

Per una lettura giudaica degli scritti neotestamentari

Premessa

Iniziamo con una domanda diretta; in che senso gli scritti che compongono il Nuovo Testamento possono dirsi giudaici? In base a un procedere schematico si è nelle condizioni di individuare cinque principali modalità di indagine.

1. La prima è di valutarli in prospettiva storica nella loro qualità di scritti ancora non collocati in un successivo ambito canonico. Infatti, una volta formatosi, attraverso un lungo processo storico ed ecclesio-logico, un contesto canonico costituito da Antico e Nuovo Testamento, la Bibbia si presenta intrinsecamente come un libro cristiano. Su questo sfondo anche le interpretazioni tanto dell'uno quanto dell'altro Testamento divengono perciò a loro volta cristiane.

2. Il secondo tipo di ricerca riguarda la presenza di categorie giudaiche all'interno degli scritti neotestamentari. Si tratta di un terreno sufficientemente solcato.¹ Tuttavia è anche un quadro soggetto a una serie di ridefinizioni; per esempio ora possono apparire giudaiche visioni e interpretazioni in precedenza considerate come tipici segni di rottura tra ebraismo e cristianesimo. Per esempio, qualunque sia, nello specifico, la valutazione relativa alle posizioni elaborate da Daniel Boyarin, resta fisso che esse possono venire assunte come simbolo del fatto che certi spartiacque un tempo giudicati invalicabili (Trinità e Incarnazione) sono ora ripensati giudaicamente.²

¹ Il documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Città del Vaticano 2001, nel capitolo «Temi fondamentali delle Scritture del popolo ebraico e la loro accoglienza nella fede in Cristo» elenca i seguenti punti comuni: Rivelazione di Dio; la persona umana: grandezza e miseria; Dio, liberatore e salvatore; l'elezione d'Israele; l'alleanza, la Legge; la preghiera e il culto, Gerusalemme e il tempio; rimproveri divini e condanne; le promesse.

² Cf. D. BOYARIN, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, PA 2004; ID., *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York 2012 (trad. it. *Il vangelo ebraico*, Roma 2012).

3. Un'altra sfera nota è la presenza di generi letterari e di modalità argomentative giudaiche all'interno degli scritti neotestamentari.³ Una particolare importanza in quest'ambito va attribuita al *pesher*,⁴ forma che, a motivo della sua definitività, risulta più consona all'argomentare proprio delle pagine neotestamentarie di quanto non lo sia il commento di stampo midrashico. In questo orizzonte si porrebbe anche la questione di chiedersi fino a che punto il genere letterario più originale tra gli scritti neotestamentari, vale a dire il «vangelo», sia espressione di un ambito che risente fortemente di un contesto giudaico.⁵

4. Un quarto punto privilegia la ricerca relativa all'autocoscienza giudaica dei singoli autori neotestamentari. Si tratta di un argomento affrontabile in modo diretto solo là dove emerge la soggettività dell'autore. Esso è perciò decisivo per quanto riguarda le lettere autentiche di Paolo,⁶ mentre è meno efficace nei casi in cui non è messa direttamente in gioco la personalità dello scrittore.

5. Da quando l'approccio ermeneutico ci ha resi edotti sul ruolo assunto dalle precomprensioni, è obbligo concludere che, all'interno di un contesto ecclesiale, tutte le piste fin qui elencate risultano efficaci solo a patto di farle interagire con un quadro teologico che sappia attribuire, pure all'interno dell'assetto canonico della Bibbia cristiana, un ruolo pertinente alla giudaicità degli scritti neotestamentari. Il passaggio risulta inoltre cruciale per affrontare il tema ineludibile della presenza o meno di tratti anti giudaici all'interno degli scritti neotestamentari. Il problema non è, infatti, affrontabile in chiave propriamente esegetica in quanto, come si è detto, gli scritti neotestamentari, per la filologia e la storia, sono storicamente giudaici soltanto nella misura in cui sono recepiti a prescindere dal loro successivo assetto canonico. Per approfondire il problema occorre, quindi, compiere il passaggio da

³ Il tema è presente già nel documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, dove vi è un apposito paragrafo dedicato all'«Approccio mediante il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche» riferito sia all'Antico che al Nuovo Testamento. Cf. J.A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document «The Interpretation of the Bible in the Church». Text and Commentary* (SubBi 18), Roma 1995.

⁴ Cf. T.H. LIM, *Pesharim*, Sheffield 2002.

⁵ Cf. R.A. BURRIDGE, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1995 (trad. it. *Che cosa sono i vangeli? Studio comparativo con la biografia greco-romana*, Brescia 2009).

⁶ Cf. T.G. CASEY - J. TAYLOR (edd.), *Paul's Jewish Matrix*, Roma 2011.

un approccio di tipo esegetico a uno di natura ermeneutica. Il punto cruciale al riguardo verte sulla valutazione attribuita alla «teologia della sostituzione». Essa, per un lunghissimo arco di tempo, ha costituito il modo cristiano predominante per guardare a Israele. Solo un pieno discernimento di tutte le sue ricadute è perciò in grado di attribuire un autentico spessore teologico alla natura giudaica degli scritti neotestamentari. Tuttavia la formulazione più consona a una simile esigenza diverrebbe allora la seguente: «Per una lettura della Bibbia cristiana compiuta alla luce della permanente elezione d'Israele».

Nel presente contributo, in base alle considerazioni fin qui esposte, si privilegerà perciò un approccio ermeneutico-teologico attento all'esegesi di alcuni luoghi cruciali del Nuovo Testamento.

A partire da una proposta di Franz Crüsemann

Franz Crüsemann ha recentemente avuto occasione di scrivere alcune considerazioni di fondo sulla difficoltà di instaurare un nuovo rapporto tra cristiani ed ebrei connettendole ai modi in cui vengono letti l'Antico e il Nuovo Testamento:

Vogliamo riconoscere l'ebraismo e crediamo nello stesso tempo di aver ottenuto, tramite Gesù Cristo, una vicinanza a Gesù Cristo e alla salvezza che manca agli ebrei. Uno dei motivi più profondi di queste contraddizioni sta nel modo in cui leggiamo la Bibbia e precisamente la prima parte della Bibbia cristiana che praticamente coincide con la Bibbia ebraica. Ma più importante ancora è il modo in cui leggiamo il Nuovo Testamento, la parte specificatamente cristiana della nostra Bibbia.⁷

Di fronte alla presa di posizione espressa dal noto biblista riformato risulta di nuovo evidente che il nodo di fondo è quello del rapporto tra esegesi ed ermeneutica. Secondo un approccio esegetico risulta ovvio che, quando apparvero i testi destinati in seguito a confluire nel Nuovo Testamento, non esisteva alcun *corpus* di scritti denominato Antico Testamento. Vi erano solo le Scritture d'Israele, non ancora del tut-

⁷ Dalla conferenza di F. CRÜSEMANN *Allein die Schrift (sola scriptura). Das Verhältnis der «Testamente» und der christlich-jüdische Dialog*, tenuta presso la Comunità Evangelica Luterana di Venezia l'11 novembre 2011. Cf. ID., *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen: Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh 2011.

to stabilite nel loro definitivo assetto canonico; accanto a esse vi erano altri scritti considerati allora ugualmente autorevoli ma in seguito non recepiti nel canone della Bibbia cristiana. Ciò vale tanto per i testi in lingua ebraica quanto per quelli scritti in greco. Specie in riferimento alla Bibbia greca sembra di poter affermare che la Chiesa abbia ricevuto un *corpus* di Scritture sacre, che, all'interno del giudaismo, erano sulla strada per diventare canoniche senza essere giunte ancora alla meta.⁸

Un esempio paradigmatico è, come noto, costituito dall'uso di testi, in seguito divenuti extracanonici, presenti nella Lettera di Giuda. In essa vi sono rimandi espliciti o impliciti a *1Enoc* (Gd 4, *1Hen* 48,10; Gd 6, *1Hen* 10,6; 12,4; Gd 13, *1Hen* 18,5; 21,5s; Gd 14-15, *1Hen* 1,9; Gd 16, *1Hen* 5,5) e all'*Assunzione di Mosè* (Gd 9). Si tratta solo di una feritoia che getta luce su un tema molto più vasto relativo all'influsso avuto dai cosiddetti apocrifi sui vari scritti neotestamentari.⁹ La stessa definizione dei confini della futura canonicità o extracanonicità è, comunque, un aspetto secondario di un'area ancor più ampia legata all'ovvietà (peraltro non di rado sottovalutata) di prendere atto che all'epoca in cui sorsero gli scritti neotestamentari non poteva ancora esserci, per definizione, nessun Nuovo Testamento inteso come un insieme organico di testi. Questa impossibilità rende specularmente certo che l'espressione «Antico Testamento» non indicava, allora, una raccolta, più o meno definita, di libri (ipotesi da escludersi anche in relazione a 2Cor 3).¹⁰ La comparsa di un contesto canonico formato da Antico e Nuovo Testamento è, infatti, il frutto di un lungo, graduale processo giunto a compimento solo nel IV sec.¹¹

I termini che si trovano negli scritti neotestamentari per indicare la Bibbia ebraica o alcune delle sue parti sono: Scritture, Legge, Profeti, Salmi, Mosè, ecc. Essi vanno assunti in modo preciso come indice in-

⁸ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico*, n. 17.

⁹ Su questi temi ha molto lavorato la scuola che fa capo a PAOLO SACCHI, cf. il suo *Gesù e la sua gente*, Cinisello Balsamo (MI) 2003.

¹⁰ Si tratta di una formulazione che in epoca successiva avrebbe indotto a optare per quell'espressione al fine di indicare anche un insieme di libri. Cf. E. NATHAN – R. BIERINGER, «Paul, Moses, and the Veil: Paul's Prospective on the Judaism in the Light of 2 Corinthians 3», in CASEY – TAYLOR (edd.), *Paul's Jewish Matrix*, 201-228.

¹¹ Tra i contributi più recenti si segnala E. NORELLI, «Una pluralità limitata. Il rovesciamento di paradigma nel II secolo come base della formazione del canone neotestamentario», in A. AUTIERO – M. PERRONI (edd.), *La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro*, Bologna 2012, 47-91.

controvertibile della natura giudaica (che in questo particolare caso vuol dire «non cristiana») di quegli scritti. In altre parole quelle qualificazioni, oltre ad affermare la palese appartenenza giudaica degli scritti della Bibbia ebraica, attestano pure l'orizzonte giudaico in cui cadono gli scritti neotestamentari. Quest'uso attesta un riferimento a scritti considerati propri e perciò non ereditati da altri. Essi, per quanto letti e interpretati in maniera diversa da quella di altri gruppi giudaici, non comportano, quindi, nessun tipo di espropriazione delle Scritture d'Israele. È fuori discussione, infatti, che il soggetto interpretante si collocava anch'esso in un orizzonte ebraico.

Non è quindi un paradosso affermare che l'espressione «Antico Testamento» va qualificata come cristiana non meno di quanto lo sia quella di «Nuovo Testamento». Dal canto loro, gli scritti che saranno destinati a formare il Nuovo Testamento vanno considerati storicamente giudaici. Ci si può interrogare fino a che punto questa valutazione, accolta senza difficoltà sul piano storico-esegetico, conservi una funzione ermeneutica allorché ci si trova di fronte al compito di leggere e interpretare la Bibbia cristiana formata da Antico e Nuovo Testamento. Per rispondere alla domanda occorre interrogarsi sulle condizioni che stabiliscono la profonda natura giudaica degli scritti neotestamentari. Essa si pone al di là della presa d'atto dell'esistenza di forme letterarie ed ermeneutiche tipicamente giudaiche o di influssi ricevuti da correnti e scritti giudaici o della dichiarata autocoscienza ebraica di alcuni autori.

Gli scritti neotestamentari compiono una lettura «attualizzante» delle Scritture d'Israele alla luce di Gesù visto, di volta in volta, come Cristo (Messia), Figlio di Davide, Figlio di Dio, Figlio dell'uomo, *Kyrios*, Verbo incarnato e così via. Si costituisce in tal modo un circolo ermeneutico in base al quale Gesù Cristo è letto secondo le Scritture (κατὰ τὰς γραφάς; cf. 1Cor 15,3-5) e le Scritture sono lette in base al loro rapporto con Gesù Cristo. Questa particolare lettura non va intesa come una specie di midrash haggadico, ovvero come un commento attualizzante plurimo che pone l'una accanto alle altre varie interpretazioni collegate tra loro con la semplice clausola di *davar acher* («altra parola»).¹² L'interpretazione proposta dagli scritti neotestamentari è dotata, infatti, del carattere definitivo del *peshet*; si tratta, quindi, di

¹² Sull'influsso di una delle principali regole ermeneutiche sulla Bibbia, cf. P. BASTA, *Gezerah Shavah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica* (SubBi 26), Roma 2006.

una lettura che avviene in un momento determinato e non va accompagnata da ulteriori interpretazioni. In altre parole, essa va accreditata del carattere definitivo connesso a un momento particolare qualificabile con l'espressione paolina di «pienezza del tempo (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου)» (Gal 4,4-5).

