

IN DIALOGO *

EBREI E NON EBREI DIFFERENZE PSICOLOGICHE

I.

I. PREMESSA

Allo scopo di promuovere il dialogo tra ebrei e non ebrei, viene spesso chiesto agli ebrei di indicare per quali caratteri essenziali essi definiscono se stessi; in questi termini si sono espressi gli *Orientamenti* del 1974 per l'applicazione della Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*. Si deve riconoscere che non è possibile da parte degli ebrei alcuna definizione autorevole quanto le analoghe definizioni da parte di cristiani, particolarmente di cattolici; ci troviamo di fronte a correnti molteplici le quali rispecchiano svariatisimi atteggiamenti; è tuttavia possibile a nostro parere andare alla ricerca di una identità ebraica ma, come è in generale del resto per ogni identità di gruppo, attraverso la ricerca empirica di differenti caratteristiche.

Rinunziando quindi a fornire la desiderata definizione, ci limiteremo a facilitarla a tutti ricercando ciò che è alla sua base, e cioè le *differenze osservabili di comportamento* — nel senso più ampio della parola — di ebrei e non ebrei, senza limiti di tempo e di spazio; seguiremo così la via che qualifica da qualche secolo il progresso di ogni specie di conoscenza, la via dell'umile osservazione e dei pazienti tentativi di sintesi; è la via che deve

* Nella rubrica «In dialogo», «Nuova Umanità» ospita gli interventi di personalità e studiosi non cattolici per incrementare la reciproca conoscenza e la capacità di dialogo. Questo non significa che «Nuova Umanità» condivida tutto quanto gli Autori espongono; i loro interventi sono comunque caratterizzati da un atteggiamento costruttivo e dal desiderio di mutua comprensione.

sostituire, o almeno precedere, le ricerche di identità, delle definizioni: domandarsi *come sono*, meglio che *chi sono*, gli ebrei; seguendo questa via si deve essere criticati se si sono trascurati elementi importanti, ma non per aver posto l'accento su ciò che separa oltre che su ciò che unisce. Giustamente la citata *Dichiarazione* considera anzitutto ciò che gli uomini hanno in comune; tuttavia dopo millenni di discordia a volte tragica, sembra necessario rivolgere la comune attenzione proprio a *ciò che distingue*; beninteso, non sul piano teologico ma sul piano psicologico; ci sembra peraltro che non si può ricercare tutto ciò che accomuna se non si ricerca e si riconosce con piena sincerità ciò che distingue: nel paragrafo 21, sarà dato in sintesi il risultato dell'indagine; quasi tutte le differenze fanno capo a *due poli* che le riassumono.

La ricerca di differenze impone un atteggiamento paritetico, fraterno, e sembra quindi una buona via per «promuovere la mutua conoscenza e stima» auspicata dalla dichiarazione *Nostra Aetate*; e così pure per combattere i deplorati sentimenti di disprezzo e di odio ponendo *le differenze vere al posto di quelle false*.

Differenze possono essere ricercate confrontando gli ebrei con ogni altro popolo o gruppo; a noi naturalmente interessano particolarmente i confronti con le civiltà che hanno gravitato intorno al Mediterraneo; ci occuperemo però principalmente delle differenze coi cristiani sia perché più interessano il lettore italiano, sia per la limitazione delle nostre conoscenze.

Per le caratteristiche misurabili o almeno graduabili — che sono le più — i confronti andrebbero fatti fra livelli medi, salvo che naturalmente la differenza tra le medie è tanto meno significativa quanto più i valori singoli sono dispersi rispetto alle medie. In certe condizioni se la distribuzione dei valori non è nota, ma si può presumere del tipo «normale», o quando il distacco tra le due medie è troppo lieve per essere significativo, un indizio della differenza tra i gruppi può essere tratto — con la dovuta cautela — confrontando la frequenza degli appartenenti a ciascun gruppo entro il campo delle persone con intensità molto elevate o molto basse del carattere: ad esempio, ignoriamo — e sarebbe

difficilissimo indagare — la frequenza dei vari livelli di attitudine a suonare il violino, presso ebrei e non ebrei, ma sappiamo che tra i venti più famosi violinisti viventi più della metà sono ebrei; ciò lascia presumere una notevole attitudine preferenziale. In mancanza di più complete notizie, è lecito valersi di tale espediente, tanto più nella nostra ricerca che — data la vastità del soggetto e la brevità che ci imponiamo — è volta soprattutto a suscitare ricordi e stimolare confronti: i richiami ad ebrei eminenti, che avremo occasione di fare, non hanno altro valore.

AmMESSO che esistano differenze, una se ne presenta subito: la *durata*, la permanenza di esse; è unico il caso di un popolo che abbia conservato se stesso con una propria religione (e, dentro certi limiti, la propria lingua) per migliaia di anni. Qualche cosa di simile è avvenuto solo per qualche piccolo gruppo isolato; qui si tratta invece di un gruppo che non solo ha avuto sempre contatti con gli altri gruppi vicini, ma ha vissuto prevalentemente disperso lontano dal paese di origine; molti popoli sono scomparsi anche in circostanze più favorevoli alla conservazione. Nell'antico racconto delle peregrinazioni dall'Egitto a Canaan, viene segnalato da un profeta non ebreo «un popolo che resterà distinto e tra gli altri popoli non verrà annoverato» (*Nm* 22, 9), una profezia dimostratasi valida; altrove è segnalato minacciosamente «un popolo disseminato tra gli altri popoli ma che ha leggi diverse» (*Est* 3, 8).

Il problema è stato giudicato di difficilissima soluzione fino ad essere qualificato «mistero»; sia lecito comunque scrutare quel mistero, ricercando *ciò che rimane diverso*.

II. MONOTEISMO

Alla base di quella permanenza sta, come tutti sanno, il monoteismo; un monoteismo che ha voluto restare ciò che volle essere in antico: una originale visione di Dio e a un tempo dell'uomo, la quale indica per tutti una mèta, una via.

Ma come si giunse al monoteismo? I teologi sono abbastanza concordi; ad esso Abramo sarebbe giunto con le sue forze; sembra

infatti chiaro che l'idea del Dio unico deve aver preceduto l'ascolto e l'accoglimento della sua parola: che questa cioè sia stata rivolta a chi voleva ascoltarla.

Il monoteismo sarebbe stato quindi preceduto da una ricerca di unità; ma quale allora la via verso l'unità, nella quale Abramo avrebbe così particolarmente progredito? Come si passa dal caos all'ordine? Non certo negando le diversità, ma trovando leggi — cioè correlazioni — tra diversità: ogni concetto è il frutto, l'espressione di una legge sperimentale; e, come si deve ricercare che le leggi sperimentali siano più generali e meno numerose possibile, lo stesso è per gli enti, conforme la raccomandazione di uno dei padri del pensiero moderno, Francesco Bacone: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* («il numero degli enti è da limitarsi allo stretto necessario»); la stessa raccomandazione vale, a maggior ragione, per i simboli dei concetti.

