosè sul Sinai». Allora Mosè disse: «Ho capito». Come vedete, la situazione è analoga a quella di prima. Qualunque cosa un discepolo dica di fronte al suo maestro è stato detto da Mosè sul Sinai. Ma il discepolo deve essere d'ingegno e lo è non quando ripete ma quando è creatore, quando intepreta di nuovo, quando accresce, arricchisce. Però fa questo di fronte al suo maestro, di fronte a colui che garantisce che si è legati a qualcosa che precede. Ecco perchè è possibile ricondurlo al nucleo originale della rivelazione, al Sinai. La Torah, dice un altro passo del Talmud, è come grano da cui bisogna tirar fuori finissima farina o come lino da cui bisogna tirar fuori finissimi tessuti. Tutto è lì dentro, però tutto deve essere sviluppato ed in quel momento ci si collega all'origine. Ecco perchè c'è questo assolutismo del giudaismo rabbinico quando sostiene che non ci sono altre rivelazioni, altri *libri*. All'epoca intertestamentaria, quella di Gesù, tanti scrivevano libri che dicevano essere rivelazioni: i cosiddetti *apocrifi*, il libro dei giubilei... Tutti questi autori facevano *pseudoepigrafi*, cioè scrivevano libri che attribuivano agli antichi dicendo che lì c'era la Parola di Dio. La *setta di Qumran* e tanti altri avevano altri libri sacri oltre alla Torah. Il rabbinismo invece dice che c'è *solo* la Torah, un punto di partenza esclusivo, ma anche che da questa Torah rampollano fuori infinite cose in quanto vi sono già

contenute. Parafrasando la parabola evangelica, la spiga che nasce dal buon terreno è omogenea con il seme. Non è qualitativamente diversa, è lo sviluppo del seme. Tutto il rabbinismo si pensa come sviluppo di quanto era sul Sinai. Il punto di vista del rabbinismo è che c'è un punto di partenza assoluto, originario, unico, *una tantum*, perchè sia *sempre*, perchè il canone sia sempre aperto all'attualizzazione, poichè non c'è poi una così grande differneza tra la Parola di Dio e la parola dell'uomo, se l'uomo intepretando la Parola di Dio è capace di far sì che la rivelazione sia un «ora», se è possibile vedere Torah anche nel comportamento del proprio maestro.

Tempo e narrazione: l'oggi ebraico

Una delle espressioni su cui vorrei richiamare l'attenzione è *hayyôm*, «l'oggi» ebraico. Nel Deuteronomio si dice: «I decreti che oggi vi dò...» e continua su questa linea. Spesso si presenta questa specie di formula ripetitiva. Dal punto di vista letterario il Deuteronomio si presenta come una serie di discorsi che Mosè fa al popolo alle soglie dell'ingresso in Canaan, cioè dopo l'uscita dall'Egitto. E' Torah predicata. Non narra l'evento del Sinai in diretta ma lo racconta attraverso la narrazione che ne fa Mosè. C'è già una distanza. E c'è la volontà di superare quella distanza attraverso la narrazione: «oggi». I decreti che oggi ti dò, perchè è sempre un oggi nel momento in cui li ripropongo, li attualizzo. Questi sono i temi che affrontiamo adesso riferendoli però più direttamente alla tradizione rabbinica.

Abbiamo parlato in precedenza di Torah scritta e Torah orale: il genere rabbinico si sviluppa infatti con commenti alla Torah scritta, cioè alla Bibbia, che assumono l'aspetto letterario del *midrash*, che è appunto un commento alla Scrittura; oppure assumono aspetti di commenti alla codificazione della Torah orale la *mishnah*, che è una codificazione della Torah orale chiusa intorno al Duecento, a sua volta commentata. I commenti alla mishnah danno luogo al Talmud. Il midrash è un commento che ha come punto di riferimento diretto la Scrittura ma il contenuto del midrash in quanto contenuto umano è Torah orale. Allora, c'è un passo dell'Esodo che ci sarà d'aiuto: Es.19, 1. Putroppo la traduzione CEI non è felice: «Al terzo mese dall'uscita degli Israeliti dall'Egitto, proprio *quel giorno* essi arrivarono al deserto del Sinai». Bisognerebbe invece tradurre: «Al terzo mese dell'uscita dei figli d'Israele dal paese di Egitto, proprio in *questo giorno* essi arrivarono al deserto del Sinai". La prima traduzione dà un senso temporale apparentemente coerente; ma nella tradizione giudaica un grande elemento di commento è proprio quel paradosso del «questo giorno». E allora ci si chiede: perchè «questo» e non «quel» ? E si risponde (in vari midrash e nel trattato *berakôt*), in un midrash antico: «La Torah è come se fosse stata data oggi». Allora perchè si dice «questo» giorno e non «quel»? Nessuna particolarità della Scrittura può essere casuale per il rabbinismo. «Questo» vuol dire che la Torah è come se fosse stata data oggi. Ma è «come se», bisogna cioè farla diventare «oggi». Non è data oggi, come se ce la trovassimo già davanti ricca, dispiegata ed efficace. Siamo noi che dobbiamo renderla ricca, efficace e dispiegata. Dobbiamo renderla «come se» fosse stata data oggi, dobbiamo trovare le vie per renderla effettiva e presente. Questo vuol dire che la Scrittura e anche il rabbinismo sanno che c'è distanza, passaggio, che c'è un «quel» . Un esempio di questa consapevolezza l'abbiamo in Es.13. Siamo all'uscita dall'Egitto e ci sono delle prescrizioni. Una di queste prescrizioni è la seguente, ripetuta quattro volte con variazioni: «In *quel* giorno (*hayyôm hahû'*) tu narrerai a tuo figlio: è a causa di quanto il Signore fece a me quando sono uscito dall'Egitto» (Es. 13,8). La Scrittura ordina all'ebreo di narrare al suo figlio dell'uscita dall'Egitto. Ordina la narrazione sapendo che c'è «quel» giorno: è il dipanarsi indeterminato del tempo. Ci sarà sempre un «quel» giorno. In quel giorno tu devi narrare. Perchè? Perchè *quel* giorno diventi *questo* giorno. Si può per esempio citare un passo famosissimo dell'*haggadah* di Pasqua. Il termine *haggadah* deriva da una radice verbale (*nagad)* che significa appunto raccontare. *Haggadah* vuol dire *narrazione* ed è un genere - non un corpus - letterario. Infatti possiamo avere passi aggadici anche nel Talmud. Però con *haggadah* per antonomasia si intende quella di Pasqua cioè la liturgia domestica della cena pasquale. L'haggadah di Pasqua è quella del *seder* (la cena) pasquale ed è molto importante e sintomatica. A un certo punto in questo testo si dice: in ogni generazione ciascuno deve considerare se stesso come se fosse personal-

mente uscito dall'Egitto, come è detto in Es. 13,8: «Tu in quel giorno narrerai a tuo figlio e dirai a lui: noi facciamo queste cose per ciò che il Signore fece a me quando uscii dall'Egitto». Questo è un momento di grande importanza su cui dobbiamo soffermarci. Innanzitutto c'è il lasso della temporalità che si dipana di generazione in generazione.

L'oggi della narrazione

La storia biblica giudaica si chiama *tôledôt* che vuol dire *generazioni*. E' l'asse della generazione che si sviluppa. Come si deve trasmettere la vita così bisogna trasmettere la Parola; come la vita diventa «ora» così la Parola deve diventare «ora». E' il padre che deve narrare al figlio: «narrerai a tuo figlio». Maestro-discepolo, padre-figlio: l'asse è sempre lo scarto generazionale. E narrando a tuo figlio, tu diventi partecipe dell'evento. Quando si può dire «il Signore ha liberato me» dall'Egitto? Posso dirlo solo quando lo sto narrando a qualcuno che viene dopo di me, solo quando l'ho narrato a mio figlio. E posso dirlo soltanto perchè io a mia volta sono stato figlio e mi è stato raccontato. E' la catena analoga a quella fra maestro e discepolo. La narrazione diventa presente: se io non la trasmetto non partecipo; se la trasmetto partecipo all'evento; nel momento in cui la consegno avanti io sono radicato all'indietro. Ma se non la trasmetto in avanti non sono neanche radicato all'indietro. Da sottolineare poi le famose domande dei figli ai padri. Ci sono quattro tipi di figli. Il saggio, l'ingenuo, colui che non sa fare le domande e il malvagio. Il figlio malvagio dice più o meno: ma cosa sono questi riti che fate voi? Il figlio è malvagio non tanto perchè fa qualcosa di male ma quanto perchè si dissocia, getta un «voi» e allora l'haggadah dice: «Digrignagli contro i denti e digli: se anche tu fossi stato in Egitto, non saresti stato liberato», perchè dice un «voi» di contrapposizione, di lontananza, come se il «quel» fosse una cosa vecchia, non un «questo». Invece, di generazione in generazione ognuno deve sentirsi personalmente uscito dall'Egitto. Ma può essere uscito dall'Egitto soltanto nel momento in cui trasmette la storia biblica, la narrazione biblica. Allora risulta chiaro che la narrazione è una forma di questa attualizzazione della Torah data oggi. Narrandola la si fa oggi nel momento in cui viene trasmessa.

La catena della trasmissione

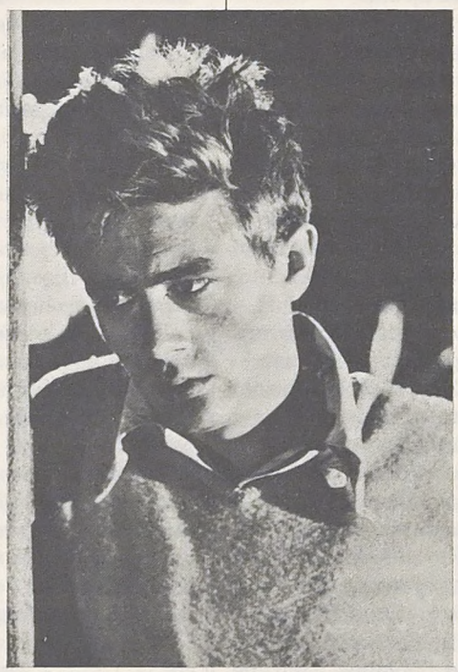
Non si trasmette solo la storia biblica, l'evento della liberazione del Signore. Si trasmettono anche altre cose, che pur con radici bibliche hanno un loro sviluppo. Dobbiamo allora di nuovo tornare all'asse che è quello della trasmissione non soltanto tra padre e figlio ma anche maestro-discepolo, una catena che non può avere un punto di inizio diverso dal Sinai.

Consideriamo un documento che risale nella sua codificaziuone attuale intorno al 250 d.C., che si chiama *pesher 'abôt* (letteralmente: «capitoli dei padri») ed è attualmente inserito nella mishnah. Il *pesher 'abôt*, è un testo molto famoso, l'unico testo aggadico della mishnah, l'ultimo testo che si aggrega alla mishnah. E comincia così: «Mosè ricevette la Torah dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli anziani, gli anziani ai profeti e i profeti la trasmisero agli uomini della grande assemblea». E questi dicevano tre cose: «Siate cauti nei vostri giudizi, allevate molti discepoli, fate una siepe attorno alla Torah». Da qui in poi mi limiterò a commentare queste parole.

Il punto di partenza non è Mosè ma il Sinai. Mosè ricevette la Torah *dal* Sinai. Questa è una struttura tipicamente giudaica, tanto presente anche nel NT, che tende a sottacere il più possibile il nome di Dio. Come quando si dice «il regno dei cieli» invece del regno di Dio. Non è evidentemente il Sinai che dà la Torah ma il Sinai è il luogo in cui la Torah è scesa dal cielo. «E la trasmise a Giosuè». E' la catena della trasmissione, elemento costitutivo di vari sistemi religiosi. Due volte Paolo si riferisce ad essa, in 1Cor 11,23: «Io infatti ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso». Certo la struttura qui è diversa perchè Paolo cita direttamente il Signore (Kyrios), il Risorto, poichè siamo all'epoca in cui si struttura l'Eucarestia; e 1Cor 15,3: «Vi ho trasmesso dunque anzitutto quello che anch'io ho ricevuto, che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture». Lì Paolo non si pone come punto di partenza, primo anello dopo il Signore, ma come ulteriore anello della catena di trasmissione del kerigma cristiano. Il punto di partenza dell'annuncio paolino è o il Signore o qualcuno che attesta il Signore; il punto di partenza della catena giudaica è il Sinai. Siamo però sempre di

fronte a catene di trasmissione, di *tradizione* nel senso letterale del termine, che in ebraico ha la stessa radice di *kabalah*, che vuol dire appunto *trasmissione*. «E la trasmise», genealogicamente, a Giosuè, agli anziani, cioè ai Giudici, ai profeti, alla grande assemblea. Nella tradizione rabbinica, guardata più da vicino, si vedrebbe che gli ultimi profeti, cioè Aggeo e Zaccaria, sarebbero stati anche i membri della grande assemblea, cioè l'anello di passaggio.

Però i profeti parlavano nel mome di Dio, la grande assemblea è una istituzione storicamente non sostenibile, una specie di Sinedrio, ma rabbinicamrnte situata all'epoca di Esdra, in cui si ha l'attività dei saggi, non dei profeti. La profezia fu tolta ai profeti e data ai saggi o ai maestri. E questi non ne furono più privati: questa è la grande assemblea. Sappiamo di essere nell'epoca dei saggi per le tre cose che dicono e che ho già citato: «Siate cauti nel giudizio; allevate molti discepoli e fate una siepe intorno alla Torah». Esse non hanno una pertinenza diretta con la Torah di Mosè, non sono contenuti biblici, ma servono a chi ha una funzione di sorveglianza, di ammaestramento, di valutazione: che è una situazione in qualche modo scolastica («siate cauti nel giudizio»). E' un'espressione che può avere anche carattere penale, ma è senz'altro una componenente per tutti quelli che hanno una funzione di ammaestramento, controllo, insegnamento, valutazione, che devono essere, appunto, cauti nel giudizio. «Allevate molti discepoli»: ossia: fate sì che la Parola possa avere degli eredi che a loro volta la trasmettono. Che questa trasmissione della catena non cessi. Continuate cioè ad alimentarla. E questo è possibile nella forma del discepolo di una scuola rabbinica, che a sua volta diventi maestro, (diversamente dal discepolo di Gesù): il discepolo d'ingegno diventa maestro. Vince il maestro nella nobile sfida dell'interpretazione e diventa a sua volta maestro. E infine, «fate una siepe intorno alla Torah». Questa è un'espressione che merita molta attenzione ed è molto significativa. Cosa vuol dire «fate una siepe?» Facciamo un esempio concreto, volutamente lontano dalla nostra sensibilità, dal nostro modo di vedere, dal nostro modo di concepire il rapporto con Dio. Ora, nel Pentateuco, cioè nella Torah scritta, si dice per tre volte che non bisogna cuocere il capretto nel latte della madre. (Deuteronomio ed Esodo). Perchè? Lo storico critico ci dice che il bollire il capretto nel latte della madre è un uso cananeo ed è quindi importante che il popolo non si contamini con usi cananei e si distingua da essi. Però questo tipo di risposta, perfettamente legittima, anzi necessaria e doverosa, non risponde niente a colui che ritiene che la Torah è dal cielo e che non ha più cananei a fianco, per cui non sa più cosa significa applicare questo precetto. Quando mai questa proibizione ci tocca da vicino? Credo che nessuno di noi abbia la tentazione di cuocere un capretto nel latte della madre! Parve così strano a un traduttore dell'Einaudi che tradusse «non cuocere un bambino nel latte della madre..!» I rabbini da questo precetto ricavano questa conseguenza: per mangiare cibo ritualmente puro *(kasher)*, non bisogna mai contaminare carne e latticini. Cosa vuol significare questo ampliamento? Vuol dire fare una *siepe* al precetto. Molti neo-testamentaristi dicono: per evitare di cadere in quel peccato si fa una siepe intorno in modo da essere certi di non violare così nemmeno il precetto. Il che è paradossale: figuriamoci se i rabbini al solo scopo di evitare di infrangere un singolo precetto fanno una siepe così ampia da toccare molti altri aspetti del quotidiano! Non è la paura della violazione a costruire la siepe; tutt'al-