Il problema cruciale è come si possa proporre, entro l'assetto proprio della Bibbia cristiana, un'ermeneutica che faccia memoria dell'origine giudaica degli scritti neotestamentari. Per dipanare il problema occorre affrontare di nuovo il nodo del confronto tra esegesi storica ed ermeneutica teologica. Quanto, in ultima istanza, conferma la natura giudaica degli scritti neotestamentari è il fatto che tutti, senza eccezione, recepiscono l'esistenza della distinzione tra Israele e genti. Quest'ultima si presenta come conseguenza diretta dell'affermazione in base alla quale l'alleanza tra Dio e il suo popolo non è stata revocata. Fino a quando resta fondamentale parlare in termini di Israele e genti (intesi in senso proprio come «non ebrei»), l'elezione di Israele svolge un ruolo insostituibile. Questo approccio costituisce lo snodo cruciale per giudicare fino a che punto la natura giudaica degli scritti neotestamentari sia recepibile entro l'assetto definitivo della Bibbia cristiana. Va da sé che l'indagine richiede di prendere le distanze dall'egemonia concessa per secoli alla teologia della sostituzione.

Una condizione preliminare perché la Chiesa si qualifichi come «il nuovo Israele» è che il Nuovo Testamento si presenti come un libro cristiano in quanto *non* ebraico. Gli scritti neotestamentari costituirebbero perciò un insieme di testi che, pur riferendosi di continuo alle Scritture d'Israele, proclamano una realizzazione delle promesse bibliche inaccettabile per gli ebrei. Infatti, se questi ultimi accogliessero il «buon annuncio», diverrebbero *ipso facto* cristiani.

A partire da una sottolineatura di Joseph Ratzinger

Il documento della Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* del 2001 è corredato da una prefazione di Joseph Ratzinger, allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. Come sottolinea lo stesso Ratzinger, tre sono i temi e le preoccupazioni principali del testo: il radicamento del Nuovo Testamento, il rapporto tra i due Testamenti e il rischio che negli scritti neotestamentari sia presente una componente antiggiudaica. La prima sottolineatura si trova, perciò, nell'importanza insostituibile assunta dall'Antico Testamento per la comprensione del Nuovo, il quale

senza questa base resterebbe «una pianta privata delle sue radici e destinata a seccarsi» (n. 84). Il secondo problema, più complesso, sta nell'individuare i modi in cui si sviluppa il rapporto tra i due Testamenti. Esso è presentato lungo tre grandi linee: continuità, discontinuità, progressione. L'articolazione viene a sua volta giustificata dal fatto che «i lettori cristiani sono convinti che la loro ermeneutica dell'Antico Testamento, molto diversa certo da quella del giudaismo, corrisponda tuttavia a una potenzialità di senso effettivamente presente nei testi. Come un "rivelatore" durante lo sviluppo della pellicola fotografica, la persona di Gesù e gli eventi che lo riguardano hanno fatto apparire nelle Scritture una pienezza di significato che prima non poteva essere percepita» (n. 64). Delle tre parole qui evocate la decisiva per comprendere il modo di procedere del documento è «progressione»; infatti soltanto essa sembra in grado tanto di saldare tra loro i due termini proposti di continuità e discontinuità, quanto di giustificare la virtualità e l'intenzionalità cristologica degli scritti neotestamentari.

Negli scritti neotestamentari sono molte, e di non poca rilevanza, le frasi polemiche rivolte contro gruppi ebraici, e non sussistono dubbi che, nel corso dei secoli, tali versetti abbiano costituito un alimento per l'antigiudaismo cristiano. Per ricorrere alla stessa espressione della Commissione, ci si può chiedere se questa lettura, rappresenti uno sviluppo fedele di «potenzialità di senso effettivamente presenti nei testi». Al riguardo la risposta del documento è ovviamente negativa. Le motivazioni in proposito sono di vario genere, tra esse vi è pure quella, di stampo storico-critico, volta a mettere in luce una riproiezione sui testi evangelici di successive tensioni sviluppatesi tra ebrei credenti ed ebrei non credenti in Gesù Cristo. L'argomento riassuntivo, giudicato da Ratzinger nella sua prefazione «un'intuizione che per me appare particolarmente importante», si trova però nelle seguenti considerazioni: «Nel Nuovo Testamento i rimproveri agli ebrei non sono più frequenti né più virulenti di quelli espressi contro di essi nella Legge e nei Profeti. Non devono quindi servire da base all'antigiudaismo» (n. 87). Il Prefetto commenta il passo affermando che quei rimproveri «mettono in guardia da deviazioni presenti, ma per loro natura sono sempre temporanei e presuppongono quindi anche sempre nuove possibilità di salvezza».

Rispetto ai tre tipi di relazione tra i due Testamenti enunciati in precedenza, le considerazioni ora trascritte, relative a un supposto anti-giudaismo neotestamentario, optano, in modo implicito, per la continuità. Sarebbe infatti arduo proporre il ragionamento volto a disinne-

scare la mina anti giudaica se lo si dovesse articolare in termini di discontinuità o progressione. Invero, in tal caso, sarebbe impossibile avanzare qualche analogia tra i rimproveri nei confronti degli ebrei presenti nel Nuovo Testamento e quelli avanzati dagli antichi profeti. Tuttavia, perché questa asserita somiglianza sia davvero valida, sarebbe necessario sottolineare un particolare tipo di continuità, vale a dire bisognerebbe dichiarare *apertis verbis* il carattere giudaico degli scritti neotestamentari. Privata di questa precondizione, l'analogia crollerebbe di colpo. Infatti nel primo caso si tratta di moniti che, per quanto aspri, furono rivolti in nome del Dio d'Israele da ebrei nei confronti di altri ebrei, mentre, nel secondo caso, si tratterebbe di cristiani che rimproverano gli ebrei di aver respinto il Messia e di aver chiuso le porte alla fede. In definitiva, il paragone è pertinente soltanto se anche il credente in Gesù Cristo parla in modo polemico in virtù del suo continuare a essere e concepirsi ebreo. Del resto, è appunto questa prospettiva a essere storicamente evocata quando si ipotizza una riproiezione all'indietro di polemiche tra ebrei credenti e non credenti in Gesù Cristo. Unicamente se i testi del Nuovo Testamento rivelano una fede ebraica, è calzante richiamare l'antecedente costituito dalle accuse mosse dalla Scrittura ai figli d'Israele. Per limitarsi a un solo esempio: solo quest'ottica, e nessun'altra, è in grado di cogliere, in maniera non stravolta, il senso attribuito alla continuità tra la messa a morte di Gesù e quella dei profeti evocata a più riprese dagli scritti neotestamentari (cf. 1Ts 2,15; Mt 22,33-38; 23,31).

L'asprezza del passo paolino contenuto in 1Ts è inocultabile: «Voi infatti fratelli siete diventati imitatori delle Chiese di Dio in Cristo Gesù che sono in Giudea, perché anche voi avete sofferto le stesse cose da parte dei vostri conterranei, come loro da parte dei Giudei. Costoro hanno ucciso il Signore Gesù e i profeti, hanno perseguitato noi, non piacciono a Dio e sono nemici di tutti gli uomini. Essi impediscono a noi di predicare alle genti perché possano essere salvate. In tal modo essi colmano su di loro la misura dei loro peccati! Ma su loro l'ira è giunta al colmo» (1Ts 2,14-16).

Tuttavia se ci si toglie dal naso gli occhiali sostitutivi, si può osservare che il brano non proclama la reiezione di Israele, né, tanto meno, contiene una specie di prototipo di accusa di «deicidio» diretta contro gli ebrei. Ciò non significa negare che quei versetti, connotati da una tensione collocata in un tempo mosso da fremiti escatologici, siano diventati forieri di un'aspra ostilità se situati nella distensione temporale dell'epoca cristiana. Nell'ansia apostolica di annunciare l'evangelo alle

genti, di cui è testimonianza palpabile l'attesa escatologica che percorre tutta la Prima lettera ai Tessalonicesi, la vera colpa di cui sono accusati i «Giudei» – termine qui riferito a un gruppo specifico – è di ostacolare la predicazione della salvezza rivolta ai gentili. L'individuazione dei destinatari del discorso è cruciale. Infatti la constatazione che la stragrande maggioranza dei credenti di Tessalonica fossero di origine gentilica getta ombre sull'eventualità di ricondurre queste accuse agli aspri rimproveri intragiudaici delle «colpe dei padri» presenti nelle Scritture: «hanno ucciso i tuoi profeti che li scongiuravano di tornare a te» (Ne 9, 26). Un ebreo, Paolo, che parla di mancanze gravissime dei giudei rivolgendosi a credenti *ex gentibus*, sembra scardinare le basi stesse di questa grammatica. Tuttavia non è affatto detto che le cose stiano effettivamente in tal modo.

Essendo preclusa, per mancanza di sostegno testuale, la via di ritenere il passo un'interpolazione e rinunciando a ogni aprioristico sforzo di sfumarne i toni, l'unica alternativa che resta è di lasciarsi guidare dalla lettera stessa del testo.¹³ Essa offre peraltro la chiave interpretativa fondamentale. Primo, siamo all'interno di un'analogia: voi credenti di Tessalonica avete sofferto dai «coappartenenti alla vostra tribù»¹⁴ e in ciò siete diventati imitatori delle Chiese della Giudea che sono state perseguitate dai giudei, vale a dire gli ebrei abitanti in quella regione. Secondo, i giudei – quindi gli ebrei di Gerusalemme – sono accusati di aver messo a morte Gesù dopo aver ucciso i profeti (cf. Mt 5,12; 23,29.39; Lc 11,47.51; At 2,23). Questa continuità esclude che la colpa nei confronti del Signore Gesù sia qualitativamente diversa da quella commessa nei riguardi di altri inviati di Dio. L'accusa più forte, che, a differenza della precedente, riprende uno stilema extraebraico, sta nell'individuare i giudei come nemici del genere umano.¹⁵ Essa però è riproposta in un contesto del tutto originale e tipicamente apostolico: l'inimicizia contro gli altri uomini sta nella volontà di impedire la salvifica predicazione dell'evangelo alle genti. In Paolo l'accusa «pagana»

¹³ Cf. D. POLLEFEYET – D.J. BOLTON, «Paul, Deicide, and Wrath of God: Towards a Hermeneutical Reading of 1 Thess 2:14-16», in CASEY – TAYLOR (edd.), *Paul's Jewish Matrix*, 229-257.

¹⁴ In greco: ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν.

¹⁵ Cf. P. SCHÄFER, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge, MA 1998 (trad. it. *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma 1999).

basata sulla «separatezza» giudaica rispetto alle altre stirpi si muta nella denuncia di ostacolare la diffusione del vangelo. A essere presa di mira non è la mancanza di cosmopolitismo: è la pervicacia a non riconoscere che è giunto il tempo in cui anche ai gentili peccatori (prospettiva ebraica e paolina, cf. Gal 2,15) è concessa la salvezza nel caso che giunga loro l'annuncio evangelico. Infine, l'ira giunta al culmine va intesa come tipica espressione profetica (per di più coniugata al passato), priva di riscontro in qualche specifica prassi collettiva cristiana nei confronti degli ebrei (situazione allora storicamente impensabile).

In conclusione, non è peregrino sostenere che quello di Paolo è un testo polemico giudaico proprio perché legato a un annuncio dell'e-vangelo che tiene ben ferma l'esistenza di una chiara distinzione tra Israele e genti. Proprio in virtù del sussistere di questo versante l'accusa mossa da Paolo si situa ancora in un ambito intragiudaico.

A partire dalla parabola dei contadini omicidi

Le accuse avanzate da Paolo nei confronti degli ebrei, di aver ucciso non solo i profeti ma anche il «Signore Gesù», trovano riscontro in altri scritti neotestamentari. In quest'ambito un particolare rilievo spetta alla parabola evangelica dei «contadini omicidi»; ciò avviene non solo per la natura del tutto esplicita dell'imputazione ma anche per la tendenza a leggere il brano in modo sostitutivo come se esemplificasse la perdita dell'elezione da parte del popolo ebraico.