Il campo religioso era in origine tutt'uno con quello conoscitivo: quando — molto tardi — la separazione emerse, fu proprio nel campo religioso che la tendenza all'unità *esplose* in un piccolo gruppo, forse in una sola persona, nel modo più libero, assoluto, con la formulazione monoteista; fu certo quello un gran giorno nella storia dell'umanità; quella formulazione però, più che affermare una corretta enumerazione, esprime la sintesi di categorie di pensieri e di sentimenti già frazionati in tanti concetti e ricordi sensoriali; così la sintesi si estese agli uomini tutti — creature dello stesso Padre — ed al sentimento di fiducia, che divenne unica ed illimitata; politeismo e monoteismo devono essere visti come adeguati a necessità o possibilità diverse qualitativamente, che sono emerse in solo caso e hanno avuto per testimoni i soli ebrei, visto che è rimasta senza prove l'ipotesi di una evoluzione analoga presso altri popoli pastori; difficile perciò, se non impossibile, individuare i fattori determinanti; si può tuttavia riconoscerli almeno in parte nelle caratteristiche conservate dal gruppo, sintetizzate nelle ultime pagine del presente scritto.

All'unità di Dio sono poi legate l'unità di origine e di meta di tutti gli uomini, come pure l'unità dell'uomo dentro di sé; può dirsi che per l'ebraismo, più che le affermazioni di unicità,

sono essenziali gli sforzi per realizzare unificazioni nella vita dell'uomo, per sua natura immerso nelle contraddizioni: Dio unico vuol dire non servire insieme o a turno diversi dèi.

L'incontro di Abramo con Dio (cf. *Gn* 12, 1) non è però dominato da una ricerca di verità, bensì da elementi affettivi: la fiducia con cui è accolto l'invito: «lascia la tua casa» e la promessa della «benedizione di tutti i popoli della terra», riconfermata dopo il mancato sacrificio di Isacco (cf. *Gn* 22, 19); Abramo, lungi dal pensare al modo di antichi filosofi a un lontanissimo motore immoto, sentì personalmente in sé un Dio vivente, in azione per tutti gli uomini. Il racconto dell'origine — della nascita — del popolo ebraico porta chiaro il segno di un distacco e insieme quello di una unificazione, due segni sempre ricorrenti nel destino d'Israele.

A differenza di quel che è avvenuto per la diffusione del cristianesimo e dell'islamismo, non ci troviamo di fronte all'apertura ad una idea religiosa sviluppata da altri, ma — all'opposto — alla prospettiva di un popolo che esisterà solo se e in quanto *conservierà* la fiducia di Abramo; là è conversione, qui è autoiniziazione e perseveranza. Su un piano naturalistico, non discorde però da quello biblico, si può allora avanzare l'ipotesi, opposta a quella abituale, che sia stata l'idea monoteistica a balenare nella mente di un uomo e a generare, per così dire, il popolo ebraico pur senza escludere una predisposizione del gruppo; è forse così che si potrebbe spiegare il singolarissimo fenomeno dell'esistenza — cioè della permanenza — di Israele, nonostante la impossibilità di rintracciare nelle sue origini e nel suo sviluppo storico ogni fondamento etnico adeguato.

Si è parlato genericamente per gli ebrei, come per altri popoli, di una fase di culto di un solo proprio dio (monolatria), la quale avrebbe preceduto il monoteismo; può darsi: se ne possono riconoscere le tracce in alcune espressioni bibliche; certo è però che sia l'una che l'altra concezione si trovano sulla stessa via, quella dell'unità; e si deve dire che non si conosce alcuna civiltà in cui abbia dominato una vera monolatria, se non forse — per ipotesi — la civiltà ebraica, ove si voglia interpretare come riconoscimento di esistenza di dèi stranieri il divieto di

prestar culto ad essi; certo è che un assoluto monoteismo lo troviamo limpidamente espresso già nelle prime parole della Bibbia; la speciale alleanza indica la fiducia in un popolo da parte di Dio non meno della fiducia in Dio da parte di un popolo.

L'unicità di Dio porta direttamente all'impossibilità di esprimere qualunque definizione, la quale è sempre un ricondurre un concetto ad altri noti; di qui il rifiuto, il divieto di simboli sensibili — in particolare visibili — naturali, utili per il politeista (che tra l'altro attribuisce ad ogni divinità uno specifico sesso) ed invece giudicati sempre dagli ebrei inadeguati e quindi fuorvianti, conforme a quella che gli ebrei chiamano la seconda «parola» del Decalogo, a lungo discussa ed infine cancellata nei catechismi secondo una decisione conciliare dell'VIII secolo: «Non ti farai alcuna scultura o immagine e non ti prostrerai ad esse» (*Dt* 5, 8; *Es* 20, 5). Così i messi del Signore hanno sempre carattere transitorio: ad uno di essi fu detto: «Tu sei il dio che si vede» (*Gn* 16, 23), non da un ebreo, però.

Occorre perciò da parte di non ebrei uno sforzo, come è detto nei citati *Orientamenti*, «per capire la difficoltà che l'anima ebraica prova davanti al mistero del Verbo incarnato, data la nozione molto alta e molto pura che essa possiede della trascendenza divina». A spiegazione del fondamentale dissenso, viene così additata una «nozione» viva, sentita, piuttosto che una «ignoranza» alla maniera di Pietro (cf. *At* 3, 17), ovvero un «indurimento» al modo di Paolo.

Naturalmente, analogo sforzo deve farsi da parte degli ebrei per capire l'animo dei non ebrei del mondo mediterraneo, la cui religiosità li aveva invece preparati perfettamente ad accettare quel mistero, così come la molteplicità dei soggetti del culto.

Già il culto ebraico appariva ai Romani disadorno, anzi sordido. Giovenale dice che gli ebrei *nil praeter nubes et coeli numen adorant* («null'altro che nuvole e un dio del cielo adorano») (*Sat.* 14, 97); ma con acutezza e concisione degne di lui Tacito più positivamente precisa: *iudaei sola mente numen, unumque intellegunt* («con la sola mente concepiscono un dio, un dio unico») (*Hist.* 5, 6).