James Dean

tro. Se, come è convinzione profonda del rabbinismo -e stiamo entrando non più nell'area della narrazione ma nell'area della prassi *(halakah)*- che il precetto in quanto Parola di Dio sia *santificante*, in quanto la messa in pratica della volontà di Dio è volta alla santificazione, allora bisogna che i precetti entrino in contatto con noi il più possibile, siano «oggi». Come facciamo a far diventare «oggi» il precetto del capretto nel latte della madre? Estendendolo ad ogni contaminazione tra carne e latticini. Questa sì è una cosa che mi occupa ogni giorno, quando mi siedo a mensa e ha delle conseguenze pratiche. Anche nella mia vita quotidiana rendo «oggi» la Torah. Dunque l'halakah, la prescrizione pratica, vuol dire questo: qual'è il modo per rendere «oggi» la parola di Dio? Viverla, perchè l'azione è «oggi» e non può essere altro che oggi e non è situabile altrove. Oggi la parola deve essere spezzata, attualizzata, resa praticabile. Che questa prassi sia rituale fa parte del sistema; non dobbiamo pensare che per il rabbinismo, il comportamento morale abbia un ruolo decisivo e il comportamento rituale abbia un ruolo solo marginale: il componente rituale se è Parola di Dio ha un significato pieno, tale da poter far sì che ogni aspetto della vita possa essere parola di Torah. Allora la siepe vuol dire questo: è compito del maestro allevare i discepoli e far sì che i discepoli rendano la parola di Torah «oggi» nella narrazione e nell'esecuzione, anzi, prima nell'esecuzione che ne è l'elemento fondamentale. Porterò un altro esempio. La tradizione rabbinica ha sempre commentato un'espressione biblica anch'essa abbastanza paradossale che si trova ancora una volta in Esodo (24,7ss.). Siamo nel momento della stipulazione dell'alleanza. Dice così il testo: «Mosè andò a riferire al popolo tutte le parole del Signore e tutte le norme. Tutto il popolo rispose insieme e disse: tutti i comandi che ha dato il Signore noi li eseguiremo. Mosè scrisse tutte le parole del Signore e poi si alzò di buon mattino e costruì un altare ai piedi del monte con le dodici steli per le dodici tribù d'Israele. Incaricò i giovani tra i figli d'Israele di offrire olocausti e sacrificare giovenchi come sacrifici di comunione per il Signore. Mosè prese la metà del sangue e la mise in tanti catini (per il popolo) e ne versò l'altra metà sull'altare (per Dio). Quindi prese il libro...» Non ci interessa tanto l'elemento sacrificale, perchè il tempio non c'è più. I rabbini non hanno più sacrifici! Come si fa allora a rendere attuali i precetti sacrificali? Si continuano a raccontare ma non si possono più eseguire senza tempio. Concentriamo allora l'attenzione sull'espressione «prese il libro: quello l'abbiamo sempre; il libro è la patria mobile dell'ebreo e quel libro nessuno potrà mai sottrarlo. «Prese il libro dell'alleanza, lo lesse alla presenza del popolo e dissero: quanto il Signore ha ordinato noi lo faremo e lo eseguiremo". Così traduce la CEI. Letteralmente: «Quanto il Signore ha detto noi *lo faremo e lo ascolteremo* (dal verbo *shama'*).» E tutti i commenti rabbinici dicono: per ascoltare nell'oggi bisogna fare. Prima si fa, poi si ascolta. Facendo si ascolta. Sembra strano per noi dire «non contaminare carne e latticini»; ma chi esegue il precetto e lo fa con intenzione ascolta la Parola di Dio, proprio mentre la fa. Non prima, ma *mentre* la fa.

Altre vie per interpretare la Torah

Non bisogna pensare che la narrazione e la messa in pratica siano le sole, anche se importanti, vie di interpretazione della Parola. Ve n'è innanzitutto un'altra che è la proclamazione liturgica: tutti i modi in cui l'assemblea è descritta, anche lessicalmente, ricordano il Sinai: il popolo, l'assemblea e molti particolari ivi comprese le balaustre di legno che hanno tutta una loro tradizione e invitano a vedere il nucleo del culto sinagogale. Nell'ambito di quest'ultimo, dal momento in cui dall'armadio si estrae il rotolo della Parola, si pronunciano benedizioni che attestano la presenza di Dio attraverso la sua Parola. Ma la presenza di Dio non è solo nel rotolo, che pure è circondato da una serie di norme protettive, di siepi, avvolto in veli, incoronato (e la corona è il simbolo della regalità divina). Il rotolo non può essere toccato, tant'è che lo si regge dai due bastoni laterali e questo perché il punto di contatto tra l'uomo e la divinità è il luogo dell'impurità. Nella tradizione ebraica un testo canonico è un testo che rende impure le mani; e si capisce che il puro non è il buono e l'impuro il cattivo; è il luogo di contatto con la fonte dell'impurità e quindi con la fonte dell'origine o dell'estremo della vita. Quello che riguarda l'origine e la fine della vita -dal sangue mestruale fino al momento della morte- è il luogo massimo dell'impurità,

luogo massimo del limite dell'umano e dell'incontro con il divino; quindi il rotolo rende impure le mani nel senso che c'è la presenza divina e i bastoni servono anche a srotolarlo senza toccarlo. La lettura stessa viene seguita con un indicatore a forma di manina. Agli estremi dei bastoni ci sono due ornamenti, a forma di melograni. Perché la melagrana ricca di semi è il simbolo dei precetti, del frutto che contiene tanti semi, tante potenzialità. Il frutto è denso ma i precetti devono essere eseguiti dall'uomo. Quindi corona e melograno sono la Parola di Dio e l'opera dell'uomo; le due vie dell'interpretazione sono dunque l'*azione* e la *proclamazione*. C'è anche un'altra via, quella dell' *interpretazione della Scrittura* che non è la narrazione, che può costituire il passaggio attraverso cui la Scrittura si fa *ora* della Parola e della rivelazione. Per spiegare questo concetto è utile un racconto. Si tratta di un episodio contenuto nel Talmud palestinese, situato precedentemente, verso la fine del I sec. d.C., che però si è tramandato successivamente. Si è a Gerusalemme durante una festa di circoncisione, cioè di ingresso nel patto. Il padre del bambino chiama i personaggi più illustri e importanti, i maestri, alla festa. Due di costoro, rabbi Eliezer e rabbi Ieoshua cominciano a leggere la Scrittura e passano dalla Torah ai profeti e dai profeti agli scritti e un fuoco discende dal cielo e li circonda. Il padrone di casa dice loro: «Miei maestri, siete venuti ad appiccare il fuoco nella mia casa?» Gli rispondono: «Dio ce ne guardi, noi stavamo seduti e facevamo una *collana* con le parole della Torah e passavamo dalla Torah ai profeti e dai profeti agli scritti ed ecco che queste parole sono diventate gioiose come lo erano quando furono date per la prima volta sul Sinai e il fuoco si è messo a lambirle.» («La montagna bruciava nel fuoco fino al cuore del cielo», Dt.) Poiché furono date nel fuoco, furono scritte nel fuoco: l'interpretazione illumina la Parola. Anche Cristo in Lc.24, verso la fine, fa due volte la collana, «...passando attraverso gli scritti disse tutto quello che lo riguardava...», un metodo anche rabbinico di collegare i passi della Scrittura. A parte il fatto che qui non saremmo lontani dalla Pentecoste narrata negli Atti, bisogna fare alcune considerazioni più interne, più giudaiche. La collana è fatta di tante parole della Scrittura, però non tutti i coralli o le perle sono di uguale valore. La Torah è molto più importante, i profeti e gli scritti nel giudaismo hanno un ruolo inferiore, anzi solo la Torah è stata data davvero sul Sinai, mentre i profeti e gli scritti sono stati dati sul Sinai sotto la particolare forma della Torah orale. Allora abbiamo una collana di diverso valore nelle sue componenti. Ma non vi è collana se non vi è un filo che la leghi e questo è un filo umano, cioè lo sforzo esegetico-interpretativo dei maestri. Perché il Sinai si riattualizzi non basta la Torah ma occorre che si cerchi aiuto nelle parti apparentemente e certamente più deboli, come parti della rivelazione diverse che servono in vista dell'interpretazione. Occorre poi lo sforzo interpretativo dei maestri, che in questo caso sono due che si aiutano l'un l'altro ad infilare i passi. Dunque il canone sempre aperto del giudaismo consiste in questo: la parola di Dio si incarna nella ricerca interpretativa e nell'esecuzione dell'uomo, nella narrazione, nella proclamazione liturgica umana.

Paola Ricci Sindoni

La *Nostra Aetate*

Vorrei a questo punto mettere in evidenza alcuni aspetti della *Nostra Aetate*, la dichiarazione conciliare sui rapporti con le religioni non cattoliche, il cui capitolo 4 è dedicato al rapporto con la «stirpe di Abramo». Successivamente la Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo istituita da Paolo VI e tuttora attiva ha pubblicato documenti che cercano di aggiornare di attualizzare la N.AE.: uno a metà degli anni '70 e uno a metà degli anni'80, che si chiamano convenzionalmente *Orientamenti* e *Sussidi*. La seguente citazione è tratta dal primo documento - *Orientamenti e suggerimenti per la corretta applicazione della dichiarazione conciliare Nostra Aetate* - :«I cattolici devono prestare attenzione al modo in cui gli ebrei si definiscono alla luce della loro attuale esperienza religiosa». Si tratta di un'affermazione rivoluzionaria rispetto alla tradizione prevalente cristiana la quale ha sempre tentato, anche quando si muoveva sul versante positivo, di vedere l'esperienza ebraica in funzione propria: popolo testimone non tanto della fedeltà di Dio a Israele e della fedeltà di Israele a Dio, ma testimone delle promesse che poi hanno trovato il loro completamento nella Chiesa. Dunque una definizione sempre in qualche modo di rimando, alla luce di un'esperienza religiosa che non è autonoma. Questa affermazione degli Orientamenti è estremamente importante: se noi affermiamo che dobbiamo tener conto dell'autodefinizione ebraica, dell'autocoscienza ebraica, allora perché dobbiamo fermarci all'aspetto religioso?

L'autocoscienza ebraica

L'autocoscienza ebraica è molto complessa e se noi abbiamo illustrato un sistema religioso che è quello del giudaismo rabbinico, talmudico, normativo, o della doppia Torah, lo abbiamo fatto perché questo è il sistema religioso egemone dall'epoca della sua formazione (I-VII sec. d.C.) fino al XIX secolo. Su di esso sono sorte tante varietà con l'elemento comune della doppia Torah. Ma oggi questo sistema è l'unico attraverso cui gli ebrei si autodefiniscono? E se ce ne sono altri che peso hanno?

Tradizionalmente l'autocoscienza ebraica si è pensata sul polo della Torah nell'ampia gamma di significati: non solo Torah scritta, non solo Pentateuco, ma anche Torah orale, anche attualizzazione, anche figura del maestro... Ma questa definizione è troppo limitata perché il sistema religioso ebraico non si è mai pensato soltanto in riferimento alla Torah, ma in riferimento a tre poli: Torah, Popolo e Terra. La situazione diventa subito paradossale perché, pur essendo vero che in tutto l'arco di tempo, dal I al XIX secolo, i punti di riferimento sono questi, non si è mai data un situazione in cui tali poli si dessero come realtà effettuale, nel senso che ci fosse un popolo, che risiedesse in una terra e fosse guidato dalla Torah. Questa situazione ideale non si dà nel reale, semmai in una figura di speranza messianica, di un certo tipo di speranza messianica, non nell'effettività. Anzi, in tutto quello che noi intendiamo per giudaismo questi tre punti sono irrinunciabili anche se non si danno nell'effettività. Da qui il problema dei rapporti tra i tre termini e dell'egemonia di uno dei tre; perché se fossero tutti e tre effettivi e dati si potrebbero pensare come un insieme unitario e armonioso. Invece, nel momento in cui il popolo vive nella diaspora, la terra si dà solo nella speranza messianica o nel ricordo; la Torah si dà non nella sua interezza, poichè ci sono dei precetti che si possono attuare solo nella terra di Israele e la Parola di Dio è legata ad una condizione geografica (il tempio può essere solo a Gerusalemme e se non c'è tempio non si può avere tutta l'economia sacrificale), nasce il problema dell'elemento egemone perché non tutti e tre possono avere lo stesso peso specifico. Possiamo ben capire, anche storicamente, per quel poco che possiamo sapere della storia ebraica, che l'esistenza stessa della diaspora, di gran lunga precedente all'esistenza stessa di Gesù, testimonia che l'elemento *terra* non è l'elemento decisivo. Non che sia un aspetto marginale; ma la contesa sull'elemento decisivo è evidentemente legata al popolo e alla Torah. Da un lato il popolo di Israele si costituisce come tale perché accetta la Torah, tant'è vero che il popolo di Israele nasce nell'autocoscienza ebraica con l'uscita di Israele dall'Egitto perché lì viene dato al popolo il primo precetto. In base all'altro punto di vista si sostiene invece che il popolo ha una dimensione che sussiste anche se non accetta la Torah nella sua totalità. In termini più comprensibili la domanda è: l'ebraismo è solo una religione? E come si fa a pensare a una religione con un

rapporto così particolare con un popolo e con una terra?