Il testo, presente, con varianti in tutti e tre i sinottici (Mt 21,33-46; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19) e nel *Vangelo di Tommaso* (65), è letto nella liturgia cattolica romana della XXVII domenica dell'anno A; esso è perciò, ogni tre anni, affrontato anche in sede omiletica ed è dotato, quindi, di rilevanza pastorale. La parabola (o meglio l'allegoria) si riferisce, attraverso un esplicito riferimento a un brano di Isaia (Is 5,1-7), alla consueta immagine biblica che paragona il popolo d'Israele a una vigna. Essa fu affidata dal padrone (Dio) a dei contadini.¹⁶ Periodicamente il proprietario invia i propri servi (i profeti) per riscuotere quanto gli era dovuto, ma tutti furono percossi, malmenati e uccisi. Infine decise di mandare il proprio unico figlio (Gesù) nella convinzione che avreb-

¹⁶ Il testo li chiama semplicemente «contadini» (γεωργοί) e non specificatamente «vignaioli».

bero avuto rispetto almeno di lui. I contadini però pensarono: questo è l'erede; perciò lo uccisero nella speranza di entrare in possesso della proprietà. Che cosa farà allora il padrone? Gli rispondono: «Farà morire miseramente quei malvagi e darà la vigna ad altri contadini che gli consegneranno i frutti a suo tempo» (Mt 21,41).

La parabola è in genere soggetta a uno schema interpretativo costante. Lo possiamo riassumere con alcune citazioni che esprimono bene quella che è tuttora la percezione media della parabola: «L'invio dei "servi" (evidentemente i profeti) significa che il "padrone" della vigna (Dio stesso) richiede per mezzo di essi ai "vignaiuoli" (il suo popolo) i "frutti" che gli devono (la fedeltà al patto, la pratica della Legge)».¹⁷ Tutti gli interpreti tengono ben presente il «canto della vigna» di Isaia. In esso la simbologia è esplicita: «la vigna del Signore degli eserciti è la casa d'Israele» (Is 5,7). Tuttavia non pochi commentatori compiono un implicito spostamento tra la vigna e i contadini; non è infatti la prima a rappresentare il popolo, a simboleggiarlo sono invece i secondi. La colpa diviene perciò generale. Da questo approccio consegue tutto il resto. L'interpretazione in primo luogo individua una responsabilità collettiva per la morte di Gesù: «Per il lettore [...] il racconto è trasparente: dopo aver respinto e ucciso i profeti, i giudei hanno trattato allo stesso modo Gesù».¹⁸ In secondo luogo, in riferimento al castigo, ripropone in termini netti una visione sostitutiva: «Con il secondo elemento: "e darà la vigna ad altri", l'evangelista allude con ogni probabilità al nuovo popolo di Dio, la Chiesa "in quanto comunità che ha ricevuto in dono l'eredità di Dio" (R. Pesch)»;¹⁹ perciò «i giudei, ai quali il regno appartiene di diritto, vedranno passare ad altri il loro privilegio (cf. Mt 3,9; 8,11s; 22,1-14)».²⁰ Il discorso termina con un riferimento alla conclusiva citazione della pietra scartata che diviene angolare (Sal 118,22): «... Dio è intervenuto con potenza, rivendicandolo [riferito a Gesù] di fronte ai suoi avversari e ponendolo come "pietra

¹⁷ F. MOSETTO, «La parabola dei vignaiuoli ribelli (Mc 12,1-12 parr.)», in M. LACONI E COLL., *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (Logos 5), Leumann (TO) 1994, 252.

¹⁸ *Ibid.*, 253. È significativa la presenza di un aggiustamento di tiro nella nota corrispondente: «Nel contesto si tratta dei capi del popolo, e comunque le generalizzazioni (come ad es. in 1Ts 2,4-15) non intendono incriminare tutto il popolo ebraico». Tuttavia quest'attenuazione, dovuta allo «spirito dei tempi», non riesce a mutare l'impianto esegetico.

¹⁹ *Ibid.*, 253.

²⁰ *Ibid.*, 254.

angolare” dell’edificio, il nuovo popolo di Dio, da identificare con la comunità cristiana (cf. Mt 16,18; 1Cor 3,9-17; Ef 2,20-22; 1Pt 2,4-6)». ²¹

In definitiva, i capisaldi dell’interpretazione complessiva non si differenziano molto da quelli prospettati a suo tempo dalla patristica, la quale con Giovanni Crisostomo sostiene che la conclusione della parabola indica la chiamata dei gentili e la caduta dei giudei²² e con Girolamo afferma che la vigna è affidata «a noi», cioè ai cristiani, a condizione che rendiamo a Dio i frutti a suo tempo.²³

Per disinnescare il peso attribuito nell’interpretazione della parabola all’«uccisione del figlio» basterebbe valorizzare una prospettiva centrale del Nuovo Testamento stando alla quale l’ingresso nella comunità dei credenti in Gesù Cristo dipende dall’accoglimento del buon annuncio compiuto inizialmente da ebrei e rivolto sia al popolo d’Israele sia alle genti. Nella predicazione apostolica, che proclama la liberazione dal peccato di ogni credente, non poteva quindi avere un grande spazio la denuncia di una presunta o reale responsabilità ebraica per la morte di Gesù. Il peso decisivo era tutto spostato sulla salvezza compiuta attraverso quella morte e la successiva risurrezione avvenute entrambe secondo le Scritture (1Cor 15,3-5). Anche quando, come nella prima predicazione apostolica compiuta da Pietro il giorno di Pentecoste (At 2,14-36), il tema della responsabilità giudaica è detto in modo esplicito, esso viene introdotto solo in quanto è collegato alla risurrezione e finalizzato alla conversione degli ascoltatori. In altre parole, è prospettato in vista del perdono dei peccati e non del loro rafforzamento (At 2,38).

In prospettiva storico-critica si insiste sul fatto che sui modi in cui è narrata la passione e la morte di Gesù sono state riproiettate tensioni e fratture connesse alla successiva discriminazione suscitata dalla predicazione apostolica entro la comunità d’Israele. In questa luce rientra, ovviamente, anche la parabola dei «contadini omicidi», in cui, come si è visto, l’accusa mossa a una componente giudaica di essere responsabile della morte del figlio è strettamente collegata all’atto di individuare a chi spetti l’eredità della «vigna di Dio». Gesù applica la parabola a se stesso, pietra scartata dai costruttori ma diventata testata d’angolo (Sal 118,22-23). Tutti gli ascoltatori comprendono che i con-

²¹ *Ibid.*, 255.

²² GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matth., hom.*, LXVIII,1.

²³ GIROLAMO., *Comm. in Ev. Matth.*, 1, III, c. XXII.

tadini rappresentano i capi del popolo d'Israele (sommi sacerdoti e farisei in Matteo, scribi e sommi sacerdoti in Luca, non specificati in Marco). Il primo vangelo aggiunge però una nota esplicativa destinata ad assumere, nel corso dei secoli, la funzione di principale chiave interpretativa dell'intera parabola: «Perciò vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato ad altra gente (ἄλλοι) che lo farà fruttificare» (Mt 21,43).

Nonostante la precisazione che i destinatari della parabola sono i capi d'Israele, a causa del predominio assunto dalla glossa di Matteo, sembra inevitabile trarre le seguenti conclusioni: gli ebrei sono un popolo particolarmente ingrato e sanguinario, essi dopo aver violentemente maltrattato i profeti hanno messo a morte anche Gesù, perciò su di loro sta per abbattersi la punizione divina, mentre l'eredità del regno di Dio, cioè l'elezione, passerà a un altro popolo, la Chiesa, che lo farà fruttificare. Il popolo ebraico va quindi giudicato omicida, punito e diseredato. In tutti i casi il brano evangelico stabilisce una continuità tra la sorte riservata ai profeti e quella toccata a Gesù. L'annotazione rappresenta un punto fisso per ogni lettura della parabola; da essa gli interpreti traggono però conclusioni contrastanti volte a incrementare o, all'opposto, ad attenuare la responsabilità ebraica per la morte di Gesù. In particolare in epoca recente si sono assunte due strategie antitetiche per confutare la prevalente linea interpretativa anti-giudaica: l'una punta su un allargamento dei responsabili, l'altra su un loro restringimento.²⁴

La prima, proposta da René Girard, intende la parabola come uno svelamento del processo vittimario proprio della violenza sacra. Tale smascheramento, compiuto in parte già dalla tradizione anticotestamentaria, è portato a termine da quella evangelica: «Se è Gesù stesso a dire che la passione è un esempio fra molti assassini consimili, i cristiani debbono rassegnarsi a quest'idea: non possono essere più cristiani di Gesù Cristo, più evangelici dei vangeli».²⁵ La lettura antiebraica della parabola porta a un fatale fraintendimento del suo autentico significato e a una reintroduzione di quel processo vittimario legato al capro

²⁴ In altro contesto – e sempre con scopi apologetici – un'operazione di restringimento e di allargamento della responsabilità rispetto alla morte di Gesù la si trova anche in *NÆ* 4. Dapprima infatti si afferma che responsabilità di quella uccisione ricade esclusivamente su chi ebbe una parte attiva in essa, poi la si imputa, secondo una chiave di lettura teologica, al peccato di tutti gli uomini.

²⁵ R. GIRARD, *La pietra scartata. Antigiudaismo cristiano e antropologia evangelica*. Introduzione e scelta di testi a cura di A. SIGNORINI, Magnano (BI) 2000, 106.

espiatorio svelato dal vangelo ma non abbandonato dai suoi interpreti. Le storie della passione, compresa quella raccontata in modo indiretto dalla parabola della vigna, smascherano la funzione sacrale della violenza che fa parte costitutiva della religione. Non cogliere questa dinamica conduce inevitabilmente ad attribuire ai vangeli una componente antiggiudaica: «a questo punto i cristiani possono dire a se stessi: noi non siamo responsabili di aver perseguitato gli ebrei; siamo stati tratti in inganno dalla nostra religione; abbiamo sinceramente creduto a quello che ci insegnavano i vangeli e questi hanno fatto di noi degli antisemiti». ²⁶ L'unica replica efficace a una simile precomprensione è l'allargamento del riferimento: quanto è specificatamente ebraico ed evangelico non è l'omicidio, bensì lo svelamento definitivo dell'universale violenza sacrale.

All'estremo opposto si situa l'ipotesi secondo la quale questo linguaggio per essere ben compreso va ricondotto a un ambito strettamente intragiudaico. La critica mossa dai vangeli a Israele è di tipo profetico e quindi tutta interna all'orizzonte ebraico; è perciò impossibile ritorcerla «contro l'ebraismo, una volta che il lettore si è messo fuori della comunità ebraica» (L. Dequeker). ²⁷ Per molti aspetti si tratta di un'osservazione ineccepibile qualora, però, venga collegata alla natura giudaica degli scritti neotestamentari.

Il punto cruciale per giudicare l'insieme della parabola è la notazione mattea del passaggio della vigna a «gente (ἔθνος) che la farà fruttificare» (Mc 12,9 ha semplicemente «ad altri»). Priva di questa clausola, l'allegoria sarebbe pianamente riconducibile a una polemica profetica intragiudaica addirittura più circoscritta di quella del suo modello: il «canto della vigna» di Isaia. Infatti, come nota lo stesso documento della Pontificia Commissione Biblica, nella pagina profetica dell'Antico Testamento è la vigna stessa a deludere Dio: essa, che doveva dare uva buona, ha invece prodotto solo uva selvatica (Is 5,2-4). Di contro, nella parabola evangelica l'accusa è diretta verso i contadini (i capi d'Israele) che trascurano la vigna e sottraggono il prodotto al loro padrone. ²⁸ L'argomento dell'«innocenza» della vigna sembra però scomparire o almeno attenuarsi se lo si incrocia con l'altro, più celebre, pas-

²⁶ *Ibid.*, 118.

²⁷ Citato in A. CAGIATI (ed.), *La salvezza viene dagli ebrei. Prospettive cristiane di dialogo*, Roma 1987, 134.

²⁸ *Ibid.*, nota 71.

so di Matteo in cui «tutto il popolo (πᾶς ὁ λαός)» dichiarò che il sangue di Gesù ricadesse su di sé e sui propri figli (Mt 27,25-26).