I filosofi greci parlano, sí, talvolta di un dio al singolare, ma pensano sempre al *dio presente*; cosí, ad esempio, Socrate afferma la sua familiarità con un suo «daimon», che perentoriamente in certe occasioni gli aveva vietato di fare una cosa; ora questo «daimon», argomentava Socrate, «non può essere che un dio, quindi io credo agli dèi»; ciò non poteva certo farlo assolvere, poiché l'accusa era «di non riconoscere gli dèi riconosciuti dalla città e di introdurne dei nuovi». Manca però, comunque, del tutto anche in Socrate l'idea stimolante e unificante del Padre amoroso che dice: «Se ascolterete la Mia voce sarò il vostro Dio e sarete il Mio popolo» (*Ger* 7, 23). Ventura degli ebrei fu di avere ascoltato per primi la piú alta parola del Dio unico e di aver sentito il dovere di attuarla e di farla ascoltare a tutti. Per contrasto ricordiamo che Esiodo, il poeta greco dell'VIII secolo, prospetta un atteggiamento estremamente diverso di fronte alle contraddizioni umane: *la risata di Zeus*.

Il Dio unico è per sua natura geloso; ogni deviazione è stata combattuta, punita, sicché si è potuto dire che l'intolleranza religiosa in questo senso è un'invenzione ebraica. La tolleranza teologica dei pagani favorí certamente l'affermazione del cristianesimo; nel mondo romano, ostacoli e persecuzioni importanti sorsero appunto solo quando esso fu visto come un pericolo per la saldezza dello Stato. Molto diverso si presenta il confronto con i popoli dell'Islam, coi quali — dal punto teologico astratto — differenza non esiste.

III. IL NOME E LA SUA SANTIFICAZIONE

L'importanza data ai nomi non è facile a comprendere dagli uomini moderni, abituati a considerare i nomi originati dalla convenzione o dall'uso; per gli antichi, la conoscenza della parola corrispondente a un concetto (a sua volta piú o meno aderente a un soggetto, a una persona, a una potenza) era, come lo è per il bambino, l'insostituibile modo di utilizzare, dominare quel concetto. Dopo che gli è stata data potestà su tutti gli animali, Adamo stabilisce il nome di ciascuno di essi (cf. *Gen* 2, 19).

Nomi nuovi vengono imposti ad Abramo e a Sara. Ha fiducia in Dio chi conosce il suo Nome (cf. *Sal* 9, 11) ¹.

Secondo il racconto biblico, Dio non aveva fatto conoscere pienamente il suo Nome. Mosè però prevede che i suoi gli domanderanno quale è il nome «del Dio dei nostri padri» che lo ha mandato; chiede come dovrà rispondere, e un nome viene dato ma in un singolarissimo modo: «Sono colui che sono: dirai: "io sono" mi manda a voi» (*Es* 3, 14); migliore traduzione è però: «sono quello che sarò»; il verbo ebraico usato non ha il senso statico, esistenziale che può avere il verbo essere nelle lingue europee; Buber ha osservato che dare quella risposta agli ebrei servi in Egitto sarebbe stato come dare una pietra ad un affamato; e tuttavia quelle tre parole, anche se attribuibili ad un pensiero posteriore, dichiarano come meglio non si potrebbe l'impossibilità di ogni definizione se non attraverso l'affermazione del dominio dell'avvenire, dell'assoluta trascendenza e immanenza. Ci sono note le lettere, le quattro consonanti usate per la scrittura, ma della precisa fonetica del Nome — che il gran sacerdote pronunciava solo in giorni speciali — si è persa poi la conoscenza; forse non per caso si è smarrito questo segno già troppo limitato e sensibile della Divinità, come si sono dispersi per diversa causa gli oggetti simbolici (candelabro a sette braccia, ecc.) del secondo tempio.

Quale, allora, il senso della santificazione?

Essa è, anzitutto, cosa da farsi in terra per opera degli uomini viventi; tale sembra il senso più pregnante delle prime parole del *Pater noster* (*sanctificetur Nomen tuum*), identiche alle prime parole di una delle più significative e note espressioni della religiosità ebraica, detta appunto *qaddish* («santificazione») ²; all'auspicio della santificazione del Nome segue subito, anch'esso quasi uguale nei due testi, quello del Regno di Dio

¹ Dante (*Paradiso*, XX) giunge a identificare fede e conoscenza del Nome, e si riferisce a quest'ultimo con un accento personale: «e chi nol sa s'egli ha la fede mia?».

² Ne ricordiamo le prime parole: «Sia magnificato ed esaltato il Suo grande Nome: nel mondo che Egli ha creato secondo la Sua volontà venga il Suo regno durante la nostra vita».

in terra; il secondo auspicio rispecchia il primo. Non si tratta di somiglianze di testi, ma di identità di luogo, di tempo e di pensiero. Il senso originale della parola (della radice ebraica *q-d-sh*) sembra non fosse quello di elevatezza morale che oggi è legato al concetto di santità, ma piuttosto quello di diverso, separato: il senso in cui la parola è usata la prima volta nella Bibbia (cf. *Gn* 2, 3) dove il sabato viene *distinto* dagli altri giorni; è la stessa parola usata, ad esempio, per la consacrazione dei primogeniti a Dio, della moglie al marito e di Israele a Dio (cf. *Dt* 7, 6). Ora è la distinzione che deve essere riconosciuta in sommo grado al concetto ebraico del divino, quindi al Nome (cf. *Es* 20, 7).

L'equivalenza: «distinto-santo» chiarisce il senso di: «siate consacrati a me che sono santo e vi ho distinti dagli altri popoli affinché siate miei» (*Lv* 20, 26); cioè siate diversi dagli altri per una diversa idea della Divinità. L'invito alla santificazione del Nome equivarrebbe a un invito a non confondere concetti diversi, come potrebbe avvenire se venisse usata la stessa parola per indicare Dio e non-dio (*lo-Elohim*). È questo aspetto della santità del Nome a spiegare come una idea in certo senso negativa, statica — fino ad avvicinarsi alle più astratte concezioni della filosofia greca —, lungi dal creare dualismi, abbia avuto nell'ebraismo un valore positivo di guida; ad essa si associò poi spontaneamente l'ideale etico. È significativo che la santificazione del Nome non presuppone la conoscenza del Nome, è *una via*: la stessa brevissima parola (*el*) indica in ebraico la Divinità e il movimento verso una meta. Agli ebrei sembra adeguata l'espressione che preferiscono: *Adonai elohenu*, «il Signore nostro Dio»; «nostro», non già in senso possessivo, esclusivo, ma nel senso di Dio uno, di tutti, quale essi lo sentono, e che tuttavia si invoca dicendo: «Dio mio», o: «Padre nostro», anche se sempre memori del particolare patto: «Ascoltate la mia voce e sarò il vostro Dio, così voi sarete il mio popolo» (*Ger* 7, 23).

IV. PROSELITISMO

Il carattere del monoteismo presso gli ebrei è rispecchiato dal loro comportamento di fronte agli altri popoli.

Le grandi espansioni dell'idea monoteistica furono non attuate ma, certo, promosse da due protagonisti della storia religiosa (ed anche dalla storia *tout-court*): Paolo di Tarso e Maometto.