Nell'autocoscienza religiosa giudaica è fortissima l'idea che il popolo si sia costituito come tale nel momento in cui ha accettato il primo precetto che si trova nella Bibbia come rivolto al popolo in Es.12. Nel commento a Genesi 1,1 il maggiore commentatore della Bibbia della Francia del sec. XI (Rashi) a proposito dell'espressione «in principio» sottolinea come secondo rabbi Itaca la Torah avrebbe dovuto cominciare con il primo precetto: «Questo sarà per voi il primo dei mesi»; sono le prescrizioni legate all'esodo, all'agnello e alla cena. Israele riceve il suo primo precetto nella consapevolezza di saper contare i tempi. La risposta di Rashi, alla domanda di come mai il racconto della Torah cominci con la creazione, è legata alla considerazione che la Parola si fa viva nel popolo che la accoglie, ma questo popolo ha come alto referente la terra di Israele. E allora perché il Signore ha rivelato innanzitutto la creazione del mondo? Non per fare metafisica o cosmologia, ma per fare i prodromi della storia della salvezza di Israele, della redenzione di Israele, per dire: «Il Signore é padrone del mondo e quindi può dare la terra a chi vuole perché sta scritto 'Ha mostrato al suo popolo la potenza delle sue opere al fine di poter dare loro l'eredità delle genti' (Salmo 111). Infatti se i popoli del mondo dicessero a Israele: 'Voi siete predoni perché avete preso con la forza la terra appartenente alle sette nazioni, avete spogliato la terra', Israele potrebbe replicare che tutta la terra appartiene al Santo, benedetto Egli sia, che é Lui che l'ha creata e l'ha data a chi parve giusto ai suoi occhi, che con un atto della sua volontà Egli l'ha tolta loro e l'ha data agli Israeliti". Questo commento è sintomatico sia dell'autocoscienza di essere un popolo, sia della necessità di legarsi a una terra e di giustificare questo fatto: perché mai il Dio di tutti dona una cosa particolare a qualcuno? Più che l'apologia ci interessa il *bisogno* di apologia, concepito da chi non possedeva più la terra da secoli, da chi stava nell'esilio: la promessa di Dio era diventata del tutto vana nel periodo in cui si colloca il commento del Rashi. Eppure dimostra come ogni autodefinizione, proprio perché è una definizione di sé di fronte all'altro, è un luogo di potenziale violenza. Ecco perché la frase che si appella all'autocoscienza è forte, perché si appella a elementi esplosivi che sono anche possibili sorgenti di diversità e quindi di conflittualità. Tuttavia è chiaro che non solo da una parte. Tutti coloro che si sono opposti a Israele hanno colpito questa triformità. Hanno legato questa triformità a una diversità squalificante. Se posso semplificare, si potrebbe dire che il tradizionale giudaismo cristiano ha privilegiato il termine Torah: l'ebreo è colui che pervicacemente continua a osservare la Torah senza rendersi conto che può esserci qualcos'altro, che viene dopo, che la spiega e ne dà la chiave interpretativa. L'ebreo è colui che rimanendo ancorato all'A.T. non ha riconosciuto Cristo, se lo facessè cesserebbe di essere ebreo. L'antigiudaismo cristiano era di discriminazione religiosa. L'antisemitismo ottocentesco che comincia a elaborare una sedicente razza ebraica colpisce il polo del popolo. L'antisionismo contemporaneo colpisce il polo della terra.

Humphrey Bogart

Riassumendo, nella definizione ebraica ci sono tre poli fondamentali che possono subire insidie e dall'interno e dall'esterno. Nel giudaismo tradizionale assume un ruolo più importante la Torah in quanto si dice che l'accettazione dalla Torah è ciò che costituisce il popolo come tale. In realtà la

normativa rabbinica è più complessa ma c'è comunque questo peso specifico dalla Torah. D'altra parte essa in quanto rivolta al popolo è qualcosa di collettivo: non si dà mai un ebreo isolato. A partire dal secolo scorso le cose si complicano e vedremo come si può pensare a un popolo che si definisce tale non negando la Torah ma dicendo che la Torah non è quello che lo costituisce come popolo, ma é una componente del popolo. La domanda è se si ci può essere popolo non certo senza riferimento alla Torah, perché non c'è ebreo che non faccia riferimento alla Torah in qualche modo e in qualche forma, quanto senza che essa sia elemento *costitutivo* del popolo stesso. Per esempio, se si assume il termine Torah per definire il modo con le comunità ebraiche sono vissute, cioè come dato culturale e storico, noi facciamo riferimento alla Torah, ma non quale elemento costitutivo.

Quale ebraismo?

Uno scrittore israeliano contemporaneo, Jehoshua, ne «L'elogio della normalità» dice quanto segue: «Poniamoci ancora la vecchia domanda: quello che è successo sul monte Sinai lo sappiamo bene. Ora, che cosa si è verificato laggiù tra religione ebraica e popolo ebraico? Una fusione o una saldatura?» Fusione vuol dire che si dà luogo a un tutto non più separabile, unitario, inscindibile; saldatura comporta un'unità che poi possiamo spezzare. Spezzando restano certo le cicatrici, c'è il segno della rottura. Però le due parti sussistono come tali. La domanda è: non c'è popolo senza la Torah (fusione) oppure anche se per lungo tempo questo è stato vero adesso il popolo si dà altre autocoscienze in cui c'è questa traccia storica culturale ma non unitaria (saldatura)? Jehoshua sostiene che è avvenuta una saldatura, perciò ne consegue che è legittimo parlare di un ebraismo laico. Ma in linea di principio, se l'ebraismo è laico cioè se l'ebraismo è l'appartenenza culturale ad un popolo, che ruolo si ha tra questo ebraismo e la religione come elemento di opzione eventuale e personale? L'A. dice così: «Ogni posizione autenticamente laica che sostiene la legittimità della posizione di un ebreo laico, deve riconoscere la possibilità di un ebreo-cristiano o di un ebreo-musulmano; non è concepibile che si esiga il diritto per un ebreo di essere marxista, spiritualista o persino seguace di dottrine orientali e non gli si permetta di essere cristiano. Anch'io riconosco, con tutto il mio attaccamento e la mia fedeltà al principio dell'ebreo laico, con la mia forte convinzione che sul monte Sinai c'è stata solo una saldatura e non una fusione tra religioni e nazioni, di non riuscire ancora a concepire un ebreo che rinneghi la sua religione per farsi cristiano o musulmano e rimanga ebreo figlio del popolo ebraico.»

In sintesi, se noi diciamo che ci può essere un ebraismo laico, che questo è l'appartenenza a un popolo e alla sua tradizione culturale non si dovrebbe dire anche che ci può essere un ebreo ateo? Si potrebbe avere un ebreo cristiano, ma ciò costituisce motivo di una forte resistenza psicologica da parte della maggioranza ebraica. Sarebbe molto interessante approfondire il tema dell'identificazione ebraica tra Israele e diaspora. Nello Stato di Israele vi è infatti una perenne discussione su chi è ebreo perché lo Stato di Israele nasce come stato ebraico ed ha a che fare con la definizione di ebreo. L'oscillazione è tra due poli, uno soggettivistico e uno oggettivistico. In base al primo l'ebreo è chi ha l'autocoscienza di esserlo, chi si dichiara tale in buona fede; si è elaborata in alternativa a questa una definizione legale su cui furono consultati anche rabbini e sapienti della diaspora e il Parlamento Israeliano ha stabilito la legge che è ebreo colui che nasce da madre ebrea, che non si sia convertito ad altra religione o colui che si converte all'ebraismo secondo le norme dell'halakah, la normativa rabbinica. Evidentemente questa definizione è oggettivamente contraddittoria, perché da un lato fa appello ad una discendenza matrilineare, e dall'altro lato si introduce un fattore di diversa natura, un'autodefinizione religiosa. Il cristiano fa positivamente un passo per introdursi in un altro contesto mentre un ateo non fa nessun passo per introdursi in un altro contesto. Nel caso dell'ebreo cristiano, nel momento in cui voglia rivendicare a sé la pienezza della sua ebraicità, egli non deve fare nessun positivo passo per uscire dal contesto ebraico. Ma è ebreo anche colui che si converte all'ebraismo. Ci si può costituire ebrei, il che rende chiaro che sia dal punto di vista della constatazione, sia dal punto di vista del principio qualunque tentativo di definizione razziale dell'ebraismo è fuorviante oltre che terribile. Siamo in una situazione oggettivamente complessa e complicata, in cui l'affer-

mazione della N.A. diventa un serio interrogativo.

Nell'intervista fatta da Camon a Primo Levi e ripubblicata da Garzanti nel 1991, Camon chiede a Levi se è credente e Levi risponde di non esserlo mai stato, di voler esserlo ma di non riuscirci; e aggiunge che il suo ebraismo è un puro fatto culturale, affermando che se non ci fossero state le leggi razziali e i lagher, probabilmente egli non sarebbe più ebreo salvo per il cognome: «Invece, questa doppia esperienza mi ha stampato come si stampa su una lamiera, ormai ebreo lo sono, la stella di Davide me l'hanno cucita e non solo sul vestito.» Camon:«Cioè Auschwitz è la prova della non esistenza di Dio?» Levi:«C'è Auschwitz, quindi non può esserci Dio. Non trovo una soluzione al dilemma; la cerco ma non la trovo». Le discussioni teoriche su chi è ebreo possono essere varie ma in realtà è il peso degli avvenimenti degli ultimi due secoli ad aver costituito le matrici dell'autodefinizione ebraica dall'esterno ma anche dall'interno. Le vicende sono tante, dall'emancipazione ebraica in poi: l'apertura dei ghetti, con cui è stata data agli ebrei la pienezza dei diritti in quanto individui ma è stata loro negata ogni appartenenza diversa da quella religiosa in quanto collettività (l'ebreo è un cittadino di religione mosaica); l'assimilazione dell'ebreo che vuole diventare come gli altri; forme di antisemitismo; il sionismo legato alla presenza di Stato nazione; il nazismo; lo Stato di Israele. Queste e tante altre vicende hanno costituito di fatto una situazione diversa e diversificata e non più definibile in base al giudaismo e alla doppia Torah.

L'identità ebraica interroga la Chiesa

Concludendo questo punto, l'interrogativo è: che importanza hanno queste forme di ebraismo per noi comunità di credenti, per noi Chiesa? L risposta non è semplice e non può limitarsi a ragioni umanitarie e di giustizia. Nel momento in cui il popolo ebraico è l'interlocutore interno della Chiesa a quale popolo dobbiamo fare riferimento? oppure la Chiesa cattolica si deve occupare soltanto di quelle componenti di credenti ebrei che attendono l'età messianica? La domanda è cruciale ma le risposte sono tutte aperte. Tornando all'intervista sopra riportata, prima di affermare che Auschwitz è la prova della non esistenza di Dio Levi afferma: «Devo dire che l'esperienza di Auschwitz è stata tale per me da spezzare qualsiasi resto di educazione religiosa che pure ha avuto». Questa testimonianza ebraica che rapporto può avere con la autodefinizione della Chiesa? Anche con essa dobbiamo confrontarci e porci in atteggiamento di ascolto o di risposta. Se noi ci dobbiamo porre in un atteggiamento innanzitutto di ascolto non possiamo fare selezioni. Questo non vuol dire assumere una posizione di approvazione globale di ciò che Israele fa, anche intendendolo come Stato di Israele. Ascolto vuol dire che la testimonianza che ci viene da Israele ha sempre una forza che ci interpella e a cui si può rispondere ma senza porre i nostri segni sopra di essa. Rimane comunque una questione del tutto aperta: non è un caso che in tutti i documenti che abbiamo preso in considerazione si fa tanta fatica da parte della Chiesa a parlare di fenomeni come emancipazione, assimilazione, antisionismo fino alla realtà attuale, fino alla shoà e allo Stato di Israele. Si fa fatica a parlarne perchè non si sa come parlarne, nel senso che non si sa bene come rientrino nel discorso *religioso*. La difficoltà su questo terreno è un po' la difficoltà che trovo ancora fortemente radicata, per la Chiesa, nel fare i conti in proprio e in qualche modo nel suo specchio, con la secolarizzazione. Ha detto qualcosa di molto importante con il Concilio; ma forse la cosa più importante è nella Gaudium et Spes, enunciata nel sottotitolo e poi difficilmente ereditata: «La Chiesa nel mondo contemporaneo»; e allora se noi rimanessimo in questo atteggiamento, nel mondo contemporaneo, rispetto al popolo ebraico, dovremmo tenere conto di tutti questi ventagli, sapendo d'altra parte che non tutto ciò che è nel mondo contemporaneo sia buono. Ma tutto ciò che è contemporaneo *c'è*.

La riscoperta ebraica di Gesù

E' opportuno ora operare un' analisi concettuale sulla riscoperta ebraica di Gesù e sull'ebraicità di Gesù, perchè ci sono condizioni precise che hanno permesso il verificarsi dell'una e dell'altra cosa e queste condizioni sono parzialmente e anche largamente identiche, con altre varianti specifiche. Occorre innanzitutto indagare sulle condizioni che hanno permesso la riscoperta dell'ebraicità di Gesù da parte del mondo cristiano, testimoniata dalla massima notissima di

Wellhausen sul fatto che Gesù era un ebreo e non un cristiano e come queste condizioni si sono ripercosse anche dentro il nmondo ebraico. Ma sono tutte condizioni che ci portano molto prossimi all'epoca contemporanea: possiamo dire che si tratta di fenomeni contemporanei. L'arco di tempo è praticamnte lo stesso di quello che si è preso in considerazione a proposito degli eventi decisivi per l'identità ebraica avvenuti negli ultimi due secoli. La riflessione sull'ebraicità di Gesù, la stessa riscoperta ebraica di Gesù è questo stesso arco di tempo, anzi ulteriormente accorciato. Quindi possiamo farlo iniziare dallo scadere del secolo scorso. E questa è un'indicazione culturalmente importante.

Partirò da un'altra frase-slogan, su cui bisogna stare attenti perchè può diventare facilmente *solo* uno slogan. Si trova nei «Sussidi per una corretta presentazione degli ebrei e dell'ebraismo nella catechesi della Chiesa cattolica», usciti nell'85, di cui ci siamo già occupati, che sono il secondo documento della commissione vaticana per i rapporti religiosi con l'ebraismo. All'inizio del punto 3 si dice: «Gesù è ebreo e lo è per sempre». Questa frase per la sua pregnanza è diventata appunto uno slogan. La prima attenzione in proposito è rivolta ai *tempi verbali*, per vedere se questa frase è volta a una riscoperta ebraica di Gesù o solo all'affermazione cristiana dell'ebraicità di Gesù. La frase si coniuga con un presente («è ebreo») e questo presente viene rafforzato da una prospettiva futura («per sempre»). Se noi per esempio leggessimo un passo da un libro di uno studioso ebreo contemporaneo molto libero, Han Ben Chorin, «Fratello Gesù» (che è pubblicato in italiano da Morcelliana), vi troveremmo la tesi secondo cui sotto la veste greca dei Vangeli si nasconde una tradizione originaria ebraica, in quanto «Gesù e i suoi dicepoli erano ebrei, perfettamente ebrei». Metto così semplicemente a confronto queste due frasi, per indicare come da una parte c'è una grande volontà di mettere un *presente*, dall'altro naturalmente scorre un verbo al *passato*. In qualche modo, l'unico «è» ebraico rispetto a Gesù è quel «é» che si può dire nei confronti del *popolo*. Non nei confronti di un personaggio che in quanto tale assume un carattere di permanenza. Tant'è vero che i Sussidi o qualunque altro documento diranno: Pietro, Paolo, Giovanni e i primi discepoli *erano* ebrei. Sarebbe molto difficile pensare una frase come «Simon Pietro è ebreo e lo è per sempre». Sarebbe una frase che vale per tutti e per nessuno. Allora questa accentuazione, questo dire «è per sempre», è un fatto che importa molto ai cristiani ma, come è facile capire, molto meno agli ebrei. Cosa c'è dietro questo problema? C'è quanto stavo già enunciando prima: che l'unico «è» ebraico rispetto a Gesù è quello che si dice in quanto è ricondotto all'interno dell' «é» del popolo. E' ebreo in quanto era membro del popoo ebraico ed il popolo ebraico «è», *c'è*: è parte del nostro popolo. Si può citare anche la voce di un altro importante studioso ebreo su Gesù dei nostri giorni, David Fluesser, che insegna Nuovo Testamento all' università ebraica di Gerusalemme. In un articolo apparso su Concilium nel '74 egli afferma: «Poichè l'ebreo non conosce l'atto volitivo dell'anima che è specificamente cristiano, egli pur con la migliore volontà non può reagire che ebraicamente verso Gesù così come verso Mosè. Pertanto l'unica forma possibile d'accettazione è rispondere alla domanda se Gesù sia stato un buon ebreo. Chiunque legga senza prevenzione i vangeli sinottici, deve rispondere affermativamente». Quindi, leggendo le testimonianze dei Vangeli sinottici e corredandole con le ramificazioni dell' ambiente ebraico di Gesù che, secondo gli autori ebrei, sono forti, si arriva alla conclusione che Gesù è stato un buon ebreo, che in quanto tale non si è mai separato dal popolo, è stato fedele al Dio del popolo; è stato una voce, in qualche modo, *per* il popolo. Ma il punto di riferimento che consente la riscoperta di Gesù all'interno dell'ebraismo, è il fatto che sia riconducibile all'interno del popolo: con una brutale esemplificazione, si può dire che il popolo ebraico, in qualche modo, *prevale* su Gesù. E' l'ambiente vitale, in senso forte, nel quale Gesù si pone.