Il detto indica un'indubbia solidarietà tra la folla e i suoi capi. È comunque evidente che esso viene presentato da Matteo non come una parola profetica dotata di un'autorità divina, ma come un'espressione pronunciata dalla gente. Sostenere, secondo la convinzione popolare, che Dio sia vincolato a mantenere non un impegno da lui assunto con giuramento (cf. per es. Gen 22,16-18), bensì un'imprecazione umana, equivale a compiere un palese scambio di parti.²⁹ Il passo non esprime dunque la promessa di una vendetta divina: esso indica l'assunzione imprecatoria di una colpa. Tutta la tradizione biblica attesta però che la via per rispondere a un peccato anche gravissimo si trova nel pentimento e nel perdono; e proprio questo linguaggio sarebbe stato adottato dalla predicazione apostolica. Né in simili contesti ebbe un peso determinante il problema della responsabilità giuridica o «teologica» della morte di Gesù; tema, quest'ultimo, destinato a diventare cruciale molto più tardi.

In alcuni degli strati più recenti del Nuovo Testamento e in qualche apocrifo³⁰ è certamente all'opera il tentativo di spostare la responsabilità della morte di Gesù sempre più sugli ebrei attenuando il coinvolgimento dei romani. Si tratta di un argomento non privo di importanza. Tuttavia quanto davvero conta non è chiedersi se da ciò possa derivare una responsabilità collettiva giudaica, bensì domandarsi se, come conseguenza di tale colpa, l'eredità sia passata a una nuova gente. Su questo punto il documento della Pontificia Commissione Biblica è oscillante:

Come il grido del popolo nel racconto della passione (Mt 27,25), la conclusione della parabola dei vignaioli sembra mostrare che, all'epoca della composizione del vangelo, la maggior parte del popolo era rimasta solidale con i suoi capi nel rifiuto della fede in Gesù. Infatti, dopo aver predetto a costoro: «Il Regno di Dio vi sarà tolto», Gesù non aggiunge che il Regno sarà dato «ad altre autorità», ma dice che sarà dato «a una nazione che lo farà fruttificare» (Mt 21,43). L'espressione «una nazione» si oppone implicitamente a «popolo d'Israele»; essa suggerisce, certo, che un gran numero dei suoi membri non sarà

²⁹ Cf. P. BEAUCHAMP, «Remarques additives sur l'antijudaïsme», in *Radici dell'anti-giudaismo in ambiente cristiano. Colloquio Intraecclesiale. Atti del simposio teologico-storico, Città del Vaticano, 30 ottobre - 1 novembre 1997*, Città del Vaticano 2000, 112.

³⁰ Ne costituisce un esempio il *Vangelo di Pietro*.

di origine ebraica, ma la presenza di ebrei non è per questo esclusa, perché l'insieme dei vangeli fa capire che questa «nazione» sarà costituita sotto l'autorità dei Dodici, in particolare di Pietro (Mt 16,18), e i Dodici sono ebrei.³¹

La scelta di indicare la comunità dei credenti che darà frutto con ἔθνος (che è comunque meglio tradurre con «gente» piuttosto che con «nazione») rappresenta un vero e proprio punto di forza della visione sostitutiva; per essa qui non sono possibili dubbi di sorta: un nuovo popolo subentra all'antico. La parola ἔθνος crea invece disagio a chi ritiene che la teologia sostitutiva sia assente negli scritti neotestamentari. In ogni caso la chiosa matteana all'allegoria dei vignaioli non modifica l'impostazione di fondo della parabola stessa la quale ha cura di indicare tanto il perdurare della vigna quanto la colpevolezza dei soli contadini. D'altra parte anche se si affermasse che il popolo destinato a farla fruttificare sono i gentili, a essere sostituiti sarebbero pur sempre i contadini – sono loro infatti che impediscono di godere i frutti – non la vigna. In questa parabola, vale la pena ribadirlo, non ricorre affatto l'immagine – non ignota alla Scrittura (cf. Sal 80,9) – dello sradicamento della vigna.

Dal punto di vista filologico appare tutt'altro che scontato che in questo caso ἔθνος si riferisca alle genti o a una comunità di credenti in Cristo composta da soli gentili. Per designare Israele in quanto popolo di Dio – anche nell'atto estremo di assumersi la responsabilità del sangue di Gesù – si ricorre di norma al termine λαός e non a ἔθνος; mentre per esprimere «le genti» si impiega di solito un plurale con articolo (τὰ ἔθνη) e non un singolare senza articolo (ἔθνος). Si è perciò di fronte a un uso insolito, cosicché qui ἔθνος potrebbe anche voler dire semplicemente «gente» nell'accezione più comune del termine (come l'inglese *people*), oppure potrebbe alludere al gruppo responsabile della Chiesa giudeo-messianica.³² Il ricorso a questo termine e a questa forma sembra comunque escludere un riferimento teologico sia alla dimensione del «popolo di Dio» (espressa sempre con λαός) sia alle genti intese come i non ebrei: «il termine *ethnos* (“sarà dato a un *ethnos* che darà i frutti”) conviene renderlo qui con il senso fondamentale di “gruppo di persone”, e bisognerebbe evitare di fondarsi su questo uni-

³¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico*, n. 71.

³² Cf. A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, Magnano (BI) 1995, 381-382.

co termine per sostenere l'idea che la parabola insegni la sostituzione di Israele con un altro popolo di Dio». ³³ In riferimento all'annotazione proposta dalla Pontificia Commissione Biblica riguardo ai Dodici («questa "nazione" sarà costituita sotto l'autorità dei Dodici in particolare di Pietro [Mt 16,18], e i Dodici sono ebrei») è bene notare che c'è «un testo, proprio in Matteo, in cui Gesù promette – evidentemente ai Dodici – che avrebbero condiviso con lui, assisi su dodici troni, il governo del suo regno futuro: "E Gesù disse loro: 'In verità vi dico: voi che mi avete seguito, nella nuova creazione, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, sederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele'" (Mt 19,28). Bisogna osservare che si tratta del governo delle dodici tribù di Israele, e che il popolo rinnovato e restaurato è ancora Israele. Non troviamo l'idea che Israele debba venire sostituito». ³⁴

Nonostante la glossa matteana e l'interpretazione a lungo prevalente, la parabola dei cosiddetti «contadini omicidi», al pari di tutti gli scritti neotestamentari, non è «sostitutiva». Essa non proclama l'avvento di un nuovo popolo – la Chiesa ³⁵ – che scalza l'antico (Israele). La risoluzione del problema sta semplicemente nel comprendere che l'anima profonda di ogni forma di anti-giudaismo si radica nella visione sostitutiva. Sgombrato il campo da questo pesantissimo e drammatico equivoco, anche i violenti testi accusatori (non di rado significativamente espressi in modo autoaccusatorio – cf. Mt 27,23) fanno parte del tradizionale linguaggio intraebraico di stampo profetico. Chi li pronunciava non riteneva affatto di essere uscito dal popolo d'Israele per dar luogo a un'altra comunità distinta e a esso contrapposta. La fede in Gesù Cristo, requisito costitutivo per entrare nella Chiesa, non determina l'appartenenza di qualcuno al popolo ebraico o alla gentilità. Da un punto di vista teologico, per sapere se si faccia parte di Israele o delle genti (τὰ ἔθνη) occorre continuare a riferirsi all'elezione ebraica.

³³ G.P. TASINI, «Ricerche su testi matteani», in E. POLI – P. STEFANI (edd.), *Pace sull'Israele di Dio. Contributi per una riflessione sulle relazioni Chiesa-Israele* (Quaderni di San Sigismondo 4), Bologna 2003, 10.

³⁴ *Ibid.*, 12.

³⁵ «I riscontri effettuati consentono di dire che non esiste nel Nuovo Testamento una definizione della *ekklesia* come *laòs*», così D. BOTTONI, «Note su "laòs" nel Nuovo Testamento», in G. BOTTONI – L. NASON (edd.), *Secondo le Scritture. Chiese cristiane e popolo di Dio*, Bologna 2002, 106.

A partire da una disputa immaginaria

Se si desse per scontato il carattere giudaico degli scritti neotestamentari, il problema dell'antigiudaismo, in realtà, sarebbe risolto ancor prima di essere posto. L'affermazione va comprovata e ciò, dal punto di vista tanto storico quanto teologico, può essere compiuto solo ponendo in rilievo la presenza di alternative, di visioni e molteplicità di orientamenti presenti all'interno del popolo ebraico nel corso del I secolo della nostra era. Sostenere il carattere giudaico degli scritti neotestamentari è palesemente altra cosa dall'affermarne la natura rabbinica. Tuttavia ciò comporta, comunque, additare una prospettiva molto diversa dal far propria la posizione dicotomica secondo cui già dai testi del Nuovo Testamento si ricaverebbe che «ebraismo e cristianesimo sono religioni del tutto diverse, non differenti versioni di un'unica religione (quella dell'«Antico Testamento» o «Torah scritta», come la chiamano gli ebrei). Le due fedi si rivolgono a gente diversa che parla di cose diverse a gente diversa» (J. Neusner).³⁶ Il tentativo di risolvere il contenzioso cristiano-ebraico attraverso un rigoroso parallelismo in cui le due componenti, restando là dove si trovano, possono rispettarci a vicenda si scontra contro insidiosi, quanto prevedibili, scogli, il più imponente dei quali sta, forse, nell'incapacità di scongiurare, percorrendo questa rotta, involontarie ricadute anti-giudaiche.

Conviene riprendere in considerazione alcuni degli argomenti avanzati dalla Commissione Biblica. In particolare, la prospettiva analogia tra le denunce profetiche e quelle neotestamentarie nei confronti di ebrei presuppone una palese continuità di soggetti coinvolti. Infatti, per ricorrere a termini in realtà impropri, se il cristianesimo fosse una religione del tutto diversa rispetto all'ebraismo non si saprebbe in alcun modo dove collocare le aspre polemiche nei confronti di ebrei presenti nel Nuovo Testamento. In tal caso sarebbe infatti inevitabile o far

³⁶ L'affermazione è tratta dalla conferenza *Ebraismo e cristianesimo nel I secolo, come dobbiamo percepire il loro rapporto*, ora in J. NEUSNER, *Ebrei e cristiani. Il mito di una tradizione comune*, Cinisello Balsamo (MI) 2009, 44 (ed. orig. *The Myth of a Common Tradition*, Oxford 2001). L'affermazione è riproposta in Id., *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, Casale Monferrato (AL) 1996, 11; cf. anche 131-132 (tit. orig. *A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange*, New York 1993). Il testo è stato riedito con il titolo *Un rabbino parla con Gesù*, Cinisello Balsamo (MI) 2007. Le citazioni che seguono si attengono alla *Disputa*.

assumere a queste ultime un carattere apertamente antiggiudaico o ricorrere all'espedito, di facciata, di riservarle, in senso traslato, pure ai cristiani. In realtà, colto in prospettiva cristiana, il parallelismo risulta essere solo il volto gentile di una visione ancora intrinsecamente sostitutiva che prosegue a pensare alla Chiesa come il nuovo Israele universalizzato.

Non pochi lettori sono rimasti sorpresi dal grande spazio riservato da Joseph Ratzinger-Benedetto XVI nella prima parte del libro su Gesù alle tesi del rabbino e studioso americano Jacob Neusner. Per essere precisi l'attenzione è rivolta a un solo libro, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù* (composto dall'autore, come suo solito, assai velocemente)³⁷ scelto, in base a criteri non esplicitati, tra l'immensa produzione di questo fecondissimo studioso.³⁸ Lo stupore aumenta a motivo della esclusività del riferimento; Ratzinger, infatti, non riserva neppure un cenno a tutta la vasta e variegata ricerca ebraica contemporanea su Gesù. Al contrario, egli isola la *Disputa* di Neusner attribuendole un ruolo di riferimento, almeno sulle prime, non facilmente giustificabile. Simile entusiasmo peraltro non è recente. Un caldo apprezzamento dell'opera appare infatti già sulla quarta di copertina della prima edizione italiana del libro di Neusner risalente al 1996. In essa Ratzinger dichiarava che si è di fronte al saggio «di gran lunga [...] più importante per il dialogo ebraico-cristiano, fra quelli pubblicati nell'ultimo decennio». Esso costituisce «una sfida specialmente per i cristiani» i quali «dovranno riflettere bene sul contrasto tra Mosè e Gesù». Merito del testo, inoltre, è di tenersi alla larga da «fallaci armonizzazioni che non sono di aiuto a nessuno, poiché non servono a riconoscere la profondità della verità». Da questa impostazione consegue la volontà di Ratzinger di presentare Gesù come «nuovo Mosè» (cf. Dt 18,15; 34,10). Un'affermazione in se stessa palesemente sostitutiva.³⁹

³⁷ Nella prefazione l'autore dichiara di avere, come al suo solito, scritto il libro in una settimana: NEUSNER, *Disputa*, 13-14.