Paolo, più che diffondere le parole di Gesù, proclamò il potere salvifico della sua morte, subordinato alla fede in quel potere: una prospettiva «drammatica» di agevole comprensione; coerentemente egli sentì, e fece sentire, il *dovere* di far partecipare *tutti* a quella fede.

Maometto, nell'accogliere ed annunziare ai suoi il monoteismo ebraico, lo riferì a se stesso definendosi ultimo (sigillo) dei profeti; similmente a Paolo, incontrò — nel presentare questi aspetti personalistici della salvezza — una sorta di freddezza da parte degli ebrei della penisola arabica, in particolare di quelli di Medina; freddezza che lo ferì profondamente e che punì poi sanguinosamente. La necessità, il dovere, il diritto di convertire e di sottomettere gli altri popoli (guerra santa) fu la premessa di una espansione politico-militare di rapidità e ampiezza straordinarie.

In questo scenario di grandiose espansioni, l'azione diretta degli ebrei appare modesta; ciò avvenne certamente anche perché per gli ebrei l'elevazione degli uomini verso Dio non è necessario che avvenga attraverso l'ebraismo: peraltro è estremamente difficile concepire un approccio atto a indurre masse ad abbandonare il politeismo e a chiedere di essere accolte tra gli ebrei; ad esempio, mentre cristianesimo ed islamismo pongono vivissimo accento su ricompense *post mortem*, *nulla del genere è promesso dall'ebraismo*.

Si è condotti a pensare a un singolare fascino che la testimonianza ebraica dell'idea monoteista esercita, beninteso però solo su menti particolarmente dotate e orientate: l'attrazione ebbe quindi sempre un carattere *selettivo*. Un'antica testimonianza di questa attrazione deve forse riconoscersi nel fatto che,

secondo il racconto biblico (cf. *Es* 12, 38), insieme agli ebrei partirono dall'Egitto molti non ebrei. Si deve ammettere che quegli ebrei fossero avviliti, ma non abbrutiti (come talvolta vengono qualificati) fino a perdere i segni profondi del loro singolare passato di monoteisti rispecchiato dal racconto biblico delle loro precedenti vicissitudini. Potevano, forse, vantaggi pratici spingere ad accompagnarsi a quei servi appena liberati e incamminati verso il deserto per prestare culto al proprio Dio (cf. *Es* 7, 16)?

Per l'ultimo secolo a.C., abbiamo non certo notizie quantitative ma indizi di un vero e proprio proselitismo da parte degli ebrei. L'affermazione riportata nel Vangelo di Matteo (23, 15), secondo cui i farisei avrebbero cercato proseliti per mare e per terra, denuncia però chiaramente — per il contesto — il suo carattere iperbolico e polemico. Comunque, proseliti venivano acquisiti anche nel mondo romano, con tutta probabilità in massima parte quelli detti «della porta» o «tementi di Dio», che aderivano ai principi senza impegnarsi ad osservare ogni norma. Impossibile discriminare il peso dell'attrazione spontanea da quella dell'azione personale, ma è certo che l'apprezzamento del monoteismo ebraico è stato sempre il fatto originario e decisivo (cf. *Zc* 8, 23). Esso si trova peraltro sulla via del progresso della conoscenza.

Si sa che, paradossalmente, fu proprio la diffusa presenza ebraica fattore importante, forse decisivo, della prima espansione cristiana; ciò non smentisce ma conferma che l'adesione di *masse* all'idea monoteista fu sempre seguita da deviazioni non accettabili dagli ebrei; a ciò è dovuto, e non a orgoglio o disinteresse per la sorte altrui, il fatto che gli ebrei furono e restano l'unico esempio di un piccolo popolo con una propria religione.

Un cenno al fenomeno dell'assimilazione, l'opposto del proselitismo, ma tuttavia non privo di una certa convergenza di effetti: se infatti l'assimilazione si verifica di preferenza in chi non sente i valori basilari dell'ebraismo, si deve riconoscere ad essa un effetto di *selezione conservatrice*.

V. MITI E RITI

Si può parlare di miti ebraici, ma essi sono cosa profondamente diversa dalle mitologie di altri popoli, non soltanto per essere inquadrati nel monoteismo ma per essere radicati, incarnati nel tempo storico; così i riti restano lontani da effetti magici e da fantasmi sovrumani, per limitarsi — spesso dichiaratamente — alla funzione di *ricordo*, considerato di per se stesso edificante e vivificante.

Questo appare già, ad esempio, dal confronto tra le ricorrenze prevalentemente storiche dell'antico calendario ebraico e quelle del calendario cristiano che ricordano numerosi concetti teologici e numerosissime personalità miracolose. Si sa che, secondo la tradizione ebraica, per estensione di una norma biblica (cf. *Dt* 8, 10) la vita dell'ebreo pio è scandita da benedizioni di Dio per ogni cosa buona, e tra le cose buone l'adempimento di un precetto; la benedizione lo fa diventare un canto (cf. *Sal* 119, 54); non va alle cose che restano immutate. Così, ad esempio, quando la benedizione di «Dio che fa sorgere il pane della terra» è pronunciata da uno solo dei presenti, è d'uso che un pane venga condiviso fra tutti, così come usava fare Gesù (cf. *Lc* 24, 35) e come fece in occasione di pericolo Paolo (cf. *At* 27, 35), in segno di comunione di vita e di speranze, non di appropriazione di un carattere acquisito dal pane, il quale *non viene benedetto*: così non c'è olio santo né acqua santa. È notevole che, in attuazione delle direttive liturgiche conciliari, la benedizione di Dio per ciò che Egli dona abbia prevalso sulla benedizione di ciò che ha donato.

La benedizione augurale delle persone viene, sempre, non data da uomini ma richiesta a Dio, e tale è la formula della benedizione «sacerdotale» presso cristiani e presso ebrei. È chiaro l'orientamento che differenzia le altre benedizioni ebraiche dai riti cristiani, in particolare dai sacramenti. Così il rito pasquale ebraico è permeato da un ricordo storico e dal senso della continuità del popolo che lo rivive; la liturgia della Messa invece muove, sí, dal ricordo e dalla ripetizione di una cena e di una *fractio panis*, ma per assurgere alla efficacia salvifica attribuita

alla celebrazione del sacrificio del Cristo: tuttavia è stato espresso da autorevoli teologi³ il parere che le divergenze sul senso e sul valore della liturgia eucaristica possono essere risolte solo approfondendo il significato delle benedizioni ebraiche.

Alcuni teologi giunsero a giudicare deprecabili le conseguenze che sulla evoluzione dei riti cristiani ebbe la confusione tra benedizioni ebraiche e le benedizioni delle cose; forse, meglio che di deprecabile confusione, potrebbe parlarsi di feconda fusione di due mentalità diverse.