Un'interpretazione del «figliol prodigo»

Sempre Shalom Ben Chorin ha volutamante rovesciato l'interpretazione cristiana della parabola del figliol prodigo, così come veniva fatta nella storia della esegesi. Secondo questa interpretazione, il fratello maggiore è l'ebreo, il fratello minore che vaga e ritorna è il Gentile che ha abitato nella casa del padre e in qualche modo tende quasi a sostituire nel cuore del padre il fratello minore. Ma Ben Chorin - consciamente e non perchè sia convinto che questo è il senso

originario della parabola - dà un'altra interpretazione: la figura del figliol prodigo è quella di Gesù, che è stato allontanato dal popolo, che è andato via, al punto di massima lontananza (simbologia dei porci) e adesso è ritornato a casa. Ma allora il padre (Dio) e la casa (Israele), contano come luogo di riferimento, quindi sarebbero *radici* di Gesù: le radici di Gesù sono il popolo ebraico. Capite che questa questione pone delle differenze fondamentali d'approccio rispetto al modo con cui il cristiano afferma l'ebraicità di Gesù. Lo stesso ragionamento si potrebbe fare anche con gli aggettivi possesivi. La frase di Ben Chorin a cui mi riferivo recita: «Egli stesso, narratore di questa parabola, divenne, certo contro la sua volontà, il figlio perduto di Israele. Si è trovato per quasi duemila anni lontano dalla propria patria, mentre il fratello maggiore, il popolo ebraico, era rimasto sotto la severa disciplina paterna. Ma poi sarebbe iniziata una sorta di processo di reinserinmento di Gesù nel popolo ebraico. Egli torna alla casa paterna e il fratello maggiore dovrebbe essere lieto poichè questo nostro fratello Gesù era morto per noi ed è tornato in vita, era perduto per noi ed è stato ritrovato». Una riacquisizione, un ri-innesto di Gesù in Israele. Allora, ecco l'aggettivo «nostro»: nostro fratello. Ed è interessante, come esempio, fare un confronto con una frase del Papa alla Sinagoga di Roma: «A nessuno sfugge», dice il Papa, che «la divergenza fondamentale fin dall'origine è l'adesione di noi cristiani alla persona e all'insegnamento di Gesù di Nazareth, figlio del vostro popolo, dal quale sono nati Maria e gli apostoli». L'adesione al figlio di Israele *distingue* da Israele. Una situazione che diventa paradossale e drammatica. Da parte di Israele invce non c'è bisogno di dire *vostro* popolo: Gesù è figlio del *nostro* popolo, non del vostro. Ma quale «tipo» di Gesù può essere figlio del popolo ebraico?

Marylin Monroe

Gesù «figlio» del popolo ebraico?

Il problema è quale tipo di Gesù sia pensabile dentro il popolo ebraico, come voce alta di Israele, ma su cui prevale appunto Israele. Questa è la chiave per comprendere correttamente cosa vuol dire la riscoperta ebraica di Gesù. Non è una cristianizzazione dell'ebraismo. Per semplificare, cito un altro grande autore ebreo contemporaneo, Martin Buber. In un discorso in memoria del teologo protestante Ragaz, egli dice: «Credo con ferma fede che la comunità ebraica nella sua linea di rinnovamento dell'ebraismo, riconoscerà Gesù, e non soltanto come una grande figura della sua storia religiosa, ma anche nel contesto organico di uno sviluppo che si estende per millenni e il cui scopo finale è la redenzione di Israele e del mondo. Ma credo anche, con altrettanta ferma fede, che non riconosceremo mai Gesù come Messia venuto perchè ciò contraddirrebbe il significato più profondo della nostra attesa messianica. Non vi sono nodi sulla corda tesa della nostra attesa messianica. Questa è attaccata alla roccia del Sinai e ancorata a un chiodo ancora invisibile nelle fondamenta del mondo. In piedi, attaccati e incatenati, votati alla gogna dell'umanità, mostriamo con il corpo insanguinato del nostro popolo, l'aspetto non redento del mondo. Per noi non esiste il problema di Gesù ma soltanto quello di Dio». E' innegabile che c'è una certa tensione tra la prima e la seconda parte della frase. Perchè nella prima parte si dice, secondo una linea che non è solo di Buber, che in fondo Gesù o il cristianesimo (e le due cose in realtà non coincidono perchè non si potrà certo dire, da parte ebraica, che il cristianesimo è parte del nostro popolo o fenomeno riconducibile ad esso, anche se molti si chiedono se essendo

derivazione di esso non occorra pur dire qualcosa anche sul cristianesimo) è riconoscibile all'interno dello sviluppo dell'ebraismo e questo riconoscimento ha qualcosa a che fare con lo sviluppo della storia, nel senso del cammino della redenzione. Questa tappa è assai significativa. Però non ci può essere un riconoscimento di Gesù come Messia venuto perchè questo contraddirebbe l'attesa messianica ebraica. Perchè? Perchè l'attesa messianica ebraica parte dall'acutissima consapevolezza della irredenzione del mondo. Le sofferenze del popolo ebraico mostrano il lato inredento del mondo: per gli ebrei non si può dire che il Messia è venuto ma non è venuta l'età messianica, perchè il Messia giudaico è colui che inaugura l'età messianica. Ciò che importa è il regno non il re; il re è tale perchè porta il regno. Allora il dimostrare che l'età messianica non è giunta, tstimoniare la non redenzione del mondo cioè attenderne la redenzione, implica per forza il non riconoscimento della messianicità di Gesù. Da parte cristiana si dice tante volte che quelo che ci lega a Israele è l'attesa: attesa da parte cristiana di un Messia che è venuto ma che deve tornare e attesa da parte ebraica di un Messia che viene. L'attesa in realtà non è così semplicemente riconducibile a un elemento di uniformità, perchè come si è subito visto, essa è anche un elemento di *difformità*: è vero infatti che il Nuovo Testamento non parla mai di ritorno, ma non usa neanche il termine venuta, usa altre categorie, soprattutto *Figlio dell'uomo* e *Signore*. Ma è certo che si attende perchè il Messia è venuto. Per gli ebrei invece si attende perchè *non è* venuto. Quindi l'elemento di attesa messianica non può essere inteso come elemento di unità. Se vogliamo, possiamo parlare di un' unità che poi si rifrange nella diversità e nella distinzione, senza scorciatoie. Allora la posizione di Buber e anche di un'ampa area di studiosi ebrei contemporanei su Gesù è questa: Gesù fu un ebreo, un ebreo integrale, uomo ebraicamente completo ma non il compimento dell'ebraismo: c'è il punto di partenza del Sinai e la linea va avanti fino all'età messianica, ma non c'è nessun centro. Gesù fu un uomo di fede in senso biblico, cioè ebbe la *'emûnah,* la fedeltà, ebbe un forte senso della Torah; ma non deve essere preso come oggetto di fede. Secondo una massima di parte ebraica, di Shalom Ben Chorin, «la fede di Gesù ci unisce, la fede in Gesù ci divide». Allora è molto intressante prendere questa frase, aldilà delle intenzioni originarie, in questo senso: che è all'interno di quello che è comune che nasce la diversità, che la fede di Gesù nel Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe è l'elemento accomunante ma anche il nodo da cui nasce la diversità. Infatti, è chiaro per tutti i credenti in Gesù che non siano marcioniti, che la fede *in* Gesù sia non solo compatibile ma necessariamente innestata nella fede *di* Gesù. Non così può essere da parte ebraica: si riconosce la fede *di* Gesù ma *non* la fede *in* Gesù. Da parte ebraica, anche se parlare in questi termini non sarebbe corretto, Gesù fu un uomo messianico, nel senso che ha contribuito all'affermazione dei germogli del Messia ma non deve essere riconosciuto come Messia. Questi, in modo approssimativo, sono i termini della positività della riscoperta ebraica di Gesù, che non va confusa con la riscoperta ebraica del ruolo storico del cristianesimo.

La riscoperta ebraica di Gesù: quali conseguenze?

A questo punto, bisogna chiedersi cosa ha consentito la riscoperta ebraica di Gesù. E poi bisognerebbe porsi un'altra domanda, a cui accenno soltanto, su cosa questa positività della riscoperta ebraica di Gesù può testimoniare al cristiano. Ma questa seconda domanda impica un'analisi della prima.

La risposta a questa può essere molto semplice. Uso anche qui un passo letterario, tratto da un romanzo di Wiesel, «Testamento di un poeta ebreo assassinato», che recita: «Un ricordo: era la sera di Natale; rimandato a casa prima della preghiera di *minhah,* cioè della sera, ne chiedo ragione a mia madre. Lei mi spiega: stasera e fino a domani mattina ci è proibito studiare i testi sacri. Perchè? Lei lo ignora. Prendendo il coraggio a due mani mi rivolgo a mio padre che sa tutto. Queta notte, mi risponde, segna per noi il passaggio della maledizione. Meglio non mostrarle i nostri tesori segreti. In seguito appresi che in questa notte dappertutto in terra cristiana i nemici degli ebrei ci inseguivano nelle strade per punirci in nome del loro Signore ed era quindi più prudente non andare a scuola, non recarsi nella casa di studio e di preghiera. La prudenza esigeva che gli ebrei restasero nelle loro case». Che cosa è avvenuto? Che se il cristianesimo ha presentato

Gesù con un volto di ostilità, come suo Signore da contrapporre, come forma di colpevolizzazione degli ebrei, anche senza arrivare al progrom, allora è evidente che non poteva esserci una riscoperta positiva di Gesù. Anzi, ci sono state delle tradizioni, le famose *tôledôt Jeshû*a, "storie di Gesù" (edite in italiano da Newton Compton), che sono storie infamanti ebraiche su Gesù. Ma ci sono state per le ragioni che il rabbino Di Segni indica nella prefazione a questa edizione: "Spesso è avvenuto una più o meno conscia identificazione del cristianesimo vissuto come minaccia dell'ebraismo con la persona del suo fondatore, Gesù. Su questi sono state riversate tutte le tensioni". Se il cristianesimo ha presentato se stesso e Gesù con un volto stravolto e colpevolizzante per gli ebrei, evidentemente il mondo ebraico chiuso nel ghetto non poteva riscoprire Gesù positivamente. E allora capiamo subito che cosa ha indotto a un cambio: non è stato altro che un "mollare la presa" da parte cristiana intorno all'assedio sul popolo ebraico. Questo vuol dire che siamo nell'epoca dell'emancipazione, in *epoca moderna*. Il che è un'ulteriore prova che il cristianesimo non può menar vanto della riscoperta ebraica di Gesù! E' la cultura moderna, la cultura illuministica che hanno indotto questo fenomeno. I ghetti sono stati aperti in virtù della cultura illuministica, che come sappiamo è stata combattuta largamente dalla tradizione cristiana e certamente da quella cattolica. Nello Stato Pontificio i ghetti sono stati presenti fino a che esso è esistito. L'ultimo ghetto del mondo è stato quello di Roma, aperto nel 1870. Possiamo dire allora che l'emancipazione ebraica è frutto di una cultura che posssiamo definire "laico-illuministica" e questo ha consentito una emancipazione culturale che ha portato a vedere il cristianesimo non necessariamente come antitesi. C'è anche l'apporto di un illuminismo ebraico, così come esiste un influsso all'interno degli studi biblici. La critica biblica in ambito cristiano non è nata con l'illuminismo, e risale anzi al seicento. Però l'illuminismo ha contribuito in modo decisivo al suo sviluppo e l'ottocento ha confermato i modelli di critica biblica, cioè la possibilità di presentare Gesù in modo non dogmatico anche in ambito cristiano: il riferimento primo è alla telogia liberale. Questi sono stati elementi fondamentali che hanno consentito all'ebreo di dire: se io parlo in modo non dogmatico di Gesù trovo una rispondenza perchè anche nel mondo di fuori c'è chi lo fa. E d'altra parte posso fare questo perchè non sono sotto la pressione e il controllo del cristianesimo che mi impedirebbe ogni espressione difforme su Gesù e nello stesso tempo sono nella possibilità di guardare più liberamente a questa figura e quindi posso riscoprirne profondamente l'ebraicità, non soltanto l'antitecità. Con grande chiarezza, a mio modo di vedere, queste cose sono dette in una breve voce della piccola enciclopedia dell'ebraismo di Maier e Scheffeld, edita da Marietti. La voce in questione è curata da Maier e dice: «L'illuminismo e i moderni studi critici cristiani sulla Bibbia diedero un nuovo slancio alla concezione ebraica su Gesù. Nel giudaismo riformato - quello che è legato anche all'assimilazione, al mantenimento di distinzioni puramente religiose rispetto al contesto sociale in cui ci si trova - il progressivo rifiuto della cristologia tradizionale diffuso negli ambienti liberal-protestanti rese possibile il riconoscimento di Gesù come maestro e come profeta, la cui critica al fariseismo poteva essere utilizzata anche nei

Lana Turner

confronti dell'ortodossia ebraica (formalismi, ecc.) all'interno stesso dell'ebraismo». Anche l'immagine che di Gesù offrono Buber o Ben Chorin corrisponde a questa tendenza. Per il resto, si è diffuso in ambito ebraico un approccio ampiamente obiettivo nella trattazione riguardante Gesù, mentre anche tra i cristiani ci si interroga sempre più intensamente sul significato teologico dell'appartenenza di Gesù al popolo ebraico. Qui si presenta il problema della cosiddetta *dissimmetria*. E' da parte cristiana che ci si interroga sul significato teologico dell'appartenenza di Gesù al popolo ebraico, («Gesù è ebreo e lo è per sempre»), non da parte ebraica. Da parte ebraica l'interrogativo teologico è relativo all'esistenza del fenomeno cristianesimo-Chiesa cristiana, non al fenomeno di Gesù ebreo. Perchè è un grande fenomeno di storia che forse ha a che fare con la storia della redenzione. C'è una lunga tradizione ebraica in proposito, nell'ambito della teologia delle religioni. Ma il fatto che Gesù sia ebreo non crea nessun problema teologico da parte ebraica mentre lo crea evidentemente da parte cristiana. Alcuni cristiani però fraintendono questo interesse interno al giudaismo per la figura di Gesù che si concretizza in discorsi e saggi più aperti - interesse reso possibile dal riconoscimento cristiano della non dogmaticità della figura di Cristo per i non credenti - vedendo in questo un interesse positivo, quasi un avvicinamento religioso al cristianesimo. E invece le due cose sono profondamente diverse. Ora, è vero però che non possiamo dire che la riscoperta ebraica di Gesù non interroghi anche il movimento ebraico. Non che Gesù in quanto buon ebreo crei problemi. Ciò che fa problema è la domanda sul perchè gli ebrei nella massima parte non hanno accettato il messaggio di Gesù, che equivale a chiedersi come nasce il cristianesimo. Come mai quella figura di buon ebreo, il Gesù storico, è stata poi resa il Cristo della fede, secondo un'espressione ormai non più tanto di moda? Perchè da qualcosa di omogeneo nasce qualcosa che è anche difforme? E nasce del tutto arbitrariamente? E' una domanda che si faceva il primo grande studioso ebreo di Gesù del nostro secolo, Klausner, che dice: "Se c'è fumo c'è fuoco". Se appellandosi a Gesù, sia pure attraverso l'esperienza fonfùdamentale della resurrezione, si è potuto dar luogo a un'esperienza di fede radicalmente diversa da quella ebraica, qualche ragione ci deve essere. Se quindi è vero quello che ho detto prima, che Gesù è considerato un buon ebreo osservante della torah e quindi parte del suo popolo, è anche vero che la vera sfida da parte ebraica è richiesta non dal sistema interno quanto dal problema storico del cristianesimo. Infatti gli ebrei ortodossi non si occupano di Gesù, non fa parte del loro riferimento al sistema religioso. Però, chi è non solo più aperto ma anche più coinvolto col problema della storia, vede sempre più che la vera sfida successiva a quella dell'ebraicità di Gesù sarà quella di capire in che senso nasce il cristianesimo, in che senso è un fenomeno fatto da ebrei, annunciato e costituito da ebrei; in fondo, *in che senso Paolo è ebreo*. E' una tendenza abbastanza marcionita affermare che Gesù è ebreo ma Paolo è il fondatore del cristianesimo. Evidentemente que-

Marlene Dietrich

sta situazione non può essere sostenuta se non come *slogan* dal punto di vista storico. Ma dal punto di vista di Israele anche in questo senso teologico qui ci sono dei problemi. Non si può non prendere in considerazione questo grande fenomeno di derivazione ebraica che è il cristianesimo. Che senso ha per la missione di Israele agli altri popoli che accanto agli ebrei ci sia la Chiesa? Questa è una domanda antica, che ha trovato risposte quando il conflitto era più basso, per esempio nella Spagna medievale. Ci sono due grandi pagine sempre citate di Maimonide in cui si afferma che anche il cristianesimo e l'islam hanno una funzione provvidenziale nell' avvento dell'età messianica. Però sono indicazioni troppo generali: l'origine dell'annuncio del kerigma cristiano come *secondo le Scritture* dal punto di vista teologico ma culturalemente ebraico, è un problema. Perchè si parla si *adempimento* delle Scrittture, sullo stesso riferimento della Torah e dei profeti.