³⁸ Nella medesima prefazione l'autore (nato nel 1932) dichiara che la sua, allora trentennale, carriera di scrittore era «ricca di circa 480 libri» (p. 13).

³⁹ L'affermazione ha, a sua volta, due declinazioni: una matteana, l'altra giovannea. In base alla prima, Gesù si presenta come il nuovo legislatore del nuovo Israele. Tra Antico e Nuovo Testamento vi è continuità, da qui il ruolo insostituibile riservato a Israele, ma vi è anche e soprattutto la novità, arrecata da Gesù, di aver portato Dio al mondo, vale a dire di aver allargato i confini di Israele fino a farli coincidere con quelli dell'intera umanità. La seconda lettura, quella giovannea, si ispira invece al Mosè che par-

Sulla teologia della sostituzione

La teologia della sostituzione è ufficialmente dichiarata non più valida nell'ambito cattolico. Tuttavia nella sua prassi e nel suo insegnamento la Chiesa cattolica continua a definire se stessa in termini largamente sostitutivi. La situazione è decisamente inedita all'interno della bimillennaria storia cristiana. Il paradigma sostitutivo della «teologia normale» non è crollato per eccessi di contraddizioni interne; né – per indulgere a un linguaggio alla Thomas Kuhn – è sorto un paradigma rivoluzionario capace di aprire una nuova strada. A indurre ad abbandonare la vecchia «teologia normale» sono stati una serie di avvenimenti esterni che di fatto hanno contribuito a rendere non più valido il paradigma.

Per valutare la portata della «teologia della sostituzione» occorre rendersi conto di quali siano state le conseguenze nella pratica teologica, liturgica e pastorale dell'aver considerato reietto il popolo d'Israele. Se si prendessero in esame soltanto pronunciamenti magisteriali, il panorama su questo tema potrebbe apparire quasi vuoto. Nel mondo cattolico prima del Vaticano II non esistono documenti ufficiali che affrontano in modo diretto l'argomento. In essi non si parla della durata dell'alleanza tra Dio e il popolo ebraico. Non ci sono affermazioni esplicite, né favorevoli, né contrarie. Per convincersene basterebbe scorrere l'*Enchiridion Symbolorum* del Denzinger. In esso le dichiarazioni ufficiali relative al popolo d'Israele riguardano solo i modi in cui gli ebrei dovevano vivere all'interno di una società cristiana (vale a dire concernevano la «tolleranza» da esercitarsi nei confronti dei «perfidii giudei»⁴⁰). Ci si trova quindi di fronte a un argomento dotato di un basso profilo dogmatico e di un'altissima incidenza in relazione all'affermazione e allo sviluppo, in sede teologica, pastorale e liturgica, di una determinata autocoscienza ecclesiale.

lava con il Signore faccia a faccia (Dt 34,10); tuttavia, nonostante questa familiarità, gli fu concesso di vederne solo la schiena, non il volto (Es 33,18.22s). Di contro, in Giovanni, il Figlio viene direttamente dal seno del Padre (cf. Gv 1,18), cosicché la rivelazione dell'uno lo è anche dell'altro: «chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14,9). Cf. JOSEPH RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Milano 2007, 279-331.

⁴⁰ Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue a cura di P. HÜNERMANN, Bologna 1995, nn. 480, 698, 772, 773.

Gli avvenimenti esterni che hanno definitivamente compromesso il sistema sostitutivo sono i due massimi eventi della storia ebraica del Novecento, la Shoah e la nascita dello Stato d'Israele. Entrambi sono concentrati nel rapido volgersi degli anni Quaranta; entrambi sono tuttora discriminanti. Il primo avvenimento scardina la teologia «costantiniana» del popolo testimone stando alla quale i «figli d'Israele» nella loro esistenza umiliata e diasporica si presentano come una salda conferma della verità cristiana. La «soluzione finale» con la sua volontà annientatrice si colloca, per definizione, al di fuori di questo parametro. Dal canto suo, il sorgere di una realtà statuale ebraica confuta, sia pure per vie molto differenti dalla Shoah (i due avvenimenti sono oggettivamente imparagonabili), il medesimo presupposto legato tanto all'umiliazione storica del popolo ebraico quanto al corrispettivo trionfo della cristianità (prospettiva ben espressa dalla celebre e plurisecolare iconografia della Chiesa esaltata e regale affiancata dalla Sinagoga diseredata e affranta⁴¹). In definitiva sono stati eventi storici di capitale importanza a falsificare il presupposto principe dell'antigiudaismo cristiano «costantiniano», dispiegatosi nell'epoca dalla quale si è iniziata a definire «cristiana» la storia.

Va precisato che la forza confutatoria di questi due avvenimenti è stata tanto determinante quanto, per un lasso di tempo abbastanza lungo, indiretta. Vale a dire essa non è stata messa in modo esplicito a tema; basti pensare in proposito che un documento fondamentale come la dichiarazione conciliare *Nostra aetate*, 4 non compie alcun esplicito riferimento né all'uno, né all'altro avvenimento. Con tutto ciò la loro presenza alle spalle del testo resta inconfutabile. Non va però dimenticato che la visione antigiudaica cristiana è più antica della sua declinazione «teorico-pratica» di tipo costantiniano. Ne consegue che alcuni dei suoi nodi non sono di per sé sciolti dalla falsificazione storica dei successivi presupposti antigiudaici. La condizione di trovarsi, per un periodo già abbastanza prolungato, a metà del guado dipende in buona misura dal non aver fatto fino in fondo i conti con determinate componenti della propria tradizione teologica.

A tutt'oggi sembra che non si sia sufficientemente indagato sulle ragioni ultime che hanno reso tanto radicata in ambito cristiano la teologia della sostituzione. Per farlo bisogna aprire coraggiosamente il capi-

⁴¹ Cf. B. BLUMENKRANZ, *Le Juif médiéval au regard de l'art chrétien*, Paris 1966.

tolo della riflessione intraecclesiale. Uno dei punti più qualificanti in questa direzione si è avuto nella richiesta di perdono per le colpe dei «figli e delle figlie della Chiesa» avvenuta nel corso del pontificato di Giovanni Paolo II.⁴² A distanza ormai di quasi un quindicennio, non è fuorviante affermare che si trattò di un momento alto, ma nello stesso tempo troppo fortemente legato al Grande Giubileo del 2000 e alla sua concezione (per certi versi millenarista) di ingresso nel terzo millennio della redenzione. La situazione particolare che ha consentito di far emergere quelle ammissioni è, se vista dall'altro lato, la stessa che ha inibito lo sviluppo di un tema ormai divenuto estraneo al pontificato di Benedetto XVI. Neppure al passaggio del millennio si era però aperta per davvero la questione relativa all'«errore». Nel caso della teologia della sostituzione non si trattava, infatti, solo di ammettere colpe derivate da una prassi anti giudaica; a essere messo in gioco era anche il problema dottrinale di una visione che si opponeva a quanto oggi consideriamo conforme all'evangelo. Non essendosi dischiusa allora, la questione nell'insegnamento magisteriale cattolico per il momento appare chiusa *de facto e de jure*. Allo stato attuale non è dato prevedere quando si riaprirà, anche se appare scontato che, prima o poi, l'eventualità tornerà in auge.

La seconda, sia pur meno rilevante ragione che ha ostacolato negli ultimi anni in ambito cattolico lo sviluppo di una seria revisione delle proprie tradizioni teologiche nei riguardi di Israele è l'egemonia assunta dalla dimensione dialogica nel rapportarsi con il mondo ebraico. Del resto anche all'interno del Vaticano II il documento programmatico su questi temi è costituito dalla dichiarazione *Nostra Aetate*, il cui scopo consiste nel definire l'atteggiamento (*habitus*) cattolico nei confronti delle religioni non cristiane. È ben vero che l'incipit del suo n. 4 (su cui torneremo) confuta questo orientamento *ad extra* e propone un profondo discorso *ad intra*; ciò però non è risultato sufficiente a confutare la percezione, divenuta dominante in sede di recezione conciliare, che si trattasse di un testo dotato di una sostanziale vocazione dialogica.

La convinzione bilaterale che i rapporti ebraico-cristiani siano tutti da ricondursi a una questione dialogica ha consentito ai due interlocutori di mantenere le loro consolidate identità senza sottoporle ad alcu-

⁴² P. STEFANI, «Le richieste di perdono di fine millennio», in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica* 21(2003), 111-126.

na revisione sostanziale. In effetti, se si considera possibile effettuare il dialogo partendo dalle attuali autodefinizioni, non c'è ragione di modificare le proprie visioni. Per la verità a volte si sono registrate ripercussioni esterne di determinate prese di posizione cattoliche (è il caso per esempio della Dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, emessa nell'agosto del 2000 dalla Congregazione per la Dottrina della Fede o della nuova formulazione della preghiera *Pro Iudeis* del rito latino della Messa di Pio V⁴³). Questi e altri avvenimenti sono stati considerati «incidenti di percorso» che per loro stessa natura possono essere riassorbiti senza comportare grossi strascichi. In definitiva se si è in grado di dialogare, la parte di revisione dell'atteggiamento cattolico avvenuta con il Vaticano II può essere considerata sufficiente. Tuttavia, per la Chiesa il rapporto con il popolo d'Israele non è solo questione di come dialogare con gli ebrei.

La rinuncia a trarre tutte le conseguenze implicate dall'assunzione sostitutiva non comporta tanto e solo un rallentamento nel dialogo, quanto una perdurante infedeltà all'evangelo. La teologia della sostituzione non va abbandonata, in prima istanza, per dialogare meglio con gli ebrei; ciò può essere una conseguenza indiretta di una scelta che va compiuta per quanto richiesto dalla fede stessa in Gesù Cristo. È fondamentale mantenere questo primato gerarchico.

È opportuno tentare ora una sintetica definizione di teologia della sostituzione. Lo schema più stringato è riconducibile a cinque affermazioni di base:

- a) fino alla venuta di Gesù Cristo il popolo d'Israele è stato titolare dell'elezione a opera di Dio;
- b) l'elezione era stata compiuta in vista della venuta del Figlio a cui spetta in pienezza il titolo di eletto per la salvezza di tutti;
- c) il popolo ebraico ha perduto la propria elezione a causa del suo rifiuto dell'evangelo e della sua mancanza di fede in Gesù Cristo (è in senso proprio il tema connesso al termine «perfidia»⁴⁴);
- d) l'elezione dunque è passata alla Chiesa, la quale si prospetta come il nuovo (o il vero) Israele, o l'Israele secondo lo spirito che prende il posto dell'antico secondo la carne;

⁴³ Cf. *infra*.

⁴⁴ In data 10 giugno 1948 la Sacra Congregazione dei Riti, interrogata in proposito, aveva risposto che «perfidia» e «perfidia» si potevano tradurre rispettivamente con «infedeli» e «infedeltà».

e) le vicende del popolo ebraico all'epoca dell'Antico Testamento prefigurano quelle della Chiesa. Tra Antico e Nuovo Testamento va registrata dunque sia una continuità sia una discontinuità. La prima affermazione si poggia sul fatto che la teologia sostitutiva non è affatto gnostica, né marcionita in quanto tiene ben saldo che si tratta sempre e comunque dello stesso Dio. La discontinuità si registra in quanto ci si trova di fronte a due fasi profondamente diverse della stessa economia, la prima posta sotto l'insegna della figura, la seconda della realizzazione. In questo contesto lo specifico della lettura tipologica è di considerare le vicende del popolo ebraico dell'Antico Testamento come figure ecclesiologiche.

La teologia della sostituzione rappresenta sicuramente un sistema «ben formato». Essa è molto coerente ed è arduo, muovendosi al suo interno, trovare delle crepe. Occorre perciò porsi alcune domande:

a) Tutti gli elementi del sistema sono da respingere?

b) Si è nelle condizioni di accoglierne alcuni e di rifiutarne altri formando un sistema di uguale coerenza?

La situazione attuale è descrivibile in termini di un rifiuto parziale e di un accoglimento altrettanto parziale nell'ambito di visioni al proprio interno incoerenti e quindi incapaci di raggiungere il livello di sistema. Ma si è in grado di operare diversamente?