VI. IL SABATO

L'osservanza del Sabato imprime alla vita dell'uomo un ritmo non legato ad alcun ciclo naturale; con esso l'ebreo commemora la creazione, si riconosce creatura, ricorda l'onnipotenza e la trascendenza divine, astenendosi — specialissima *imitatio Dei* — da ogni attività connessa ad appropriazione di risorse esterne.

Al tramonto, accesa una lampada, l'ebreo pio accoglie come una sposa il giorno della serenità sorseggiando del vino, dopo aver benedetto Chi ha creato il frutto della vite e ha distinto il Sabato dagli altri giorni.

Il Sabato deve essere giorno di pace tra l'uomo e la natura, ma anche dell'uomo con se stesso, così come con gli altri uomini, anticipo in quanto possibile dell'era messianica; il Sabato è infatti la massima celebrazione e realizzazione di libertà da tutto ciò che occupa e preoccupa, e anche di dignità per tutti: l'astensione da ogni opera essendo estesa «al tuo servo, al tuo animale, affinché riposino come te» (*Dt* 5, 14); chi lo avesse osservato ad esempio per settanta anni, avrebbe trascorso un tempo corrispondente a dieci anni, in un'atmosfera di raccoglimento e di pace: ricordare e osservare, sono considerati senz'altro atti a promuovere il bene operare.

³ Per essi l'Eucaristia è uno dei molti casi in cui l'approfondita conoscenza dell'Antico Testamento fornisce l'ausilio decisivo per comprendere il senso e il valore della liturgia. Si veda, ad es., Louis Bouyer, «Jewish and Christian liturgics», in *True worship* (London 1963), p. 42.

Il Sabato è stato considerato dagli ebrei come un dono di Dio; con diverso atteggiamento, è stato detto il capolavoro degli ebrei nell'arte di vivere; oasi e a un tempo ancoraggio, esso è stato conservato dagli ebrei e li ha conservati; sono chiari nel Sabato i segni di assenza di riferimenti sensibili, di unificazione, di universalità: da qui la difficoltà della sua piena comprensione, ma al tempo stesso il suo fascino.

Benché esposto ad errate interpretazioni, come, ad esempio, il riferimento a pigrizia (cf. Tacito, *Hist.*, 5, 4) o alla volontà di evitare di lavorare in un giorno infausto (cf. Ovidio, *Ars am.*, I, 413), risulta da numerose testimonianze che il Sabato si era andato diffondendo nel mondo mediterraneo nell'ultimo secolo a.C.; dopo le vittorie di Pompeo e di Tito, era tra le usanze di un popolo vinto, delle quali alcuni autori latini deplorano l'adozione da parte del vincitore. Il taglio sabatico è diventato poi, si può dire, un segno ecumenico in quanto è adottato dagli islamici e dai cristiani, sia pure spostato di un giorno e con caratteri differenti: presso i musulmani essenzialmente giorno di preghiera, presso i cristiani col noto significato teologico, a scapito del riferimento diretto alla creazione e all'idea del riposo, respinta anzi quest'ultima dai cristiani dei primi secoli per il timore d'incoraggiare l'ozio; si pensi quanto tempo è dovuto poi passare prima che, proprio in quanto riposo, quella norma sia stata accolta come progresso sociale e osservata — parzialmente, s'intende — anche presso popoli con religiosità lontanissima da quella ebraica; certo in considerazione del valore che ha l'imprimere al caos dei giorni un semplice perenne ritmo lavoro-riposo, diverso ma altrettanto valido quanto quelli imposti da cicli fisiologici o astronomici.

VII. I PROFETI

Il profeta della Bibbia non è un uomo esemplare né un maestro della Torah⁴; è un uomo che si è sentito chiamato

⁴ Con la parola *Torah* vengono indicati i primi cinque Libri della Bibbia (Pentateuco); ma si indica anche tutto l'insegnamento che da essi è stato tratto nei millenni.

prepotentemente — spesso contro la sua volontà — ad agire, con la parola, nei riguardi di problemi anche politici del momento, ma sempre nel quadro della volontà divina espressa nella Torah, che indirizza tutti gli uomini lungo una via comune: agire rettamente, amare la pietà, camminare umilmente davanti a Dio. Egli affronta i problemi contingenti, così come quelli perenni; riavvicinare i cuori dei figli a quelli dei padri (cf. *Mi* 3, 24), stabilire la giustizia tra le nazioni sicché l'«una non alzerà la spada contro l'altra — delle spade si potranno fare vomeri —, non si apprenderà più l'arte della guerra» (*Mi* 3, 4). «Darò ai popoli un labbro puro affinché possano invocare il nome del Signore» (*Sof* 3, 9); «Benedetto il mio popolo l'Egitto, l'opera delle mie mani l'Assiria, il mio retaggio Israele» (*Is* 15, 25).

I Profeti hanno formulato con straordinaria eloquenza quelli che sono rimasti *gli ideali più alti dell'umanità*; essi ripetono i richiami alla carità e alla giustizia come le cose valide (a differenza delle osservanze ipocrite) per procurarsi la benevolenza e la protezione divina; per tutti, vedere in Isaia i capitoli 1-11-19-32-56-57-58, in Geremia i capitoli 7 e 9, in Osea 6.

I Profeti sono considerati intermediari tra Dio e gli uomini, ma solo attraverso il loro messaggio; mai sono stati considerati dagli ebrei *intercessori cui rivolgere preghiere*, dei quali peraltro gli ebrei non hanno mai sentito il bisogno. Nella Bibbia sono i vivi che intercedono presso Dio.

VIII. UDITO E VISTA

È noto che, fra i sensi, la vista — per l'eccezionale finezza di distinzioni che consente — ha un particolare valore per il progresso della conoscenza; da qui anche l'importanza particolare del ricordo delle sensazioni visive e degli «oggetti» che ne consentono il sintetico e preciso richiamo; ciò non è possibile, per esempio, nel mondo dei suoni. È sulla vista (oltre che sul tatto) che si fondano i concetti elementari della forma e del numero. Il ricordo visivo (e tattile) e il suo concretamento in un «oggetto» restano un ausilio potente per rievocare certe

esperienze e ragionare su di esse, *intellectus populi in oculis stat*; è sui concetti fondamentali delle forme che i greci costruirono il monumento della geometria euclidea, nella quale da pochi enunciati se ne deducono centinaia. Questi concetti sono suggeriti dall'esperienza, astraendo però del tutto dal suo svolgimento *nel tempo*. Le mutazioni nel tempo furono, sí, riconosciute come un carattere universale della natura, ma non soggette ad alcuna legge conoscibile se non quella — in un certo senso statica — dei grandi cicli di eterno ritorno, simili a quelli del moto degli astri. La stessa perfezione raggiunta dalla geometria euclidea, astraendo dal tempo, divenne così un ostacolo al progresso della scienza sperimentale, esaltando il raziocinio rispetto all'esperienza; occorsero due millenni prima che Galileo, fra l'altro proprio misurando piccoli intervalli di tempo, scoprisse le leggi del moto dei gravi e gettasse le basi della fisica moderna. A mano a mano, però, che lo sviluppo della conoscenza impone la formazione di concetti più astratti, va assumendo importanza il richiamo dei concetti attraverso la *parola*: un fuggevole suono o un breve segno, capaci però di evocare qualunque concetto nella sua purezza sia pure non senza difficoltà e pericoli; di qui la straordinaria sorte della *parola*. Dio crea il mondo parlando («Disse: Sia la luce, e la luce fu»), e il quarto Vangelo esordisce affermando che «In principio era la Parola».