Allora, posso sfiorare la seconda domanda riguardante il significato della riscoperta ebraica di Gesù per i cristiani.

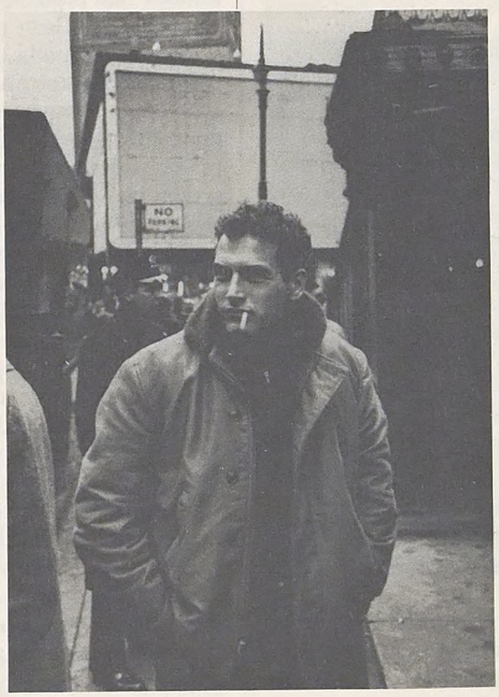
Si possono fare a questo proposito alcune considerazioni molto semplici ma molto impegnative. La prima è la penitente constatazione che non è per merito cristiano che questa riscoperta è avvenuta ed avviene. La seconda conclusione ci riguarda ancora più da vicino: la riscoperta dell'ebraicità di Gesù invita i cristiani a considerare che la fede di Gesù - credere *come* Gesù non solo *in* Gesù - è qualcosa che importa alla nostra spiritualità; così come deve importare ad essa l'amore che Gesù ha verso il suo popolo. E molto giustamente Fluesser, nella chiusa della sua amplissima introduzione al libro di Thoma "Teologia cristiana dell'ebraismo" , edita da Marietti nell'83, dice: "Sarebbe un grande evento cristiano se molti riconoscessero che la fedeltà di Gesù al popolo ebraico, l'ardore con cui ha condiviso le sofferenze ebraiche e la sua speranza ebraica possono far parte per il cristiano dell'*imitatio Christi*".

Gesù e la Torah

Come fanno gli studiosi ebrei contemporanei a dire che Gesù era un buon ebreo, che era osservante la Torah quando è secolare tradizione interpretativa e in parte anche esegetica cristiana dire che i Vangeli attestano che Gesù si è contrapposto o addirittura ha violato la Torah? Come vedete, anche questo interrogativo si pone nell'ambito culturale a cui abbiamo fatto riferimento, si pone cioè dentro l'ambito culturale di un terreno in cui l'esegesi storica ha acquistato la sua specificità. E da questo nasce una prima, decisiva acquisizione: che non tutti i Vangeli o parti di essi sono immediatamente risalenti a materiale pronunciato da Gesù, che non tutti sono *ipsissima verba Iesu*. L'altro presupposto fondamentale è che il quarto Vangelo, quello di Giovanni, sia un Vangelo a sè e che quindi esso non si prenda in considerazione per ritrovare i tratti non dico del Gesù *storico*, ma del Gesù *ebreo*. Da parte ebraica si fa questa scelta, che si può contestare sostenendo che anche in Giovanni ci sono materiali ebraici; di fatto la situazione è questa e si restringe perciò l'attenzione all'ambito dei sinottici.

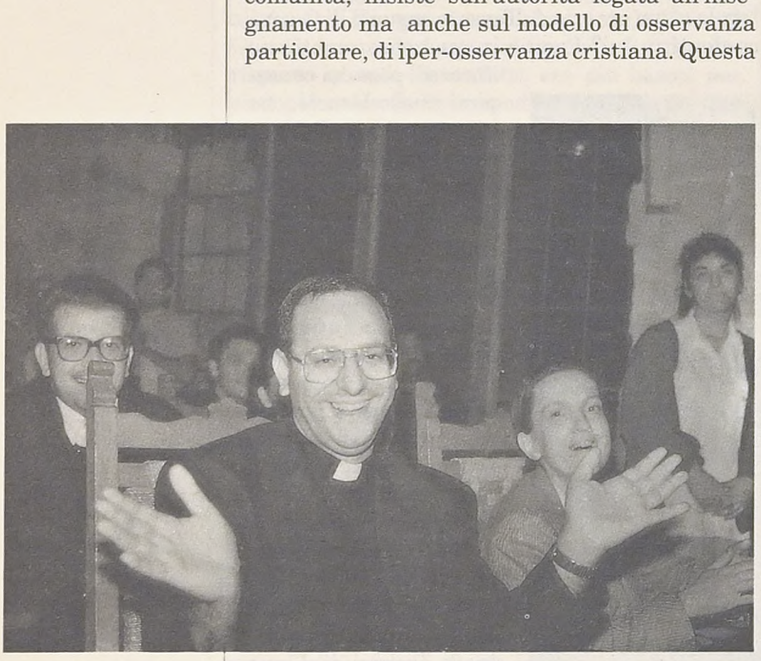
Il primo aspetto da affrontare è la riscoperta ebraica di Gesù rispetto alle *fonti*. Quali sono le fonti? Sono una lettura ebraica dei sinottici, partendo dall'idea che non tutto quanto è nei sinottici è parola stessa di Gesù. Tuttavia bisogna dire che, in linea di massima, l'atteggiamento ebraico è più fiducioso sulla storicità dei vangeli di quanto non sia stata per esempio la critica cristiana in epoca bultmaniana, tanto per dare un'indicazione estrema. Ma in virtù di quale principio i tratti di Gesù possono essere ricostruiti significativamente? E' risaputo che nella critica cristiana o meglio biblica vale il principio della discontinuità, della disomogeneità, della differenza. Un detto che non può essere condotto nè alla comunità primitiva nè all'ambiente giudaico ha ogni probabilità di essere un detto di Gesù: questo è uno dei criteri che si applicano normalmente. Da parte ebraica invece si applica un tutt'altro criterio: perchè c'è maggiore fiducia nella storicità dei Vangeli e nella omogeneità della giudaicità; si respira aria di casa. A volte gli studiosi ebrei respirano troppo facilmente aria di casa per cui prendono per buone molte cose; in compenso, essi si muovono con una libertà assai ampia che è dovuta al fatto di non avere precomprensioni dogmatiche o comunque di non avvertire la necessità di tenerne conto. Con tutto ciò, anche nei sinottici, anche nell'aria di casa, troviamo espressioni che hanno sempre creato difficoltà. Ne esaminerò una serie, forse le più

famose, ossia le cosiddette *antitesi* del discorso della Montagna, che troviamo in Matteo 4,17-5,44: «Vi fu detto... ma io vi dico». E' stato sostenuto più volte che in questo frangente Gesù si arroga un diritto che è superiore a quello della Torah; e se ciò è vero Gesù non può essere un buon ebreo. Ovviamente uno studio su questa complessa pericope matteana richiede un tempo ben più lungo. Mi preme però sottolineare un aspetto che parte dalla realtà del dibattito su questi aspetti. I filo-giudei infatti citano spesso la frase di Gesù al v. 17: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la legge e i profeti. Non sono venuto per abolire ma per dare compimento». Invece gli anti-giudei si appellano allo schema «vi fu detto.. ma io vi dico». Si coglie subito in questo contrasto un'ingiusta estremizzazione, nel momento in cui la sezione di Matteo delle cosiddette antitesi è introdotta proprio dalla prima frase («Non son venuto...»). Si tende a considerare paralleli e contrapposti due discorsi che invece vanno colti nella loro unità. Un'altra questione importante riguarda l'ipotesi che il discorso della Montagna in particolare e le antitesi siano sostitutivi della legge. E' una questione molto antica e risale a una comprensione del Vangelo di Matteo per noi non più attendibile, secondo la quale esso è costruito intorno a cinque discorsi che vengono visti come *nuovo Pentateuco*, con Gesù nuovo Mosè. In realtà, non possiamo accettare che l'elemento costitutivo e nemmeno quello di novità del Vangelo siano i discorsi. Se noi diciamo che il Vangelo di Matteo sono cinque discorsi, la Pasqua diventa un'appendice rispetto a un nucleo che si riduce a un insegnamento. Un insegnamento in virtù di che cosa? E si torna alla questione. Tuttavia, se posso aprire una parentesi, l'idea di Gesù nuovo Mosè che nello stesso tempo è sostitutivo e imitante, così come l'autodefinirsi *nuovo Israele* da parte della Chiesa è lontano dall'essere abbandonato. Tant' è vero che nell'omiletica riferita al discorso della montagna abbondano i termini giuridici e legali. Quante volte abbiamo sentito dire che questa è la *magna charta* del cristiano... Perchè noi dobbiamo pensare a un senso giuridico o legale come proprio dell'essere seguaci di Gesù e credenti in lui? Perchè in quel caso scontiamo ancora il peso del concepirsi nuovo Israele, che è il concepirsi nello stesso tempo come sostituzione ma anche come imitazione, sotterraneamente giudaizzante perchè appunto rivestita di un'autorità corporativa simile a quella di Israele, che non è vera. In ogni caso, la novità evangelica non può essere puntata su un insegnamento, ed è questo il concetto di base che la tradizione cristiana più autentica ha sempre indicato. La frase forse più riassuntiva, efficace e forse più alta è quella di Ireneo di Lione quando dice che Gesù portò ogni novità portando se stesso. La situazione di novità è la persona di Gesù. Il problema che si pone, piuttosto, è se questa novità si traduca in un insegnamneto che sia anch'esso nuovo nel senso di una *contrapposizione*. Noi sappiamo che la *exosia*, l'autorità, è concepita in modo diverso nei sinottici. Se noi guardiamo l'apertura di Marco (cap.1), vediamo che di fronte agli atti e agli insegnamenti di Gesù la folla è stupita per la sua «autorità», poichè «comandava ai demoni ed essi ubbidivano». L'*exousia* di Gesù non è relativa all'insegnamento ma alla presenza, come direbbe Luca, del *dito di Dio*, dell'azione efficace che serve a indicare la prossimità della presenza di Dio e del Regno. Però è vero che il discorso della Montagna in Matteo si chiude con un'annotazione di diversa natura in cui si dice che



Paul Newman

si stupivano di quell'autorità, ma di un'autorità stavolta legata all'insegnamento: "Quando Gesù ebbe finito questi discorsi le folle restavano stupite di questo insegnamento. Infatti insegnava loro come uno che ha autorità e non come i loro scribi". E' chiaro che qui Matteo, con la sua comunità, insiste sull'autorità legata all'insegnamento ma anche sul modello di osservanza particolare, di iper-osservanza cristiana. Questa



don
Mario Russotto

annotazione ci rimanda direttamente al problema delle antitesi, tenendo presente che si discute molto sull'autenticità di tutte le antitesi e su quali eventualmente non lo siano. La prima antitesi dice: «Avete inteso che fu detto algi antichi non uccidere. Chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello sarà sottoposto al giudizio. Chi poi dice al fratello 'stupido', sarà sottoposto al sinedrio e chi gli dice 'pazzo' sarà sottoposto al fuoco della Geenna». Non ogni antitesi ha lo stesso andamento, quindi il mio discorso è volutamente parziale; ho preso la prima per comodità. Ora, la struttura va intesa in alcuni modi molto semplici. Una prima osservazione è questa: viene utilizzato un *passivo divino*, tipico dell'Antico Testamento; non c'è un complemento d'agente espresso per indicare l'azione di dio. «Vi fu detto» da chi? Se non si esprime l'agente, il sottinteso agente è Dio; si fa questo per non indicare il nome di Dio. Il riferimento è chiaramente a un passo della Torah, precisamente a un passo del decalogo. Chi ha detto non uccidere? La legge, cioè Dio. Ecco perchè apro una piccola parentesi: quando nell'ultima antitesi si dice, riferendosi al «vi fu detto», «amerai il prossimo tuo ma odierai il tuo nemico», va rilevato che «odierai il tuo nemico» non è stato mai scritto nella Torah. E' chiaro che fu detto da Dio. Ma allora è mai possibile che quel «ma» sia avversativo, cioè che Gesù rivendichi a sè una autorità superiore a quella di Dio? Evidentemente no. Allora le cosiddette antitesi non sono antitesi ma sono *siepi*, secondo la definizione data in precedenza. Il discorso è: non solo non dovete uccidere ma non dovete neppure insultare e guardare con occhio avverso il fratello. Si tratta di un *rafforzamento* della Torah. Non è molto diverso, come andamento, dalla siepe a cui mi sono già riferito anche se essa è stata applicata anche a concetti rituali. E' l'idea dell'*ampliamento* del precetto, perchè il precetto che ha una forza santificante deve entrare più direttamente in nostro contatto. Anche in questo caso, noi abbiamo raramente o forse mai occasione di essere tentati di uccidere; molto più spesso siamo tentati di adirarci contro chi è vicino. La parola diventa molto più concretamente presente attraverso questo ampliamento. Anche nell'antitesi che può essere più forte, cioè quella che fa riferimento all «occhio per occhio...» c'è un simile andamento, anche se c'è uno spessore maggiore: tenete presente che già «l'occhio per occhio» è una limitazione della vendetta che la legge prevede. L'ampliamento riguarda allora la previsione non soltanto di una proporzione equa tra offesa e vendetta ma addirittura di una rinuncia a quest'ultima. Qui c'è un passaggio molto importante, perchè gli studiosi ebrei colgono quello che anche studiosi cristiani, specialmente quelli della scuola di Schweitzer, hanno inteso come *etica interinale*. E cioè: questo atteggiamneto etico di non opporsi al male è possibile? E' possibile costruire una società in base a questa *siepe*? E siccome dal punto di vista ebraico la Torah ha anche un valore collettivo il problema si pone così come in tutte le società, in cui l'offesa è punita. Quindi è un porsi in continuità con quella voce e in virtù di quella voce attualizzarla e rafforzarla. Certamente, punto molto più interessante è questo "io" con cui Gesù interviene. Non che nel mondo giudaico non ci fosse qualcuno

che ponesse in atto comprtamenti apparentemente in difformità con la Torah. E questo anche riguardo ai dieci comandamenti: i rabbini non accettavano concretamente tutti i dieci comandamenti. In particolare era contestato un passo dell'Esodo che dice: «Chi pronuncia invano il nome del Signore non potrà essere assolto». Che ci fossero colpe inespiabili era contestato dai rabbini perchè, secondo la tradizione rabbinica, la porta della preghiera ora è aperta ora è chiusa ma quella del pentimento è sempre aperta. La stessa idea secondo cui le colpe dei padri possono cadere sui figli anche alla terza e alla quarta generazione era contestata. Anche i rabbini citavano i profeti, Ezechiele per esempio, contro la Torah ("nessuno sarà punito per una colpa altrui"). Non era poi così fuori dal mondo giudaico contrapporre qualcosa alla Torah, specificare in qualche modo, anche antitetico, la stessa parola della Torah. Il problema di fondo è un altro: i rabbini non lo facevano in base a un "io". Per la ragione chiarita in precedenza, la legittimità di tali interpretazioni era data dalla catena della trasmissione.