Sicuramente nella visione sostitutiva ci sono alcuni punti fermi irrinunciabili per la fede cristiana. Essi sono almeno tre:

a) il popolo d'Israele è stato eletto da Dio;

b) il Dio dell'Antico Testamento è il Padre del nostro Signore Gesù Cristo;

c) in Gesù Cristo l'opera di salvezza di Dio ha raggiunto il proprio compimento e la stessa attesa della pienezza ultima dipende da quanto è già avvenuto (il «non ancora» si dispiega solo in ragione del «già»).

Quanto ora è comunemente affermato in base alla Scrittura dell'uno e dell'altro Testamento è che l'alleanza tra Dio e il popolo d'Israele non è mai stata revocata.⁴⁵ Quelli che invece si trovano nella condizione di essere ripensati senza sapere bene né quale linea seguire, né il modo di articolare il discorso, sono gli altri due punti, vale a dire:

⁴⁵ Dal testo di *Nostra Aetate* in poi l'affermazione è spesso ripetuta nella formula negativa di «alleanza non revocata». Particolare risonanza ha avuto questa formula in virtù del discorso rivolto da Giovanni Paolo II nel 1980 agli esponenti della comunità ebraica di Maganza.

a) l'elezione del popolo ebraico, che è avvenuta in vista del compimento dell'opera di salvezza in Gesù Cristo;

b) il ruolo svolto dalla tipologia, dalla prefigurazione e dalla realizzazione delle profezie nell'affermare l'unità dei due Testamenti.

Tra i due il punto decisivo è il primo, il secondo infatti dipende dal precedente. Una svolta fondamentale nel muovere il discorso sta nel porsi la domanda rispetto a chi il popolo ebraico è «eletto» (o «scelto», come si preferisce affermare all'interno della tradizione giudaica). La considerazione di partenza è che l'elezione esige e attua la distinzione tra Israele e genti (*goyim*). Non a caso la tradizione ebraica per individuare le peculiarità del popolo scelto si rifà, di preferenza, alle tre caratteristiche prospettate da Es 19: i figli d'Israele sono una «proprietà particolare» (סְגֻלָּה) del Signore (YHWH), un «regno di sacerdoti» (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים) e un «popolo santo» (גוֹי קָדוֹשׁ) (Es 19,5-6). Da ciò consegue che la permanenza dell'elezione comporta il valore perenne attribuito al mantenimento di questa articolazione. Essa è dotata di un significato esclusivamente teologico che non intacca l'uguaglianza creaturale tra tutti gli esseri umani, né interagisce con la dimensione laica e accomunante dei diritti umani. Priva del fondamento costituito dal Dio biblico («il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe»: Es 3,15), l'idea stessa di elezione viene a stravolgersi e dà corso a degenerazioni non di rado aberranti. In particolare gli usi storico-politici secolarizzati dell'idea di elezione sono fonte inevitabile di violenza e sopraffazione.⁴⁶

Pericolosi e violenti sono anche gli usi teologico-politici dell'idea di elezione anche quando essi non sono ancora compiutamente secolarizzati essendo tuttora ancorati a un linguaggio sacrale. Un simile presupposto ha, per esempio, potentemente operato nello svolgimento dell'azione missionaria da parte delle Chiese cristiane. In particolare per quanto concerne il cattolicesimo, basti prestare mente a un uso linguistico – del tutto recepito anche nell'ambito del Vaticano II – in base al quale l'azione missionaria è definita *missio ad gentes*, dove risulta palese che la qualifica di «genti» è attribuita ai non cristiani e non già ai non ebrei. Di contro, all'interno degli scritti neotestamentari il ter-

⁴⁶ Ci si consenta di citare simbolicamente una frase attribuita ad Adolf Hitler: «Non ci possono essere due popoli eletti. Noi siamo il popolo di Dio»: H. RAUSCHNING, *Hitler m'a dit*, Paris 1979, 321.

mine τὰ ἔθνη è sempre rigorosamente applicato ai non ebrei siano o non siano credenti in Cristo. Fa quindi parte dell'annuncio evangelico alle genti rendere nota la loro condizione gentilica. Ciò equivale ad affermare che rientra nella *missio ad gentes* (inteso in senso proprio come non ebrei) comunicare loro l'elezione del popolo d'Israele. Per la mentalità sostitutiva il compito invece si risolve nel presentare ai non cristiani (*gentes*) il vero Israele, vale a dire la Chiesa.

Una piccola ricaduta di questa mentalità si ha anche nell'iniziativa del «cortile dei gentili» voluta da Benedetto XVI. In questa accezione i gentili sono, infatti, identificati con i «laici agnostici non credenti», mentre la Chiesa cattolica si pensa, implicitamente, come colei che prende il posto del tempio di Gerusalemme al cui interno apre uno spazio per gli «altri». Del resto se vogliamo rivolgerci ai convincimenti personali dei penultimi due pontefici, entrambi espressi in contesti non istituzionali (e quindi per alcuni versi più rivelatori delle loro rispettive convinzioni), ci si accorgerà subito che il loro intimo orientamento nel definire la Chiesa parla un linguaggio ancora apertamente sostitutivo. Nel suo libro *Memoria e identità* Giovanni Paolo II ha scritto:

Israele è l'unica nazione la cui storia sia in gran parte narrata nella Sacra Scrittura. È una storia che appartiene alla divina Rivelazione: in essa Dio si rivela all'umanità. Nella «pienezza del tempo», dopo aver parlato in molti modi agli uomini, Egli stesso si fa uomo. Il mistero dell'Incarnazione appartiene anche alla storia d'Israele, benché nello stesso tempo ci introduca ormai nella storia del nuovo Israele, cioè del popolo della Nuova Alleanza. «Tutti gli uomini sono chiamati a formare il nuovo popolo di Dio. [...] Quindi in tutte le nazioni della terra è radicato un solo Popolo di Dio, perché di mezzo a tutte le stirpi egli prende i cittadini del suo Regno, non terreno ma celeste» (*Lumen gentium*, 13). In altre parole, questo significa che la storia di tutte le nazioni è chiamata a entrare nella storia della salvezza. Cristo, infatti è venuto al mondo per portare la salvezza a tutti gli uomini. La Chiesa, Popolo di Dio fondato sulla Nuova Alleanza, è il nuovo Israele e si pone con un carattere di universalità: ogni nazione ha in essa uguale diritto di cittadinanza.⁴⁷

La stessa posizione è, in sostanza, espressa da Benedetto XVI nell'omelia pronunciata, a fine estate 2012, nel contesto amicale del *Schülerkreis*: «Secondo la nostra fede, infatti, la Chiesa è l'Israele che è

⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità. Conversazione a cavallo dei millenni*, Milano 2005, 90-91.

divenuto universale, nel quale persiste il nucleo essenziale della legge, priva della contingenza del tempo e del popolo». ⁴⁸

Anche quando, in contesti più pubblici e ufficiali, è diventato arduo parlare in modo esplicito il linguaggio sostitutivo, il ragionamento, di fatto, continua a essere influenzato dall'asse precedente. Esempari in proposito sono le prospettive connesse alla riformulazione, adottata da Benedetto XVI, della preghiera per gli ebrei contenuta nella liturgia del Venerdì santo del Messale di Pio V. In essa non si chiede la conversione degli ebrei, se con ciò si intende il loro ingresso storico nella Chiesa; tuttavia è fuori di dubbio che quest'ultima sia compresa come luogo in cui devono entrare, storicamente, tutte le genti e ciò avviene proprio perché la Chiesa è pensata come nuovo Israele universale. Il testo della preghiera è il seguente:

Oremus et pro Iudeis

Ut Deus et Dominus noster illuminet corda eorum,
ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium.

Oremus. Flectamus genua. Levate.

Omnipotens sempiterne Deus, qui vis omnes homines salvi fiant et ad agnitionem veritatis veniant, concede propitius, ut plenitudine gentium in ecclesiam tuam intrante, omnis Israel salvus fiat. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

La preghiera, letta nel suo complesso, richiederebbe vari commenti; ⁴⁹ per il nostro procedere è però sufficiente soffermarsi sull'ultima parte nella quale compare la richiesta di conversione delle «nazioni», vale a dire l'ingresso delle genti in una Chiesa che continua a pensarsi, anche quando non lo afferma esplicitamente, come nuovo Israele universalizzato. Del resto alcune parole di Ratzinger contenute nella seconda parte di *Gesù di Nazaret* confermano appieno l'ipotesi; il «tempo dei pagani» è il «tempo della Chiesa dei popoli del mondo (né si tratta di un'invenzione di Luca, siamo piuttosto davanti a una tradizione comune a tutti i Vangeli)». ⁵⁰ «Sotto la croce prende inizio la

⁴⁸ *Il Regno. Documenti* 17(2012), 536.

⁴⁹ Una valutazione relativa tanto ai motivi che lo hanno indotto a introdurre la nuova formulazione, quanto al significato complessivo della preghiera si trova in BENEDETTO XVI, *Luce del mondo*, Città del Vaticano 2010, 155.

⁵⁰ Cf. JOSEPH RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme alla risurrezione*, Città del Vaticano 2011, 54.

Chiesa dei pagani. A partire dalla croce, il Signore raduna gli uomini per la sua nuova comunità della Chiesa universale». ⁵¹ Benedetto XVI ripropone un consiglio rivolto da Bernardo di Chiaravalle a Eugenio III. In esso l'abate sprona il papa a evangelizzare i pagani in quanto il loro ingresso precede la finale salvezza dei giudei; rispetto a questi ultimi, per i quali è stato fissato da Dio un tempo ben preciso, si può invece assumere un atteggiamento diverso astenendosi da ogni esplicita attività proselitistica. ⁵² Con questo passo di Bernardo siamo di fronte a una delle più riconoscibili fonti ispiratrici dell'attuale *Oremus et pro Iudeis*. Con tutto ciò resta fermo che il principale motivo ispiratore della preghiera è costituito da una maniera quantitativa di intendere un passo paolino: «Paolo scrive ai Romani che i pagani “nella loro totalità” (*plērōma*) devono raggiungere la salvezza e che tutto Israele sarà salvato (11,25s)». ⁵³ In conclusione, la preghiera non chiede la conversione del popolo ebraico, bensì quella di tutte le genti, vale a dire domanda il loro ingresso in massa nella Chiesa intesa come Israele universale.

Il tema della connessione tra annuncio dell'opera di salvezza compiutasi in Gesù Cristo e la rivelazione della condizione gentilica propria dei non ebrei trova una sua pertinente esemplificazione testuale all'interno del Vangelo di Luca. Per di più si tratta di una scena situata proprio dentro il tempio di Gerusalemme. Ci riferiamo alle parole conclusive del *Nunc dimittis* (Lc 2,29-31). Se si guarda al *Cantico di Simeone* collocandolo dalla parte di chi l'ha proclamato ci si trova di fronte a parole di congedo pronunciate a opera di colui a cui è stato concesso di vivere fino a vedere realizzarsi quanto da lui lungamente atteso: «Ora puoi lasciare, o Signore, che il tuo servo / vada in pace, secondo la tua parola, / perché i miei occhi hanno visto la tua salvezza» (Lc 2,29-30). Se lo si osserva invece in un'ottica oggettiva, il culmine del *Cantico* lo si trova nei successivi tre versi, quelli conclusivi, volti a descrivere i contenuti della salvezza.

La loro piena comprensione passa attraverso problemi di traduzione. Quella attuale proposta dalla CEI (2008) è la seguente: «... la tua salvezza / preparata da te davanti a tutti i popoli: / luce per rivelarti alle genti / e gloria del tuo popolo Israele» (Lc 2,30-32). Quella prece-

⁵¹ *Ibid.*, 249-250.

⁵² *Ibid.*, 56.