Non per caso l'alfabeto (invenzione di popoli assai vicini agli ebrei, forse degli ebrei stessi), proponendo al posto di segni ideografici segni corrispondenti ai suoni, facilitò decisamente la notazione di concetti attraverso quella delle parole, e fu certo fra i fattori che spinsero gli ebrei a selezionare le testimonianze della loro storia e della loro esperienza religiosa fino a costituire un gruppo sempre meglio definito di numerosi brevi testi ispirati ai quali fa capo l'insegnamento divino ⁵.

La lettura pubblica annualmente ripetuta, del Pentateuco e di altre parti della Bibbia, ha tenuto sempre vicini gli ebrei al

⁵ Il Premio Nobel Isaac Singer ha detto: «Appartengo a un popolo che ha nel sangue la fede nel libro; nutro ancora l'illusione che un giorno verrà un libro a salvarci».

loro Libro; nelle sinagoghe le copie di esso sono gli unici oggetti cui è rivolta l'attenzione. Il rito è tutto nella *parola*: gesti e oggetti non hanno valore. La tecnica offre oggi modi di diffusione di parole e di immagini estremamente potenti; non pare però che essi possano validamente sostituire una vera lettura collettiva.

I simboli oggettivi poi possono diventare deformanti, fuorvianti per i concetti più astratti, in particolare per l'idea del Dio Unico; perciò a questo pericolo si può dire sia stata data dagli ebrei una particolare importanza. Vedere Dio è morire (cf. *Es* 19, 21); sul Sinai gli accenni luminosi sono scarsi e vaghi: «Avete udito il suono delle parole ma non avete visto alcuna figura» (*Dt* 4, 12); anche in altri casi ciò che si vede ha sempre un carattere transitorio.

Nel cristianesimo, come è stato giustamente detto, il Dio audibile è divenuto visibile. «Chi ha veduto me ha veduto il Padre» (*Gv* 14, 9). «Il Cristo è l'immagine del Dio invisibile» (*Col* 1, 15). Ora, è proprio di quella visione che gli ebrei non sentono il bisogno: sembra anzi ad essi fuorviante; a maggior ragione ciò vale per le immagini della immagine. Si pensi alle innumerevoli raffigurazioni diffuse nell'ambito delle civiltà cristiane, da quelle più umili fino a quelle con cui grandi artisti tanto hanno elevato se stessi e gli altri. L'esortazione ad Israele non è: «guarda» ma: «ascolta»; mai la somma speranza è pensata come visione di Dio, come lo è ad esempio in Dante.

Da riferirsi alle considerazioni precedenti è certo la prevalenza presso gli ebrei delle manifestazioni artistiche di carattere auditivo rispetto a quelle di carattere visivo: queste, sostenute da una permanenza, da un oggetto che si può *contemplare*; quelle, invece, correnti sul filo del tempo e di cui solo la memoria consente la sintesi.

Sembra sia da pensare che, contrariamente a quanto talvolta viene detto, quella preferenza non sia una conseguenza del divieto di immagini, ma che l'una e l'altra cosa siano da riferirsi ad una sola primaria differenza.

IX. ATTIVITÀ SCIENTIFICA

Nel lavoro scientifico, si rilevano negli ebrei relativamente scarse attitudini in settori come la fisica e la chimica applicate, l'ingegneria, l'anatomia, la chirurgia, ecc.; relativamente spiccate attitudini, invece, per le matematiche, la fisica teorica, la fisiologia, la psicologia, la psichiatria, il diritto, l'economia ecc. In generale può dirsi che, particolarmente per le scienze da ultimo elencate, si è imposto sempre più l'uso di concetti atti a dominare, a prevedere l'esperienza, ma non rappresentabili adeguatamente mediante ricordi sensoriali. Queste preferenze crediamo possano trovare una spiegazione nelle considerazioni precedenti. Non per caso, ad esempio, il frutto più maturo del genio greco — per molti aspetti diverso da quello ebraico — fu la geometria euclidea, nella quale ricordi sensoriali aderiscono perfettamente a concetti astratti. In generale, poi, per il progresso della conoscenza hanno uguale valore e importanza tanto la tendenza ad estendere il più possibile le applicazioni delle leggi acquisite, quanto quella di distaccarsene *sostituendole con leggi e concetti nuovi, quando è opportuno*; sembra che gli ebrei siano particolarmente attivi in questo secondo campo; un esame storico dell'opera di molti — tra cui Marx, Freud, Einstein —, sembra suffragare questa ipotesi. Per il più famoso, Albert Einstein, abbiamo la fortuna di disporre del giudizio di uno dei maggiori fisico-matematici del suo tempo, Henri Poincaré, che — essendo stato tra coloro che si erano già avvicinati alla teoria della relatività — era in grado di qualificare esattamente l'apporto del giovane Einstein; egli scrisse che lo considerava l'ingegno più libero che conoscesse, perché di fronte ad un problema sceglieva *fra tutte le ipotesi possibili*, anche a costo di allontanarsi da concetti ritenuti immutabili. Era stato proprio osando rifiutare il carattere assoluto delle misure di tempo e di spazio, e sostituire ad esse un nuovo intervallo «assoluto», che Einstein era pervenuto a quella sua originale sintesi che poi si è dimostrata straordinariamente feconda⁶.

⁶ Ammettendo francamente due leggi sperimentali che apparivano inconciliabili, la relatività galileiana e l'invarianza della velocità della luce, Einstein

X. INDIPENDENZA E TOLLERANZA

Un carattere che pare debba essere riconosciuto come particolarmente accentuato negli ebrei, è l'indipendenza intellettuale, il rifiuto cioè di qualunque limite al lavoro di analisi e di sintesi con cui progredisce la conoscenza; si ha una fiducia illimitata nella fecondità del lavoro intellettuale libero, quindi una larga tolleranza verso di esso anche quando sembra porre in pericolo il patrimonio spirituale essenziale: la mancanza di una organizzazione madre e maestra quale la Chiesa cattolica ne è la conseguenza e la riprova.