«Disse rabbì, in nome di rabbì...». L'autorità del maestro è l'autorità che copre anche l'innovazione: qualunque cosa d'ingegno che il discepolo dica al suo maestro è stata detta da Mosè sul Sinai: non c'è un «io». Allora nelle cosiddette antitesi c'è sicuramente un problema di autorità. Questo «io» che pretende di avere una cognizione straordinaria è un io che fa un insegnamento che in quanto tale è compiuto in virtù della fede di Gesù, per usare un criterio utilizzato prima. Non è che Gesù insegna qualcosa che va contro la sua fede; non c'è nulla delle antitesi che esca dall' ambito del giudaismo per quanto concerne i contenuti, perchè essi sono compatibili con la Torah; in questi insegnamenti non ci sono violazioni della Torah. Sussiste però una rivendicazione di straordinarietà. «...ma io vi dico...» Non è certo il «ma» che fa problema dal punto di vista ebraico, quanto questo «io» perchè si pone in una posizione fuori o all'inizio di una catena.

Nei suoi comportamenti Gesù ha infranto la Torah? Va detto subito che le infrazioni sono imputate ai discepoli di Gesù, non a Gesù. E se i farisei accusano i discepoli di Gesù di violare la Torah vuol dire che siamo di fronte allo scontro tra la chiesa primitiva e la comunità giudaica. Dal punto di vista storico ci sono difficoltà di ambientazione grandissime ma il *sitz in leben* è quello del confronto tra le comunità. E' anche vero, però, che quando Gesù sta a tavola con i peccatori può darsi che abbia un comportamento assai difforme; e anche quando dice «lascia che i morti seppeliscano i loro morti, tu vieni e seguimi» fa un comando che è probabilmente in violazione della Torah in quanto è in violazione del comandamento di onorare i genitori. Per Gesù la Torah non era il valore definitivo. Rispetto alla domanda se Gesù fosse un buon ebreo - in quanto osservante della Torah - o meno, mi pongo in una posizione intermedia. Da un lato, non dobbiamo pensare che la codificazione della Torah dell'epoca di Gesù sia quella dell'epoca rabbinica, che è successiva. C'è una larga area di incertezze e ci sono state molte testimonianze, anche di Gesù, in cui la Torah è interpretata molto più liberamente, al di là del senso letterale: per esempio nella colonia ebraica di Elefantina, intorno al II secolo a.C., c'era stato un divorzio richiesto da donne, cosa che la Torah non prevede. In questo senso, Gesù che interpreta liberamente è in buona compagnia in ambiente giudaico. Non bisogna però disconoscere una rivendicazione di autorità in proprio da parte di Gesù. Infine, questa rivendicazione mette in luce che per Gesù la Torah non è un valore esclusivo: prospettive come l'annuncio del Regno e il Giudizio per Gesù sono estremamente importanti e tali da mettere in discussione lo stesso riferimento alla Torah.

Capitalismo a base ristretta e crisi delle "democrazie alla europea".

Alessandro Larcher

Siamo ai limiti del modo di produzione e consumo che caratterizza l'Occidente? In che modo il raggiungimento dei limiti interagisce con la crisi delle democrazie dell'Europa Occidentale? E se non ci andasse bene?

Il modo di produzione che oggi caratterizza l'Occidente può essere definito *capitalismo a base ristretta e forte connotazione tecnologica e finanziaria*, dove per tecnologia si intende soprattutto quella informatica e per finanza i meccanismi del mercato borsistico nel finanziamento delle imprese e nel commercio delle materie prime su scala internazionale; il concetto di base ristretta è invece direttamente legato ai [supposti] limiti di questo modo di produzione e consumo: limiti territoriali, sociali e di risorse.

Vari indizi indicano infatti notevoli difficoltà nell'estensione del capitalismo tecnologico-finanziario fuori dall'Occidente (Europa dell'Est e Sud del mondo), mentre in Occidente esiste una minoranza non garantita, che è ampia, ed anzi probabilmente in aumento: negli USA la recessione colpisce anche la *middle class*, in Italia iniziano ad essere licenziati impiegati e quadri. Queste difficoltà possono essere ricondotte principalmente a due fattori: i limiti alle risorse finanziarie, umane e materiali che sarebbero necessarie per l'allargamento di questo modo di produzione, e l'opportunità per i suoi attori - i sistemi economici e sociali sviluppati - di allargarlo al resto del mondo. In primo luogo, il capitalismo tecnologico-finanziario predilige strutture regionali adeguatamente attrezzate, ed è fortemente concorrenziale - e quindi, perché creare potenziali avversari? non bastano già le NIC*[1]? per produrre cosa da vendere a chi, poi, in una situazione di evidente saturazione dei mercati occidentali?

Ma soprattutto, quand'anche si volesse fare di Sud ed Est nuovi mercati per le imprese dell'Occidente, essi avrebbero ben poco da dare in cambio, quando per avere le loro materie prime basta accordarsi con le loro ristrette classi dirigenti.

A margine, va inoltre notato come un piccolo aumento del reddito pro capite fuori dall'Occidente rischia di tramutarsi, almeno nel breve periodo, più in un aumento della pressione migratoria verso l'Occidente stesso - data dalla eventuale disponibilità delle risorse necessarie per muoversi dove comunque si sta meglio - che nella nascita di nuovi mercati.

La internazionalizzazione dei mercati e la competizione tra sistemi economici nazionali o regionali hanno comportato la diminuzione dei margini di profitto delle imprese, mentre la rivoluzione informatica e la conseguente riorganizzazione del lavoro (consentita/imposta dall'aumentata flessibilità degli strumenti di produzione) avvenute a partire dagli anni Settanta hanno portato ad una pesante ristrutturazione produttiva e più in generale economica, e quindi ad un profondo cambiamento delle relazioni aziendali e sociali.

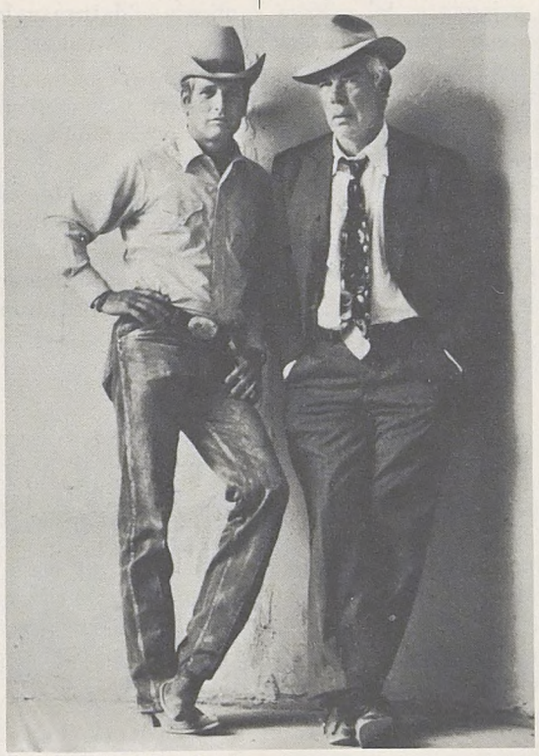
Parallelamente, in una dinamica di retroazione in cui la modifica dei soggetti sociali interagisce con quella delle loro "autocoscienze", si è consumato il famigerato "crollo delle ideologie" (che si caratterizza invero più come la scomparsa dell'ideologia che fu vulgata del movimento operaio che quella dell'approccio ideologico alla realtà: quanto è ideologia - nel senso di falsa coscienza di un modo di produzione - la retorica del mercato che innerva l'approccio ai problemi del passaggio dell'Est al capitalismo?); esso ha lasciato il sindacato e le sinistre senza forma di autorappresentazione e quadro di riferimento ed indirizzo "forti", con tutti i problemi che ne conseguono per chi non può fare della sola amministrazione dell'esistente, per quanto onesta ed efficiente, la propria ragione d'essere: per questa o basta molto di meno o serve comunque una prospettiva di medio/lungo termine, che indichi per esempio chi debba pagare i costi in vista di quale trasformazione.

E si arriva così al nesso tra il modo di produzione e consumo che caratterizza l'Occidente e la crisi delle "democrazie alla europea"; premessa la definizione (... un po' tautologica...) di democrazia come processo di allargamento degli ambiti della decisione democratica ai vari spazi di vita comune di un corpo sociale (in Europa Occidentale si è passati dall'affermazione dello stato di diritto alle repubbliche di cittadini agli stati sociali, quindi dall'ambito della giustizia a quello della politica a quello dell'economia), risulta chiaro che si ha una democrazia "sana" solo in presenza di conflitti ben determinati, negli attori e negli ambiti, che

la democrazia stessa è chiamata a comporre nelle forme del confronto politico e sociale.

La rimozione o conculcazione dei conflitti sociali che è derivata dalla diminuzione dei margini da dividere e rivendicare e dalla modificazione di una delle controparti dei conflitti stessi - la "classe operaia" come soggetto relativamente omogeneo e "autocosciente" - si presenta quindi come una delle cause della crisi delle democrazie dell'Europa Occidentale.

Infatti, la principale soluzione data in Occidente ai conflitti sociali a partire dal secondo dopoguerra, cioè la suddivisione dei margini di profitto tra utili di impresa, salari e imposte da destinare alle spese dello stato sociale, possibile quando essi siano abbastanza ampi da soddisfare almeno parzialmente tutte le parti in causa, è andata in crisi di fronte all'azione incrociata della diminuzione dei margini disponibili e dell'esasperazione della frammentazione sociale - che ha portato ad una parcellizzazione ed apparente contrapposizione dei vari interessi in campo (si pensi ad esempio alle problematiche del rapporto tra lavoratori dei servizi e loro utenti in caso di sciopero).



Paul Newman e Lee Marvin

Quali prospettive si può realisticamente proporre chi volesse operare contro questo stato di cose, per un rilancio del processo democratico?

A lungo termine, sembra proprio che ci dovremo concedere il "lusso" di un "pensare radicale", che sappia reindividuare i soggetti e i conflitti: è infatti solo dalla mappa di questi ultimi che sarà possibile ridelinerare quelle delle possibili solidarità, alleanze e mediazioni.

A mo' di semplice abbozzo (ma forse di più non sta a me, che sono solo un "apprendista stregone", e faccio queste analisi con molta più passione che competenza), due possibili punti di partenza dal lato di chi sta meglio potrebbero essere la constatazione che gli oppressori non sono mai liberi, e quella che si vive (... un po'...) come si produce. Da un lato le strutture di oppressione costano (basti pensare alle spese militari), e poi hanno il brutto vizio di ribellarsi contro chi le aveva caldeggiate (gli apparati di polizia posti a difesa del benessere della maggioranza possono diventare i peggiori nemici di chi da quella maggioranza venisse anche solo temporaneamente espulso). Dall'altro se si produce su base automatizzata e "virtuale" (vale a dire "disincarnata", privata del rapporto tra produttore e prodotto) secondo un'ottica quantitativa si finisce per vivere allo stesso modo; e questo non solo per una relazione di causa-effetto materiale, ma anche per la pervasività delle modalità dell'agire economico nei confronti degli altri ambiti umani.

Ma intanto, a breve termine, esistono questioni impellenti, che non possono attendere i tempi lunghi di una rielaborazione quale quella che ho provato a delineare.

Innanzitutto, in particolare in Italia ma anche in prospettiva dell'unità europea, c'è il "nodo" delle riforme istituzionali: è solo il primo passo, ma è tutt'altro che neutro; si tratta infatti di contemperare le necessità della governabilità con quelle della rappresentatività delle istituzioni, dal momento che l'attaccamento dei cittadini alle istituzioni deriva, oltre che dalla qualità dei servizi che esse offrono (e che oggi è impellente migliorare), anche dalla coscienza di avere voce in capitolo nel loro indirizzo; in qualche modo lo stato non è solo un'agenzia cui rivolgersi per ottenere dei servizi, ma anche una realtà in cui

giocare una parte della propria realizzazione.

É tutto da dimostrare che un sistema uninominale secco sappia garantire l'equilibrio richiesto - ma anche la tanto decantata governabilità, in presenza di frazionamenti forti radicati su scala regionale.

Un'altra urgenza è la difesa dei salari reali più bassi, che non può essere lasciata solo alla contrattazione azienda-dipendenti, per il semplice motivo che i più deboli economicamente (i lavoratori delle piccole aziende o del settore "nuovi servizi") lo sono anche sindacalmente: sarebbe necessario mantenere meccanismi di contrattazione globale (magari su scala continentale) che collegassero le categorie più deboli a quelle più forti. Una soluzione potrebbe essere data da meccanismi automatici di compensazione dell'inflazione (inversamente) proporzionali al reddito, in modo da coprire di più chi ha di meno e viceversa, cosa che tra l'altro ridistribuirebbe in modo virtuoso il carico di eventuali politiche inflazionistiche (che invece tendono a favorire - relativamente - chi sta meglio).

Per finire, una proposta pratica, che vorrebbe incidere sulla frammentazione degli interessi cui più sopra si accennava; riguarda la possibilità di "rovesciare" gli scioperi nei servizi, garantendo ai lavoratori in agitazione il diritto di erogare gratis il servizio (cfr "lo sciopero più amato dagli italiani": quello dei casellanti delle autostrade); si sposterebbe così il danno dall'utenza all'ente erogatore, colpendo direttamente la controparte contrattuale e rendendo nel contempo più semplice la saldatura tra le rivendicazioni dei lavoratori e quelle dell'utenza.

Note

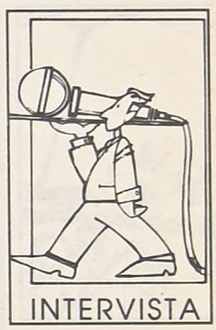
*1 NIC: *Newly Industrialized Country:* Taiwan, Corea del Sud, Hong Kong e Singapore. Sono caratterizzate dal connubio tra industrializzazione, grandi concentrazioni verticali, coordinamento statale ed autoritarismo.