⁵³ *Ibid.*, 156.

dente (1971) – ancora nell'orecchio per via della consuetudine liturgica – optava per un «luce per illuminare le genti». Il testo greco, di difficile resa in italiano, è diverso dall'una e dall'altra. Esso parla di una salvezza preparata di fronte alla faccia di tutti i popoli (πάντων τῶν λαῶν), «luce per la rivelazione delle genti (ἀποκάλυψιν ἐθνῶν) e gloria del tuo popolo (λαοῦ) Israele». Abbiamo un orizzonte, contraddistinto dall'espressione «tutti i popoli», che poi si articola in due gruppi, il primo definito con il termine «genti» (i non ebrei) e il secondo qualificato con la parola «popolo», riferito a Israele. Il significato più autentico di questi versetti è che la salvezza apparsa in Israele – in ciò si trova la sua gloria – rivela alle genti la loro condizione gentilica; in altri termini, essa svela loro sia di non essere Israele sia di ricevere la salvezza da colui che è venuto da quel popolo. Il Quarto Vangelo avrebbe sostenuto qualcosa di simile affermando che la «salvezza è dai Giudei» (Gv 4,22). Le genti non sono nelle condizioni di definirsi tali ai loro stessi occhi, possono farlo unicamente in riferimento a Israele. Ciò può avvenire solo per rivelazione.

Dietro al Cantico lucano vi sono vari sottotesti biblici. I più evidenti sono quelli che provengono dai canti del Servo contenuti nel rotolo di Isaia: «ti ho formato e ti ho stabilito / come alleanza del popolo (עַם; LXX γένος) / e luce delle genti (גוֹיִם; LXX ἔθνη)» (Is 42,6); «ti renderò luce delle genti (גוֹיִם; LXX ἔθνη), perché tu porti la mia salvezza fino all'estremità della terra» (Is 49,6). Gesù è *lumen gentium* soltanto perché profondamente radicato in Israele. La Costituzione conciliare sulla Chiesa tiene ben saldo il primo riferimento a Gesù Cristo («Luce delle genti è Cristo» LG 1,1), mentre non elabora sufficientemente il dato di fede stando al quale solo chi è da Israele può svelare alle genti il loro statuto; questa lacuna è dovuta al fatto di avere alle spalle la lunga consuetudine di intendere le genti come i non cristiani.

Meno diretto, ma ugualmente pertinente, è riferirsi al passo di Isaia che parla del banchetto escatologico preparato dal Signore sul monte Sion, quando egli «strapperà il velo che copriva la faccia di tutti i popoli (עַמִּים; LXX ἔθνη) e la coltre distesa su tutte le genti (גוֹיִם; LXX ἔθνη)» (Is 25,7). Nel tempio di Gerusalemme, sulla collina di Sion, Simeone riprende quelle parole dichiarando che è giunto il tempo in cui a Israele è rivelata la sua gloria in funzione delle genti. I gentili infatti sono tali non rispetto a loro stessi bensì nei confronti di Israele, mentre gli ebrei sono eletti non in relazione a loro stessi ma riguardo alle genti.

Negli scritti neotestamentari non torna mai l'espressione «nuovo Israele»,⁵⁴ ma questa mancanza non basta da sola a confutare l'idea che, almeno qualche passo, sia dominato da quella visione sostitutiva che a lungo è stata fatta propria dagli interpreti. L'inerzia collegata a residui sostitutivi risulta particolarmente forte nel caso di Matteo. Quanto meno a livello pastorale se non di esegesi scientifica, non è raro ascoltare tuttora affermazioni del tipo: «Il discorso della montagna [...] apre la serie dei discorsi e costituisce la *magna charta* che Gesù consegna alla nuova comunità, il vero Israele».⁵⁵ Le ragioni di questa permanenza non vanno individuate soltanto nella lentezza endemica in cui le ricerche più avanzate diventano patrimonio comune; vi sono anche motivi più corposi, il primo dei quali si trova nella mancanza di una prospettiva complessiva capace di dare sostanza e pertinenza all'affermazione sul ruolo svolto dall'elezione di Israele rispetto alla missione e alla natura della Chiesa.

Per confutare la visione sostitutiva occorre tener contemporaneamente ferme due affermazioni ricavabili dalla Lettera ai Romani. La prima, quanto meno in sede dialogica, è da tutti sottoscritta; la seconda è invece assai meno presa in considerazione. Il primo passo è tratto dal c. 11 e costituisce, negli ultimi decenni, la base di riferimento più frequente per affermare che l'alleanza tra Dio e il popolo d'Israele non è mai stata revocata: «ma quanto alla scelta di Dio, essi sono amati a causa dei padri, infatti i doni e la chiamata di Dio sono senza pentimento» (Rm 11,28-29).⁵⁶ Il secondo è un versetto tratto dal c. 9 che, per quanto qui lo si citi estrapolato dal contesto, appare ugualmente in grado di esprimere adeguatamente una prospettiva irrinunciabile: «cioè verso di noi che egli ha chiamato non solo da(i) Giudei ma anche da(lle) genti» (Rm 9,23-24).

⁵⁴ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico*, n. 71.

⁵⁵ Cf. il numero monografico di *Credere oggi* 125/126(2001), 20-21 (*Matteo il Vangelo della Chiesa*). Si è scelto questo esempio proprio perché si tratta di uno strumento divulgativo; ed è in particolare a questo livello che si propongono, spesso, argomentazioni di taglio «sostitutivo».

⁵⁶ Per l'abbondanza di riferimenti che si è conquistato, una particolare attenzione va prestata al breve libro di N. LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Freiburg im Breisgau 1989 (trad. it. *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Brescia 1991).

Questi due passi vanno assunti come simbolo del fatto che la Chiesa, intesa nel senso singolare del termine (cf. Ef 1,22), per non pensarsi come nuovo Israele deve presentarsi come comunità dei chiamati provenienti da Israele e dalle genti. O, per ricorrere alla terminologia classica celebrata già in antichi mosaici (*in primis* quelli delle chiese romane di S. Pudenziana e S. Sabina⁵⁷), conviene parlare di *Ecclesia ex circumcissione* ed *Ecclesia ex gentibus*, espressioni nelle quali riveste un'importanza decisiva la preposizione *ex*. La comunità dei credenti in Gesù Cristo è perciò formata dai chiamati dagli ebrei e dai gentili. Proprio questo *ex* indica la non soppressione, anche all'interno della comunione ecclesiale, della distinzione Israele-genti conseguenza diretta dell'elezione ebraica. In ciò, qualunque sia la forma empirica dei credenti che costituiscono la Chiesa, vi è un segno certo della sua «indole escatologica».⁵⁸ La conclusione elementare, ma nello stesso tempo radicale, da trarre è che la Chiesa non sostituisce Israele solo se nello stesso tempo non opera una sostituzione neppure delle genti. Il fatto di trovarsi di fronte a una *Ecclesia gentium* in luogo di un'*Ecclesia ex gentibus* (e quindi, per forza di cose, anche *ex circumcissione*) è indice certo di essere ben avanti nel cammino della sostituzione.

In linea di principio la Chiesa si presenta come la comunità dei chiamati da Israele e dalle genti. Essa resterebbe definita come tale sia nell'ipotesi irrealistica che tutti gli ebrei e tutti i gentili si facessero battezzare, sia, all'opposto, che nessun ebreo ne facesse parte. Nell'essere costituita dai chiamati, siano essi ebrei o gentili, la Chiesa trova la propria origine profonda e permanente. In ciò riposa la sua «indole escatologica» che consente di affermare, con Paolo, che in Cristo non c'è né giudeo né greco, né uomo né donna (il che non equivale affatto a so-

⁵⁷ «La Chiesa è, e deve sempre essere, l'assemblea sia degli ebrei che dei gentili; è questa una verità particolarmente cara alla Chiesa di Roma. I mosaici delle chiese di santa Pudenziana, santa Sabina, santa Maria in Trastevere, santi Cosma e Damiano, san Clemente, dal IV al XIII secolo sono testimonianze di questa tradizione. Sia che san Pietro venga coronato dalla Chiesa di Gerusalemme come apostolo degli ebrei e san Paolo dalla Chiesa di Betlemme come apostolo dei gentili, sia che la pecorella si avvicini all'Agnello, o dalla città di Davide o da quella dei Magi, per entrare a far parte del gregge; sia ancora che due donne simbolizzino la "ecclesia ex circumcissione" e la "ecclesia ex gentilitate", i diversi mosaici narrano sempre la stessa storia: la Chiesa è cattolica, la Chiesa è unica»: J. OESTERREICHER, «Il popolo ebraico di fronte al Concilio», in *Incontro tra le religioni*, Milano 1968, 211. Va da sé che la chiave interpretativa proposta da Oesterreicher non dà sufficientemente peso all'*ex*.

⁵⁸ Cf. *LG* 48-51.

stenero che non esistono più giudei e greci, uomini e donne) pur essendo tutti «seme di Abramo, eredi secondo la promessa» (Gal 3,29).⁵⁹

Solo la riscoperta della profonda natura della Chiesa potrà garantire il superamento di ogni residuo sostitutivo. Da questo abbandono conseguirebbe anche l'acquisizione di una maggiore libertà e di un pensiero rigore nell'attuare i processi di inculturazione della fede. Non appare affatto un paradosso sostenere che l'atto di dichiarare la natura giudaica degli scritti neotestamentari sia una maniera per avviare una nuova e profonda riflessione sui modi in cui la fede è vissuta dai non ebrei. In effetti è proprio l'atto di tener ferma l'elezione d'Israele a sconfiggere ogni tentazione imitativa di tipo giudaizzante da parte dei *goyim*.

Un modo efficace per comprendere il ruolo dell'elezione sta nel ricavare tutte le conseguenze del caso dall'affermazione secondo la quale si nasce o ebrei o gentili (e si nasce gentili solo di fronte a Israele), mentre tutti nascono non cristiani. Si tratta di un dato tanto elementare quanto fondamentale. Esso afferma l'indole escatologica della Chiesa comprovata dal fatto che alla comunità dei credenti si accede attraverso il rito del battesimo che è con-partecipazione alla morte e alla risurrezione di Gesù Cristo (Rm 6,3-11). Perciò, allorché si sente parlare etnicamente di «terre cristiane» (o espressioni simili, compreso il lamento per aree geografiche che hanno perduto la loro antica «vocazione cristiana»), si può essere ben certi che sono all'opera residui di una mentalità sostitutiva. Ciò avviene anche perché si è del tutto dimentichi del ruolo escatologico affidato all'*ex*. Lo stesso appello alla fine dei tempi per sciogliere il mistero d'Israele collocato dopo che la totalità delle genti è entrata nella Chiesa appare del tutto inconsapevole della funzione decisiva legata alla chiamata.

A partire da *Nostra aetate* 4

Il rapporto tra Chiesa e Israele comporta una dimensione più radicale di una semplice pratica dialogica. Esso è infatti un modo per scrutare la natura profonda della Chiesa. In questo senso l'incipit di *Nostra*

⁵⁹ Fin dalla sua classica opera, E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1984 (trad. it. *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo sui modelli di religione*, a cura di M. PESCE, Brescia 1986), ha proposto, per indicare questo aspetto, di ricorrere all'espressione «escatologia partecipazionista» (cf. ed. it., 751).

aetate 4 resta paradigmatico. Inoltre la sua lettura rimane particolarmente istruttiva per prendere atto delle oscillazioni e delle incertezze insite nell'immagine che la Chiesa ha di se stessa. Che *Nostra aetate* 4 risenta di una curvatura sostitutiva appare certo, basti in proposito riportare un'espressione che colloca il documento proprio a metà del guado: «Licet autem Ecclesia sit novus populus Dei, Iudei tamen neque ut a Deo reprobati...». Una posizione limpida avrebbe semplicemente detto *non licet*. Il fatto che nella dichiarazione ci sia *populus* e non *Israel*, non sposta i termini della questione. L'intero documento, infatti, non ha ritenuto opportuno introdurre in un testo dedicato agli ebrei la parola che pareva ineludibile, vale a dire il termine appunto di «Israele».⁶⁰

Con tutto ciò *Nostra aetate* 4 costituisce un passaggio fondamentale per il superamento della teologia della sostituzione *in primis* appunto in virtù del suo *incipit* che, per quanto non esente da difficoltà e oscillazioni, rimane capace, se letto alla luce delle sue virtualità più profonde, di smascherare la natura a un tempo sostitutiva e giudaizante dell'espressione che definisce la Chiesa «nuovo Israele».