Peraltro il pensiero dottrinale e dogmatico è nella religiosità ebraica estremamente scarno, sicché poche sono le occasioni di condanna; si parla di Dio soprattutto attraverso i suoi attributi, non attraverso la molteplicità di soggetti, la quale aprì le porte alle divergenze che già nei primi secoli dilaniarono il mondo cristiano. Impensabili per gli ebrei le condanne del Concilio di Trento per chi sostiene certe opinioni teologiche o filosofiche: per esempio, «per chi afferma che è impossibile dimostrare l'esistenza di Dio». Nel canone biblico troviamo svariati e talvolta contrastanti atteggiamenti specie nei Libri sapienziali, come in Giobbe e nell'Ecclesiaste; troviamo anche il Cantico dei cantici; tutti libri, come peraltro quello di Giona, privi di riferimento al popolo ebraico; le inclusioni, certo ben ponderate, sono oltremodo significative.

I Vangeli del resto testimoniano questa apertura; accanto alla adesione di folle, essi riportano, sí, critiche e commenti più o meno ostili di singoli gruppi, ma non vi è traccia di ostacoli frapposti a che Gesù parlasse liberamente ovunque «onorato da tutti», come afferma Luca (cf. 4, 15) subito prima di parlare dell'unica eccezione verificatasi durante la visita di Gesù a Nazaret, a seguito però di uno scontro di carattere personale e non di insegnamenti. Le ostilità e i contrasti devono essere stati assai

ardí accettarne le paradossali conseguenze: l'abbandono del carattere assoluto della simultaneità e delle misure di tempo e di spazio, cose di cui si era appena cominciato a dubitare, nonché la scoperta di un nuovo intervallo «assoluto» e l'abbandono del concetto di etere.

meno acuti e generali di quel che può apparire da una lettura acritica dei Vangeli, risultato di tradizione orale e poi di un lavoro redazionale lungo e complesso; sicché è probabile che alcune polemiche siano molto posteriori a Gesù; comunque, vivente Gesù, non pare che i contrasti fossero tali da far superare una tradizione di tolleranza certo profondamente radicata; ciò dovrebbe apparire significativo ed esemplare, oltre che sommamente provvidenziale, specie a chi attribuisce alle parole di Gesù un supremo valore innovativo; le sinagoghe restarono a lungo aperte all'insegnamento di Paolo (*At* 18, 4; 19, 8), benché contrastato. Sommamente sereno e tollerante il pensiero di Gamaliele, il fariseo maestro di Paolo, sui seguaci di Gesù: «Se questa opera non è da Dio si scioglierà da sé, se è da Dio disperdendoli sareste contro Dio» (*At* 5, 38). Voltaire ha rilevato una «estrema tolleranza degli ebrei», ed ha dedicato ad essa un capitolo del *Trattato sulla tolleranza*.

Questo indirizzo ha un aspetto che, se non volessimo evitare parole troppo usate ed abusate, potremmo dire politico e democratico; il profeta Samuele (cf. I, 8, 5) è contrario per principio allo stabilimento di una monarchia «come in tutte le nazioni», e a malincuore consacra re Saul; Tacito segnala come una singolarità degli ebrei il fatto che decidevano il da farsi dopo aver discusso in ampie riunioni, e che fossero poco propensi all'adulazione dei potenti⁷. Certo è che essi sono trattati come nemici dello Stato da tutti i regimi in cui prevalgono culti (quasi deificazioni) di *personalità*, delle quali vengono poi rivelate apocalittiche colpe.

Questa indipendenza include anche l'indipendenza... da se stessi, cioè *l'autocritica*. Molte delle «storielle» che gli ebrei si raccontano sono una satira dell'ebreo. Lo Jung (non ebreo), capo di scuola psicanalitica divergente su molti punti da quella di Freud, chiarito che il suo concetto di «archetipo» intende riferirsi semplicemente ad un tipo di comportamento, riguardo a quello

⁷ «*Augendae tamen multitudini consulitur*». «*Non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor*» (*Hist.* 2, 5). È noto che i Romani dedicavano ai Cesari culti quasi divini, culminanti dopo la morte con la *consecratio*.

degli ebrei si è espresso in termini forse non molto esatti ma soggettivamente significativi: «Di una cultura due volte più antica della nostra, sono coscienti ad un grado più alto del nostro delle debolezze e delle ombre umane. Essi debbono all'esperienza di una antica cultura, di saper vivere in piena coscienza, amichevolmente, quasi intimamente coi propri difetti, mentre noi siamo troppo giovani per non farci delle illusioni su noi stessi».

È notevole che in passi del Talmud (*Bab. Berachot* 9, *Sota* 5) si indicano vari tipi di farisei, di cui alcuni degni di lodi mentre di altri si deplora l'ipocrisia, l'egoismo, l'ostentazione di virtù ecc. Questa severità di giudizi illumina, e al tempo stesso limita, la portata delle invettive di Gesù contro i farisei (cf. *Mt* 23, 13 ss.), le quali riguardano debolezze umane, non principi morali.

Sentimenti di feroce autocritica hanno mostrato ai tempi nostri Karl Marx, Otto Weininger, Simone Weil.

XI. AGIRE E CREDERE

La Bibbia comincia ricordando un'*azione*, e con il ricordo di un'*azione* comincia il Decalogo; qualunque affermazione di esistenza sembrò superflua; il quarto Vangelo, rispecchiando quasi un secolo di elaborazione ellenistica, con voluto parallelismo — quasi in contrapposizione con l'esordio biblico — comincia con l'affermazione dell'esistenza primaria del Logos; questo concetto, benché affine a quello omonimo del giudaismo alessandrino, è stato nell'ebraismo sempre secondario, e infine del tutto abbandonato.

Ai piedi del Sinai gli ebrei promisero: «Faremo e ascolteremo»; il cuore della religiosità ebraica è nella fiducia in Dio, nella santificazione del Nome, nella *imitatio Dei*, nell'adempimento delle norme seguendo giustizia e misericordia, rivolgendo il pensiero a Chi le ha date; le elaborazioni teologiche ebbero sempre modesta importanza: si svilupparono soprattutto sotto l'influenza del pensiero greco ed arabo. Credere in Dio non è tra i precetti della Torah, anzi l'idea non è neanche esprimibile

in ebraico; così pure è fuori dell'ebraismo l'idea di stabilire il Regno di Dio attraverso una fede. Nella Bibbia, l'ebreo colloquia *con* Dio più che parlare *di* Dio. Gesù ha dovuto talvolta insistere sul valore dell'azione: «Perché mi chiamate Signore e non fate quello che vi dico?» (Lc 6, 46; cf. Mt 7, 21).