Fuci — Settimane teologiche, Camaldoli 1992

I Settimana Camaldoli 26/7 - 1/8
«La mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena»
Per una teologia della gioia
Relatori:
J.Dupont (biblista)
La gioia cristiana nel Vangelo di Luca e negli Atti degli apostoli
C. Rocchetta (teologo)
La gioia nel Signore fonte della testimonianza nel mondo.

II Settimana Camaldoli 2/8 - 8/8 1992
«Maria di Nazareth. Ordinarietà di un discepolato, singolarità di una storia»
C. Militello (docente presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum)
«...grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente»
p. A. Valentini (docente di Sacra scrittura all'Istituto Sant'Anselmo)
L'umanità di Maria: umiltà nella ricchezza.

La giustizia in Italia

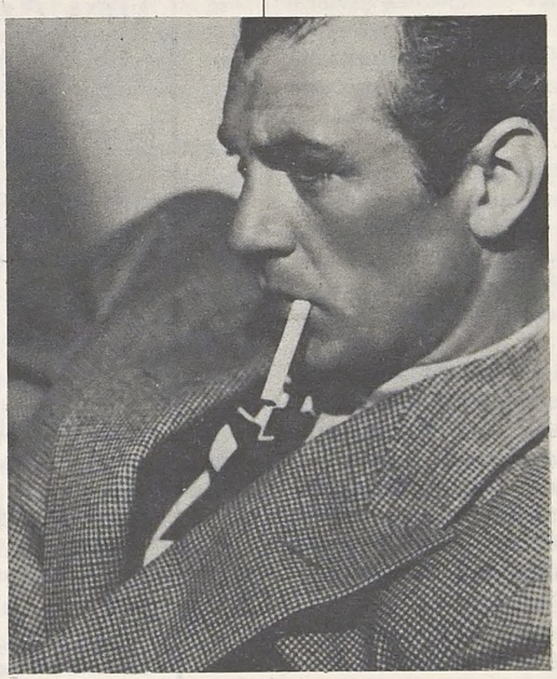


a cura di
Francesca
Panarello

Pubblichiamo un intervista gentilmente rilasciataci dal Dott. Giuseppe Santalucia, Sostituto Procuratore della Repubblica presso il Tribunale di Patti (Messina). L'intervista risale ad un paio di mesi fa, ma per l'attualità del tema, può senz'altro costituire un interessante contributo al dibattito già avviato in federazione.

Ricerca. *Come definirebbe lo Stato della giustizia in Italia in relazione al fenomeno della criminalità organizzata?*

Santalucia. Sullo stato della giustizia in Italia per quanto attiene alla criminalità organizzata non posso esprimere giudizi nella mia veste di magistrato del pubblico ministero, istituzionalmente preposto all'accertamento di fatti specifici, con una precisa connotazione spaziale necessariamente ristretta. Non farei altro che ripetere i risultati degli ultimi e migliori studi di rilevazione statistica.


Gary Cooper

R. *A proposito dell'istituzione della DIA (Direzione Investigativa Antimafia) e della DNA, si è detto che, in particolare quest'ultima costituisca un'indebita ingerenza del potere esecutivo in quello giudiziario. Cosa ne pensa e qual'è il senso di tale operazione?*

S. Il timore è più che fondato, atteso che la legge istitutiva della Procura Nazionale Antimafia introduce meccanismi autoritativi di controllo e di sostituzione sui magistrati del pubblico ministero ad opera di un organismo accentrato, che, pur restando all'interno dell'ordine giudiziario, non potrà non patire un controllo dell'Esecutivo sull'esercizio degli ampi poteri conferitigli. Il potere giudiziario può restare un potere autonomo in una democrazia parlamentare sino a quando si caratterizza come potere «diffuso», sino a quando è la giurisdizione a poter assicurare il minuzioso controllo sull'esercizio dell'azione per le competenze dell'organo inquirente, agganciato a fatti singoli, specifici e ristretti.

R. *Crede che la difficoltà di amministrare la giustizia rispetto al problema della mafia e in generale della malavita sia dovuta anche alle connivenze tra mafia e politica? E se sì, in che misura e a che livello?*

S. Il nesso tra mafia e politica certamente esiste, quanto meno sul piano di debolezze istituzionali delle amministrazioni, specie locali, nell'esercitare i dovuti controlli per prevenire pericolose infiltrazioni della criminalità organizzata nella vita pubblica.

R. *Di fronte alla crescente frequenza dei delitti di mafia, camorra e 'ndrangheta, ci si chiede quale sistema sanzionatorio funzioni meglio; in particolare quale sia l'efficacia di misure preventive (come ad esempio la scioglimento dei consigli comunali sospetti).*

Può illustrarci i diversi orientamenti e fornirci la sua opinione in proposito?

S. Il contrasto della criminalità mafiosa non può essere affidato in via esclusiva al momento giudiziario, perché quest'ultimo interviene necessariamente *post factum* in funzione di reintegrazione dell'ordine violato e non già di prevenzione. Non giova un inasprimento delle pene ma un recupero da parte della magistratura giudicante di severità nell'irrogarle in ossequio ai fini costituzionali delle stesse. L'effettività di garanzie sul piano processuale fa venir meno esigenze indulgenzialistiche che sotto la vigenza del codice Rocco avevano segnato anni ed anni di giurisprudenza penale. Le misure di prevenzione sono certo uno strumento efficace, ma non può negarsi che la loro «pesantezza» (si pensi alla confisca dei beni familiari che grava su soggetti estranei ai sospetti di

RICERCA

associazione mafiosa) in rapporto alla sommarietà dell'accertato fa sorgere fondate perplessità di illegittimità costituzionale.

R. *Il caso di Capo d'Orlando ha segnato una vittoria della società civile sulla scia dell'esempio di Libero Grassi, e si ha notizia di un caso simile a Taranto.*

Secondo lei, qual'è il peso di esperienze di questo tipo? Contribuiscono ad educare alla legalità?

S. La diffusione a mezzo stampa, televisione e qualsiasi altro mezzo di comunicazione, di episodi di collaborazione del cittadino con l'autorità giudiziaria non può che giovare al lento processo di avvicinamento dell'individuo all'autorità statale.

R. *D'altra parte spesso questi «successi» si infrangono contro le «regole» e le trappole del doppio grado di giudizio, dell'insufficienza degli elementi probatori...; da qui derivano sfiducia nella capacità della magistratura di porre un freno all'«impresa del crimine» e paura di opporvisi...*

S. Non deve perdersi di vista, in nome di un malinteso efficientismo della giurisdizione, l'obiettivo ultimo di garanzia e di libertà del processo penale. Il punto di equilibrio tra esigenze di difesa sociale e esigenze di tutela dell'individuo al cospetto dell'autorità statale è certo di difficile raggiungimemto, ma non deve essere offuscato da spinte emozionali contingenti.

31° CONVEGNO NAZIONALE DEL CEM/MONDIALITÀ

ASSISI DAL 24 AL 29 AGOSTO 1992

NONSOLOPAROLE

PER UNA PEDAGOGIA DEI GESTI

Passare dalla parola all'azione, dal messaggio verbale all'iniziativa concreta, "inverare" l'iter educativo facendolo assurgere a comportamento etico: questo il CEM intende quando parla di PEDAGOGIA DEI GESTI.

Il Convegno conta sull'apporto dei seguenti specialisti:

VANDANA SHIVA

LUCIA LANZANOVA - DON LUIGI CIOTTI

NANNI SALIO - RITA VITTORI

– I **14 LABORATORI** di ricerca didattica, affidati ad un gruppo di specialisti, costituiranno – come sempre – l'asse portante della dinamica interna del Convegno.

Il Convegno conta sull'autorizzazione del Ministero della P.I. e sul contributo del Ministero degli A.E.

PER INFORMAZIONI:

CENTRO EDUCAZIONE ALLA MONDIALITÀ
Via S. Martino, 8 - 43100 PARMA
Tel. 0521/54357 - 583301 - Fax: 0521/583340

RICHIEDETE IL PROGRAMMA COMPLETO

La leggenda del re pescatore - Regia di Terry Gilliam - Con Robin Williams e Jeff Bridges - Sceneggiatura di Richard LaGravanese

La leggenda del re pescatore - Romanzo di Leonore Fleischer basato sulla sceneggiatura di Richard LaGravanese. Milano, Longanesi, 1991

Del film anticipo che mi è piaciuto; appassionante senza essere un capolavoro. Un *buon* film, molto ben girato - alcune scene, quelle, per esempio, dell'inseguimento *immaginario* del Cavaliere Rosso attraverso le strade di New York e poi in Central Park, sono a mio parere veramente belle - e ben recitato. E soprattutto è un film che tocca alcune corde del nostro immaginario e le fa vibrare trasportando una storia antica, un mito importante, sulla scena del nostro tempo e della città, la città moderna per eccellenza: New York, che del film non è soltanto sfondo, ma protagonista.

Questa natura dell'opera, il suo essere **traduzione**, va tenuta sempre presente per non fraintendere nel loro valore alcuni passaggi che, altrimenti, possono urtare la nostra sensibilità ormai - purtroppo? - *disincantata*. E' il caso dell'*happy end*, esito non tanto dell'ottimismo *americano* quanto piuttosto della logica di *guarigione* caratteristica del mito a cui il film si ispira.

Ma vorrei utilizzare l'analisi di questo film per abbozzare un confronto fra il racconto filmico ed un testo scritto, un romanzo, che si dichiara programmaticamente *basato sulla sceneggiatura* del film e che anzi fa di questo richiamo l'elemento fondamentale della propria promozione commerciale. La sovraccoperta del libro riporta come immagine il manifesto pubblicitario del film, con la presenza, fortemente caratterizzante, dei due attori protagonisti.

Anche in questo caso conviene dichiarare subito che l'impressione lasciata dal romanzo, letto poche ore dopo aver visto il film e quindi nelle condizioni ideali non soltanto per un confronto ma anche rispetto agli intenti apparenti di iniziative editoriali di questo tipo, è stata penosa.

Un primo tentativo di analisi delle differenti stategie narrative ed emotive messe in campo dal film e dal romanzo, mi sembra utile ad una comprensione più piena di senso e di valore dello stesso film.

Il confronto viene istituito fra il romanzo e il film l'uno e l'altro nell'edizione italiana, non tiene dunque conto delle operazioni intercorse nel doppiaggio e nella traduzione del romanzo - basato sulla sceneggiatura inglese - dall'originale all'italiano. Questa limitazione mi impedisce di elaborare un discorso rigorosamente scientifico e di soffermarmi su considerazioni di tipo linguistico ma lo scopo del nostro lavoro è di fare qualche osservazione sui meccanismi della *messa in scena* che ci permetta di affrontare i testi, immagini o parole, in modo più avvertito.

La trama essenziale

Il mondo prima della crisi: Jack Lucas (Jeff Bridges) è il conduttore di un *talk-show* radiofonico di successo. Arrogante aggressivo cinico, tormenta quotidianamente i suoi interlocutori. La sua carriera è a un punto di svolta, presto sarà protagonista di una *situation-comedy* di sicuro successo. Nessuna nube sull'orizzonte di Jack Lucas.

La catastrofe: un ascoltatore, Edwin, psicolabile, sconvolto dalle parole sprezzanti di Jack, uccide sette persone al Babbit's, locale alla moda per *yuppies* e poi si uccide. Otto morti in conto a Jack. Per lui è il crollo. Tormentato dai rimorsi e dall'alcool perde soldi, status e lavoro.

L'ultimo cerchio: lo ritroviamo alcuni mesi dopo come dipendente, irrequieto ed incostante, in un negozio di videocassette e come amante di Anne, l'esuberante materna padrona.

L'incontro: una notte, ubriaco, ad un passo dal suicidio, aggredito da due giovinastri pieni di soldi e in cerca di emozionanti avventure, mentre sta per essere bruciato vivo, viene salvato, in un crescendo surreale, dall'intervento di uno starno barbone, Parry (Robin Williams).

Il cammino di guarigione: vero nome di Parry è Henry Sagan, professore di storia e letteratura medioevali, folle dal giorno in cui ha visto la moglie - amata - morire davanti ai suoi occhi, uccisa nella strage del Babbit's. Sagan ora è Parry, barbone demente che crede di essere un cavaliere antico, che crede nella sua missione: ritrovare il Santo Graal. Che sa di non poterlo fare da solo, ed ha bisogno di Jack; perché Jack è l'eletto che può strappare alle forze del male, al Cavaliere Rosso, il calice che guarisce. Parry è depositario di una rivelazione: il Santo Graal si trova nella dimora fortificata di Langdom Carmichael, miliardario. Il Santo Graal è nel cuore di New York. Parry ha anche una *dama* da conquistare: Lydia. Da questo momento è un crescendo di avventure, vittorie e sconfitte nella lotta contro il male.

Il miracolo: il Cavaliere Rosso sembra vincere;

Parry in seguito ad una aggressione cade in coma. E Jack, per salvarlo strappa al male il Graal e restituisce Parry alla vita e all'amore. Salvando Parry, Jack vince i propri fantasmi ed è lui stesso restituito all'amore di Anne.

Questi i fatti. In controluce riviviamo la leggenda del re Pescatore, quell'insieme di racconti medioevali ed antichi legati al mito di un dio della vegetazione, che viene sacrificato e torna alla vita, ripescato dalle acque, e dalla cui risurrezione dipende la vita della sua terra e del suo popolo. Il sacrificio, la strage compiuta da Edwin, ha rotto l'equilibrio dell'esistente, infrangendo felicità diverse. La felicità senza rispetto di Jack, che è insieme vittima e colpevole. E quella senza macchia di Henry Sagan, uomo mite, innamorato della propria moglie e del proprio lavoro. il male ha portato i suoi frutti, quel male che Sagan-Parry incarnerà nel fantasma del Cavaliere Rosso, fantasma che è forse soltanto uno dei molti volti della città, di New York. Il Cavaliere Rosso sembra invincibile e distrugge una seconda volta l'esistenza di Parry; la distrugge quanto lui, per avere finalmente scoperto che è possibile ritornare ad amare, è indifeso. Una aggressione lo sprofonda di nuovo nel catatonismo. Jack deve rubare il Santo Graal, lui è l'eletto, le forze di Parry si sono mostrate insufficienti. E recuperando il Santo gRaal deve vincere il fantasma di Edwin, deve rinnovare la propria esistenza, riconoscendo di amare Anne.

Non si può dunque semplicisticamente disprezzare l'ottimismo con cui si chiude il film, perché è un *ottimismo* iscritto nella logica del mito. Il Santo Graal è *il Salvatore*, una volta conquistato deve restituire Jack alla sua umanità, deve riscattare la vita di anne dalla solitudine dell'abbandono, deve riportare alla vita lo stesso Carmichael impedendogli di uccidersi e come radice e coronamento insieme ridona alla ragione, ad una ragione rinnovata, Parry con Lydia e la sua nuova vita. Sono invece criticabili i modi, talvolta banali, di rappresentazione di questa palingenesi finale, in particolare nel caso del *ritrovarsi* di Jack e di Anne.