Anche solo poche righe dedicate a un brano che avrebbe bisogno di lunghe riflessioni e di un'analisi delle singole parole sono in grado di dischiudere alcune prospettive irrinunciabili: «Mysterium Ecclesiae perscrutans, Sacra haec Synodus meminit vinculi, quo populus Novi Testamenti cum stirpe Abrahae spiritualiter coniunctus est». L'unico punto che qui sarà sviluppato con un minimo di ampiezza è riservato all'avverbio *spiritualiter*. Prima di affrontarlo è però opportuno fare alcune brevi annotazioni preliminari:

a) lo sguardo del Vaticano II è *ad intra* ed è particolarmente intenso (*perscrutans*);

b) l'oggetto dello scrutamento è il *mysterium Ecclesiae*, in questo passo a differenza di quanto sarebbe avvenuto qualche riga dopo, quella in cui appare l'espressione *novus populus Dei*, si allude perciò a un'ecclesiologia del mistero (Ef 3,4-6; cf. LG 1-8);

⁶⁰ Su questa mancanza ha certamente influito anche la pressione dei patriarchi latini di rito orientale preoccupati per un'eventuale ripercussione nei Paesi arabi dell'introduzione di una parola che, in quell'area, avrebbe fatto pensare inevitabilmente allo Stato d'Israele. Per l'inquadramento storico della questione cf. G. MICCOLI, «Due nodi: la libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei», in *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da G. ALBERIGO, vol. 4: *La chiesa come comunione. Settembre 1964-settembre 1965*, ed. it. a cura di A. MELLONI, Bologna 1999, 160-192 («De Judaeis et de non-christianis»).

c) *meminit* va reso in italiano con «fa memoria» in senso celebrativo e perenne, le traduzioni «ricorda» o, peggio, «non dimentica» sono entrambe poco felici;

d) *populus Novi Testamenti* è espressione molto rara, la sua comprensione è legata in particolare ai due riferimenti a cui rivolgeremo ora la nostra attenzione: l'espressione *stirps Abrahae* e l'avverbio *spiritualiter*;

e) *stirps Abrahae*: una prima domanda che l'espressione suscita è perché si sia fatto ricorso al poco frequente termine *stirps* in luogo della più biblica parola *semen*; la risposta non appare difficile: se si fosse impiegato «seme» sarebbe potuto sorgere l'equivoco di intenderlo, in base all'interpretazione paolina, in senso cristologico (Gal 3,16); «stirpe» invece sembra voler indicare una discendenza genealogica che, per quanto non estranea alla promessa, sottintende, appunto come indicato per contrasto dall'avverbio «spiritualmente», una dimensione «carnale».

Rivolgiamoci ora con una qualche maggior ampiezza all'avverbio *spiritualiter*. Il termine qualifica il vincolo che connette in modo perenne le comunità dei credenti in Gesù Cristo alla «carnalità ebraica». La Chiesa propugnatrice della teologia della sostituzione, definendo se stessa «Israele spirituale» trasferisce, in realtà, a se stessa quanto è specifico del «carnale» ebraico; così facendo essa compie un vero e proprio processo di espropriazione ed è proprio percorrendo questa via che essa diviene inevitabilmente pure giudaizzante.

Al di là del pur necessario studio filologico delle intenzioni originarie del testo, conviene continuare a riflettere su un termine che, di primo acchito, potrebbe evocare un legame piuttosto debole collocato nella sfera, mai ben definita, della spiritualità. Colto in altra ottica, si tratta invece di una qualifica dotata di virtualità di primaria grandezza. Per rendersene conto, bisogna scavalcare le pur significative suggestioni legate all'espressione di Pio XI che dichiarava i cristiani «spiritualmente semiti».⁶¹ Occorre seguire piuttosto altre piste. Tra esse vi è la scelta di riferirsi a un passo della Lettera ai Romani di solito scarsamente preso in considerazione, anche a motivo di traduzioni inadeguate proprio perché non consapevoli della reale portata del brano. Si

⁶¹ Per il contesto originario dell'espressione cf. *Il Regno. Attualità* 2(2010), 29 e V. DE CESARIS, *Vaticano, fascismo e questione razziale*, Milano 2010.

tratta dei versetti in cui Paolo parla della colletta che sta per portare alla Chiesa di Gerusalemme. Il tema, di notevole rilevanza nell'epistolario paolino (cf. per es. 1Cor 16,1; 2Cor 8-9; Gal 2,10), è dotato di molte risonanze, ma quanto ora interessa è il modo in cui esso è declinato nella Lettera ai Romani.

La peculiarità del discorso sulla colletta sta nella motivazione che se ne offre: «Per il momento vado a Gerusalemme, a rendere servizio ai santi di quella comunità; la Macedonia e l'Acaia infatti hanno voluto realizzare una forma di comunione con i poveri tra i santi che sono in Gerusalemme. L'hanno voluto perché sono a essi debitori: infatti avendo le genti partecipato ai loro beni spirituali, sono in debito di rendere loro un servizio sacro nelle loro necessità materiali» (Rm 15,25-27; trad. CEI 2008). Il testo latino della Volgata suona in modo molto più prossimo all'originale greco di quanto non sia l'attuale traduzione ufficiale italiana: «Nam si spiritualium eorum participes sunt gentiles, debet et in carnalibus ministrare illis». Non è il caso di sostenere, senza prove, che questo sia un sottotesto che ha ispirato lo *spiritualiter* presente in *Nostra aetate* (ipotesi, peraltro, assai improbabile); resta comunque indubbia l'utilità di porre in luce le conseguenze teologiche del passo paolino.

Per motivare il perché della colletta che sta portando alla Chiesa ebraica di Gerusalemme, Paolo afferma che le genti sono debentrici nei suoi confronti; infatti essendo entrate in comunione negli «spirituali», sono in debito di prestare un sacro servizio nei «carnali» (ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν· εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινωνήσαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς). In questi versetti è assente ogni contrapposizione tra «spirito» e «carne», non per nulla, in riferimento a quest'ultima parola, si impiega addirittura un verbo che contiene l'idea di prestare un sacro servizio.⁶² A una lettura più attenta, però, il passo lascia persino intravedere una delle radici del quasi bimillenario antiggiudaismo cristiano dovuto, in larga misura, proprio a una presunta contrapposizione tra lo «spirituale» (cristiano) e il «carnale» (ebraico). Sulla scorta del nostro versetto è infatti dato di scorgere, per l'ennesima volta, come dietro a questa deriva vi sia stata

⁶² In modo «complementare» Paolo, pochi versi prima, si era presentato come colui che, a motivo della grazia di Dio che gli era stata data, era diventato «sacro servitore (λειτουργόν) di Gesù Cristo tra le genti, adempiendo il sacro ministero di annunciare il vangelo» (Rm 15,16).

la tendenza, a un tempo sostitutiva e giudaizzante, tipica di una Chiesa che si pensa e presenta se stessa come vero Israele.

Secondo Paolo le genti possono essere in comunione con gli «spirituali» di Israele, mentre è loro precluso di aver parte ai «carnali». La «sostituzione giudaizzante» ritiene invece di poter fare propria la dimensione «carnale» rivestendola, però, di uno spurio abito spirituale. Di contro, per Paolo, i credenti provenienti dalle genti sono chiamati a onorare la componente «carnale» d'Israele proprio perché di essa non possono essere partecipi. Il vincolo tra «popolo del Nuovo Testamento» e «stirpe di Abramo» quindi è solo «spirituale». In realtà, la problematica espressione conciliare di «popolo del Nuovo Testamento» sembra lasciar intendere la natura gentilica di quella comunità. Né è dato negare l'impiego, fortemente dialettico, del termine «carne» proprio di Paolo. Per lui la «carne», anche quando è articolata in maniera positiva, non può in ogni caso prendere il posto della «fede». Saldo rimane comunque il fatto che per la fede in Gesù Cristo non c'è né giudeo né greco in quanto anche questi ultimi sono seme di Abramo, eredi secondo la promessa (Gal 3,29). Ma appunto per questo ci si trova nell'ambito degli «spirituali».

Per comprendere cosa sono i «carnali» occorre prendere le mosse da quanto Paolo dice a proposito dei propri «fratelli» appartenenti al suo stesso *genus* «secondo la carne (κατὰ σάρκα: Rm 9,3; cf. Rm 1,3; 4,1; 8,5.12.13)». I doni che Paolo prospetta tutti al presente (nessuno di essi è caduto) non sono del tutto riconducibili alla «carne», comportano infatti la chiamata di Dio (cf. Rm 11,29); eppure essi presuppongono, pur sempre, l'esistenza della «carne»: «essi sono Israeliti e hanno l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse; a loro appartengono i patriarchi e da loro proviene il Messia⁶³ secondo la carne (κατὰ σάρκα)» (Rm 9,5). Prestare servizio sacro da parte di chi dalle genti è chiamato alla fede nei confronti di coloro che partecipano a queste realtà – in termini riduttivi, si potrebbe parlare di «identità ebraica» – comporta di non poterne essere titolari in prima persona. Di contro l'opzione «sostitutiva-giudaizzante» ritiene, in modo erroneo, di essere nelle condizioni di ereditare appunto quei «doni»

⁶³ Il testo greco ha ὁ Χριστός; la presenza dell'articolo determinativo lascia propendere per il fatto che si tratti di un titolo, appunto «il Messia». Del resto anche il contesto generale fa preferire questa ipotesi. Cf. A. PITTA, *Lettera ai Romani, nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2001, 338.

ebraici che, pur non essendo riconducibili solo alla «carne», non possono prescindere da essa.

A questo punto un'obiezione sorge spontanea. Si dirà che il procedere seguito in queste ultime righe è improprio, in quanto confonde quanto è detto a proposito della comunità «giudeo-cristiana» di Gerusalemme con quanto è peculiare agli ebrei. Non è arduo fornire una risposta a questa osservazione: nel I secolo era chiaro a tutti che la fede in Gesù Cristo non svolgeva alcun ruolo rispetto alla creazione della coppia ebrei e gentili. Allora non esistevano ebrei (intesi come non cristiani) e cristiani (intesi come non ebrei); vi erano solo ebrei e gentili che credevano o non credevano in Gesù Cristo. Ciò avveniva appunto perché l'alleanza tra Dio e il popolo d'Israele non era stata revocata. Vista dal punto di vista «carnale», nulla distingueva la Chiesa di Gerusalemme da ogni altra comunità ebraica.

Nell'ambito della fede delle origini, la Chiesa non sostituì Israele; tuttavia ciò comportò che la predicazione dell'evangelo, nella coscienza dei primi credenti, implicasse una crisi dentro Israele. Gesù Cristo è pienamente segno di contraddizione solo quando sono degli ebrei che lo annunciano ad altri ebrei come Messia d'Israele. Nel I secolo la Chiesa (va da sé che, dal punto di vista storico, occorrerebbe impiegare il plurale) non prese il posto di Israele perché in essa erano presenti ebrei che non cessarono di essere tali in virtù della loro decisione di credere in Gesù Cristo.⁶⁴ Per ricorrere a termini forti, la Chiesa delle origini era costituita dai chiamati da Israele e dalle genti (*Ecclesia ex circumcissione et Ecclesia ex gentibus*) proprio perché in essa non c'erano cristiani.

I credenti gentili sono tali a motivo sia della fede in Gesù Cristo sia dell'«alterità» d'Israele a cui sono in grado di partecipare *spiritualiter* appunto perché l'elezione ebraica ha un valore perenne. La teologia della sostituzione pretende invece di partecipare anche «carnalmente», vale a dire in modo identitario, a quanto è proprio d'Israele appunto perché considera quei doni come se fossero solo passati e quindi ereditabili, anzi ereditati, dalla Chiesa. Lo «spirituale» si è rivestito di «carnale» e per questa via il tarlo giudaizzante è entrato nella comunità

⁶⁴ Per un'ampia panoramica cf. C. GIANOTTO (ed.), *Ebrei credenti in Gesù. Le testimonianze degli autori antichi*, Milano 2012.

dei credenti in Gesù Cristo. L'essere giudaizzanti, infatti, può, per definizione, essere applicato solo ai gentili. Per liberarsi della «sostituzione giudaizzante» vi è una sola via: far memoria del vincolo spirituale con cui le comunità dei credenti in Gesù Cristo sono legate alla stirpe di Abramo.

PIERO STEFANI
*Facoltà teologica dell'Italia settentrionale
Via dei Cavalieri del Santo Sepolcro, 3
20121 Milano
pierostefani@libero.it*

Summary

There are many ways to state the Judaic nature of the writings of the NT: the literary genres, some of the most important ideas, the pre-canonical state in which are the texts, the Jewishness of the authors. The most considerable point is the question about a possible anti-judaism present in those writings. The pivot of the Christian anti-judaism is to define the Church as New Israel. Proving that this theology is not present in NT, it is equivalent to show the Judaic nature of these writings. In fact the lack is justified only by the conviction about the everlasting covenant between God and Jewish people. The theological ground of the Judaic nature of the NT is the choice of Israel. This truth affects directly the view that the Church has about herself.