I Vangeli sinottici (cf. Mt 22, 36; Mc 12, 34; Lc 10, 25) testimoniano il perfetto accordo di Gesù e dei fedelissimi della Torah (i farisei) sul valore decisivo dell'amore verso Dio e verso il prossimo; è ripetendo Dt 30, 15-16 che Gesù dice: «Fa' questo e vivrai» (Lc 10, 28); né lo *shemà*⁸ né il *Pater noster* divisero mai gli ebrei dai cristiani, li unirono anzi nell'auspicio: «Venga in terra il tuo regno», essenzialmente uguale nel *Pater*⁹ e nel *kaddish*; a questa grande speranza venne ad affiancarsi, poi fin quasi a sostituirsi, la speranza di poter salire in Cielo per merito del Cristo, e al *Pater* si aggiunse il *Credo*; ma già era stato annunciato che chi non avrà creduto sarà condannato (cf. Mt 16, 16), non potrà diventare figlio di Dio (cf. Gv 1, 12; 3, 18; 6, 28); novella non buona per molti, del tutto inconciliabile con la religiosità ebraica, logica per chi vede nel rifiuto di una certa fede solo un accecamento diabolico (cf. Gv 8, 44).

La Torah contiene, sí, anche norme speciali che gli ebrei si impegnarono ad osservare, ma nessuno di essi dubitò mai della perpetua validità di quell'impegno, ciò anche nell'incontro di Gerusalemme intorno all'anno 50; se, allora, in quell'ambiente, Paolo avesse detto che con la morte e la risurrezione di Gesù la Torah aveva perduto la sua validità e che inoltre si era aperta una via di salvezza per la quale essa era inefficace, avrebbe suscitato, più che scandalo, stupore, specie tra coloro che a

⁸ È il testo della cosiddetta professione di fede dell'ebraismo; ne ricordiamo le prime parole (tratte da Dt 6): «Ascolta Israele, il Signore nostro Dio è uno. Benedetto sia il Suo nome glorioso, eternamente. Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze».

È la risposta di Gesù (cf. Mc 12, 29) alla domanda: «Quale è il primo insegnamento della Torah?». Uno scriba fa propria la risposta e Gesù gli dice: «Non sei lontano dal regno di Dio».

⁹ Benché a tutti note, vogliamo ricordare le prime parole: «Padre nostro che sei nei cieli, sia santificato il Tuo nome, venga il Tuo regno, sia fatta la Tua volontà come in cielo così in terra» (Mt 6, 9).

differenza di lui avevano ascoltato le parole di Gesù; si dubitò invece allora di una cosa molto differente, e cioè se l'adempimento della Torah dovesse essere richiesto ai non ebrei, e si concluse negativamente (cf. *At* 15); si chiuse provvisoriamente questa prima fase del distacco, ammettendosi così — anche se uguali davanti al Cristo — due specie di cristiani, due campi di proselitismo; ma nessuna divergenza teologica era ancora emersa. Solo più tardi, parlando in greco in ambiente ellenistico, Paolo annunciò l'antinomia tra le «opere della legge» e la fede in Gesù Messia; dichiarò quest'ultima condizione decisiva per la salvezza, e tutti liberi dal «giogo» della Torah, tradotta e tradita — conforme al testo dei Settanta — con *nomos*, e qualificata fonte di conoscenza del peccato, quindi — per chi non la rispetta — di maledizione (cf. *Gal* 3, 10; *Rm* 7, 8); «ora non siete sotto la legge ma sotto la grazia» (*Rm* 6, 14) — ma aveva anche detto: «Svalutiamo forse la legge mediante la fede? Non sia mai, al contrario, rivalutiamo la legge» (*Rm* 3, 31). Comunque non furono coloro che osservavano la Torah a giudicarla un pesante giogo; fu piuttosto Paolo che, forse perché comprendeva che esigere l'accoglimento della Torah sarebbe stato un ostacolo alla diffusione universale del cristianesimo, giunse a proclamare una *liberazione* dalla Torah per tutti.

Fu proprio dopo i contrasti suscitati dall'annuncio di questo «suo» cristianesimo che Paolo decise di dedicarsi solo ai Gentili (cf. *At* 18, 6); vide in questo suo dramma personale un fatto provvidenziale perché causa della salvezza dei Gentili (cf. *At* 13, 46; *Rm* 11, 11); sarebbe però da domandarsi perché l'accoglimento da parte di tutti gli ebrei (ai quali continuò a dedicarsi Pietro) avrebbe dovuto distoglierlo dal portare al più vasto mondo dei Gentili la parola destinata a tutti; mi sembra piuttosto si debba pensare che il suo successo con i Gentili non fu una conseguenza del rifiuto di molti fra gli ebrei, ma che l'una e l'altra cosa dipesero dall'aver Paolo aggiunto al messaggio di Gesù elementi tanto ostici per gli ebrei quanto congeniali per molti Gentili, quale ad esempio l'idea di una salvezza attraverso una morte simbolica del peccatore.

A coronamento della sua dottrina, Paolo pose poi il richiamo

al peccato di Adamo, del tutto *dimenticato* invece nell'Antico Testamento.

Si sa a quanti contrasti e lacerazioni dettero origine le ardenti e sottili teorie di Paolo, a cominciare dai passi chiaramente polemici della lettera del suo contemporaneo Giacomo, l'autorevole capo della comunità gerosolimitana detto il «fratello del Signore», il quale — meno lontano dall'ebraismo — vedeva anche in Abramo la fede testimoniata dall'azione e dichiarava «morta la fede senza le opere» (cf. *Gc* 2, 17-22); ma se ciascuna delle due cose è morta senza l'altra, vuol dire che esse debbono co-esistere; ciò però avrebbe ribadito il valore della Torah, e quindi una distinzione nell'ambito dei cristiani; a Paolo, che assetato di unità volle del tutto eliminare una tale distinzione, non restò che dichiarare decaduta la Legge, semplice «pedagogo» al Cristo; tutti liberi, tutto è lecito, ma non tutto è conveniente, non tutto edifica (cf. *1 Cor* 10, 23), confermando che Dio renderà a ciascuno secondo le sue opere (*Rm* 2, 6), ma rinviando così — per il comportamento — a criteri almeno in parte autonomi. In tal modo, partendo dall'abolizione di ogni distinzione tra greco, ebreo ecc., Paolo pervenne a instaurare un nuovo distacco che contrariamente alle sue intenzioni ha alimentato tragiche incomprensioni.

(*continua*)

FERNANDO TERRACINA *

* *Fernando Terracina*, ebreo romano, economista e ingegnere, collabora in associazioni per il dialogo ebraico-cristiano. Da tempo ha rivolto la sua attenzione ad una ricerca, che vuol essere serena ed aperta, delle differenze psicologiche tra ebrei e non ebrei, nella persuasione che ciò costituisca un fondamento per la reciproca comprensione.