Il film si pare seccamente raccontando in presa diretta Jack in azione come conduttore radiofonico. Le sequenze introduttive sono accompagnate, ma non immediatamente da ridotti titoli di testa. Segue poi l'inquadratura dall'alto di una strada di New York, uno spaventoso ingorgo di taxi ed ancora immagini nella-dalla macchina di Jack. Il botta-risposta di Jack con gli ascoltatori, i *tagli* particolari delle inquadrature, la velocità delle immagini, ci danno un ritratto morale di Jack, una descrizione visiva e vocale del suo cinismo. E descrivendo cominciano a raccontare dandoci l'antefatto: la battute di jack che sprofonderanno Edwin nella follia.

Il libro adotta una diversa strategia. si apre con una pagina dedicata a New York e alle sua contraddizioni. L'apertura è prolungatamente descrittiva, stile volutamente discorsivo e a tratti enfatico, contenuto sostanzialmente di tipo morale. «New York è un paio di gigantesche fauci zeppe di file di denti serrati, un territorio dove si uccide o dove si viene uccisi, si divora o si viene divorati. Per sopravvivere occorre essere ricchi e furbi.» (p.7) Successivamente il romanzo passa a descrivere Jack mescolando notizie di *ambientazione* con un abbozzo di ritratto morale, il tutto si prolunga per quattro lunghe pagine. «Per vivere nella New York degli anni Ottanta ci voleva una lama ben affilata, e quella di Jack Lucas era l'acciaio al carbonio dell'impazienza affilata dalla pietra da cote dell'egocentrismo, puntata alla gola di un'umanità tremante.(sic)» (p.9) «Un tempo era stato un ragazzo gentile... » (p.9) «Adesso a quarantun anni, dov'era il suo cuore? » (p.10). Soltanto a pagina undici troviamo la trascrizione del dialogo che apre il film.

Evidentemente il romanzo tenta di superare una difficoltà insita nella diversa natura dei due mezzi. la parola scritta non ci può far materialmente vedere né Jack né New York, e non è in grado di farci ascoltare la loro voce. Il film può descrivere una città, un personaggio, attraverso le immagini, attraverso il modo con cui le immagini sono *tagliate* e montate, attraverso al qualità e i timbri del sonoro. Può descrivere mettendo sotto i nostri occhi azioni e dialoghi, in altre parole può descrivere raccontando, mandando avanti la storia. Questa possibilità la parola scritta non la possiede nella stessa misura e con gli stessi modi. Ma a questa diversità si può ovviare in maniere diverse che tengano però conto del risultato che si vuole ottenere: un romanzo. L'autore sceglie invece di rimandare a dopo la storia, di anticipare descrizione dello sfondo e dei personaggi e commento morale, aprendo il romanzo con una lunga parentesi ed annullando quindi qualunque ritmo di apertura.

La scelta di privilegiare l'elemento descrittivo in apertura di un romanzo non è certamente nuova ma se può essere giustificata in un'opera che ha una forte pretesa artistica, più difficile è giustificarla in un romanzo trasposizione di un film e che si propone apertamente come operazione commerciale di intrattenimento. L'effetto, in questo caso, è rovinoso tanto più che la descrizione non è molto curata nei suoi elementi.

L'analisi delle sequenze di apertura ci ha permesso di individuare subito la tecnica con cui l'autrice tenta costantemente di colmare lo scarto col film. Vediamo un'altro esempio. In una delle scene più intensamente liriche del film Parry trasforma, con la sua immaginazione, una stazione del metrò nell'ora di punta, affollata ad affannata, in una sala da ballo in cui lui danza per Lydia. Il doppio passaggio dalla confusione e miseria della stazione al *fantasma* di Parry e di nuovo alla realtà costituisce un momento di grande intensità. Nel film vediamo con gli occhi di Parry e ascoltiamo con lui la sua interiore melodia. Davanti ai nostri occhi la stazione diventa sala da ballo e realmente sentiamo la musica di un valzer. Il romanzo aveva a disposizione essenzialmente due strategie per restituire l'intensità del momento. Operare parallelamente al film e far parlare i pensieri di Parry, in presa diretta la sua eccitazione e la sua gioia. Oppure raccontarci in modo *oggettivo* il contenuto immaginifico della follia di Parry e le sue emozioni. Invece l'autrice rinuncia anche soltanto a tentare e si limita a registrare il fatto nel modo più banale. «Per le orecchie di Parry, il fischio dei capitreno era un valzer di Strauss e il fiume disordinato dei pendolari un grazioso balletto. La ragazza raggiunse la piattaforma Metro North, scomparendo in un vagone. Parry rimase fermo sulla banchina, in preda all'estasi, finché il treno partì.» (p.114). E' tutto.

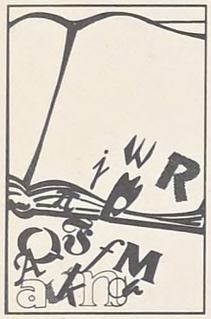
La specificazione del nome del musicista, evidentemente assente nel film e piuttosto gratuita nell'economia della storia, ci permette di evidenziare una caratteristica parallela del romanzo: esplicita sempre la geografia delle scene. Lo spettatore del film vede dei luoghi, suppone dalle scene precedenti che siano in New York, ma soltanto se ha una conoscenza diretta ed approfondita della città può dare loro un nome. Talvolta qualche dato in più è offerto dai personaggi, come elemento all'interno del dialogo.

Nel romanzo la precisione dell'ambientazione diventa invece elemento rilevante e si presenta come fattore descrittivo. Di un palazzo che nella storia ha il solo ruolo di ospitare l'ufficio in cui Lydia lavora e di fronte al quale Parry attende ansioso la pausa del mezzogiorno, il romanzo *sbrodola*: «L'Haagensen Building costituisce una delle strutture Art Decò principali di New York e venne edificato negli anni di espansione economica e di ottimistica prosperità...», e continua ancora «... Ha un atrio di marmo e decorazioni interne ed esterne di grande bellezza, in ferro battuto e pietra scolpita... » e così via. (p.85-86). Come una guida turistica.

Nel film invece l'attenzione è tutta concentrata su Parry, sulla follia dei suoi comportamenti - seduto sul tetto di un'automobile, mormora strane parole, come in adorazione dell'orologio che sta per battere mezzogiorno. Questo effetto *straniante* e la corrente irresistibile di gioia che accompagna gli atti di Parry vanno completamente perduti, con immaginabili effetti di noia per il lettore.

Si potrebbe continuare, ma la tirannia dello spazio ce lo impedisce. E quanto detto dovrebbe essere sufficiente a spiegare quale sia il valore del romanzo, di un lavoro che ha l'intento di sfruttare il successo di un'opera cinematografica. Scritto in fretta, forse per la necessità di dare alla sceneggiatura dimensioni più facilmente commerciabili. Un lavoro che non si pone veramente il problema della trascrizione di una storia da un codice ad un altro, ma si limita ad inzeppare un comune testo di partenza con materiale di riempimento. Quello che stupisce è la scarsa attenzione ai meccanismi, anche i più elementari, di cattura dell'interesse del lettore. D'altra parte venduto il libro, che importa della soddisfazione del lettore!

Stefano Ceccanti, *Le istituzioni della democrazia tra crisi e riforma*, Edizioni Dehoniane, Roma 1991, pp.272, Lire 20.000



RECENSIONI

Massimo Coppola

Parlare della crisi delle istituzioni democratiche, e quindi della loro riforma, a coloro che non si occupano per professione o per diletto di questa materia è sempre stata cosa difficile. Pertanto l'autore pur avendo privilegiato la strada che fa del libro un ottimo strumento conoscitivo non si è sottratto dal delineare una proposta, fondata su uno studio rigoroso, di rinnovamento delle istituzioni.

Un'analisi accurata conferisce al saggio un rigore scientifico che unito all'impostazione didattica, riscontrabile sia a livello strutturale che espositivo, la rende divulgativa. Ceccanti accompagna all'esposizione dell'ordinamento costituzionale italiano riferimenti sul funzionamento delle istituzioni nelle grandi democrazie europee e citazioni di autori illustri, il tutto in un intreccio narrativo che rende l'opera godibile; ma veniamo al contenuto del libro.

L'autore descrive i guasti istituzionali provocati dal proporzionalismo esasperato delle leggi elettorali italiane giustificate, in occasione di congiunture storiche particolari, dalla necessità di una "strategia di integrazione nazionale" per superare la fase di forte contrasto sociale che minacciava "l'esistenza stessa del sistema politico".

Il modello di governo consensuale (il nostro) tende alla conservazione degli equilibri politici e delle rendite di posizione acquisite grazie al ruolo assunto dalle forze politiche in epoche caratterizzate da un grande fermento ideologico. Tale modello, pur in presenza di grandi trasformazioni sociali, rende difficile il passaggio ad una forma di governo maggioritario che assicurerebbe un sistema di alternanza e di conseguenza un raccordo tra consenso, potere e responsabilità. Risulta evidente, quindi, che la causa del mancato adeguamento delle istituzioni democratiche alla domanda di un governo che arrivi dalla società civile sia da imputare principalmente al proporzionismo che impedisce di fatto al sistema politico di diventare punto di composizione tra i bisogni del singolo e quelli della collettività. Ciononostante, avverte l'autore, non si deve credere che il passaggio al sistema maggioritario si possa attuare senza un progressivo adeguamento del sistema dei partiti, abbandonando la logica della competizione, senza il quale rischierebbe una sterile importazione di modelli stranieri strutturati su un contesto culturale e politico diverso dal nostro.

Uno studio scrupolo non poteva non tener conto del fenomeno associativo che se adeguatamente valorizzato (a tal proposito sono esposte le diverse proposte di legge) diventa "politicamente rilevante" fungendo da cerniera tra il cittadino e le istituzioni ma condizione imprescindibile, a che si verifichi ciò, è l'indipendenza dai partiti che rafforzando il ruolo dell'associazionismo contribuisce al cambiamento verso un sistema politico bipolare.

La parte più interessante del saggio è sicuramente quella dedicata all'analisi dei sistemi elettorali delle tre grandi democrazie occidentali: Inghilterra, Germania e Francia. In essa si sottolineano i pregi ed i difetti che si sono manifestati, negli ultimi decenni, in questi Paesi di lunga e consolidata tradizione democratica. Tutto ciò permette a Ceccanti di impostare le linee di una possibile riforma da introdurre in Italia. Infatti l'autore dopo aver illustrato le tre proposte di riforma delle istituzioni avanzate negli ultimi anni dai partiti esprime la sua propensione per "un'alternativa neo-parlamentare al presidenzialismo" che garantirebbe l'intreccio migliore tra forma di governo e sistema elettorale. Il passaggio ad una democrazia di indirizzo consentito da un meccanismo che eleggendo insieme Parlamento e governo assicurerebbe un legame stretto tra programmi, coalizioni e leaders. Questa proposta formulata da Duverger nella fase di passaggio tra Quarta e Quinta Repubblica francese viene arricchita e completata partendo da alcune indicazioni di Mortati. Nello specifico l'autore ipotizza, nel rapporto governo-parlamento, l'introduzione dell'istituto della sfiducia costruttiva alla quale il Parlamento potrebbe ricorrere non più di una volta per legislatura e con l'obbligo di indicare il nome del premier. Ceccanti indica addirittura una proposta dettagliata di riforma degli art.92 e 94 della Costituzione.

Un libro, quindi, che emerge dalla folta saggistica in materia in quanto si propone di essere veicolo di costruzione di una più solida cultura istituzionale, pur nel contempo, non sfuggendo al momento propositivo; un impegno arduo che l'autore ha onerato in pieno.

RICERCA

Don Agostino Bonivento, *La conoscenza di Dio per via di amore*. Ed. AVE, 1992, £.13.000

La Fuci ha un modo particolare per ricordare coloro che sono stati protagonisti della sua storia: cercare di riscoprire costantemente quel filo rosso che lega fra loro le diverse generazioni, attraverso la lettura e la meditazione di quello che ci hanno lasciato. La Fuci si presenta nel tempo con un grande gruppo di nuovi e vecchi amici sparsi per l'Italia e accomunati dal desiderio di servire la Chiesa e gli universitari, più che come una struttura efficiente e organizzata. Ma per chi ha a che fare quotidianamente con il lavoro culturale, c'é qualcosa che non può rimanere confinato soltanto alla precarietà dei ricordi o all'immediatezza della testimonianza: sono le parole.

Le parole non esprimono solo una dimensione intellettuale, ma sono impregnate della vita di chi le ha pronunciate, sopratutto se questa vita è stata spesa per gli altri. E' per questo che vengono presentati alcuni scritti di don Agostino Bonivento, Assistente Nazionale della Fuci dal 1981 al 1991, relativi al tema della spiritualità, specialmente in riferimento alla vita laicale. E' questa una prima pubblicazione, a nemmeno un anno dalla morte di don Agostino - avvenuta nel luglio del 1991 - e risponde anche a una commovente sete di conoscenza della sua eredità spirituale che in tanti ci hanno manifestato in questi mesi. E' facile immaginare quanti altri suoi contributi meritino di essere pubblicati; e c'è chi si sta già occupando con impegno della raccolta di molti testi. D'altra parte, non potevamo fare a meno, nel frattempo, di pubblicare queste pagine che costituiscono un'insieme organico e coerente, significativo per ogni cristiano che voglia verificare con serietà la sua fede. Chi ha conosciuto don Agostino sa quanto gli fosse caro il tema della spiritualità timoroso forse di una eccessiva fiducia nella forza dell'intelligenza da parte di un movimento di giovani «intellettuali», ci richiamava sovente all'essenziale della fede che non chiede di rinunciare all'uso della ragione ma la guida verso la profondità della coscienza e la carità per gli altri. Dobbiamo essere grati anche a Lui se la Fuci ha continuato a riscoprire - senza nulla perdere del suo impegno culturale ed intellettuale - il valore fondativo di una vita secondo lo Spirito delle singole persone e dei gruppi.

Chi leggerà questi scritti, che pure non riguardano occasioni nazionali di particolare rilievo si accorgerà della sapienza che ne emerge. Anzi, è possibile scoprire a distanza di tempo quelle ricchezze che, nate nell'ordinarietà del servizio pastorale non era giusto rimanessero confinate a quei pochi che ne avevano goduto nell'immediato; e accade così che esse diventino un patrimonio per molte altre persone.

Del resto, non si può dimenticare come la dimensione spirituale abbia costituito la risorsa ultima incrollabile di don Agostino nei tempi drammatici della malattia che lo ha portato alla morte prematura. Una spiritualità che potremmo definire eucaristica: la vita che si fa nel Cristo rendimento di grazie e offerta di sé, come gioia della comunione con Dio pur attraverso il duro passaggio della Croce. La spiritualità comunicata e quella vissuta sono divenute così, sempre più intensamente, un tutt'uno. E tutto ciò ha voluto dire per noi testimonianza e dono di grazia.

Ai gruppi fuci

Per organizzare campi, escursioni, ritiri spirituali ed ogni altra attività di gruppo, sia nei mesi estivi che invernali, proponiamo le

Case alpine fuci

CASA ALPINA FUCI "DON COSTA"
v. Linnea Borealis 52 - t. 0165/74064
11012 COGNE (Aosta)
resp. Sig.ra Lina Balostro, v. Villa Glori 1/8
16128 Genova - t. 010/565533

CASA ALPINA FUCI "GIORGIO CABANO"
fraz. Losanche - t. 0166/92003
11028 VALTOURNENCHE (Aosta)
resp. Dott Juan Gabba, v. Villa Glori 1/13
10128 Genova - t. 010/565326

CASA ALPINA FUCI "PIERGIORGIO FRASSATI"
v. Costa 62 - t. 0462/61276
38032 ALBA DI CANAZEI (Trento)
resp. Don Bruno Baldoni, v. Mameli 18
06029 Valfabbrica (PG) - t. 075/901155