

IN DIALOGO *

**GIUDAISMO E CRISTIANESIMO
NEL PRIMO SECOLO:
COME DOBBIAMO PERCEPIRE
IL LORO RAPPORTO? ****

Dall'epoca nazista in poi, la Chiesa Cattolica Romana ha formulato il suo rapporto col giudaismo con un linguaggio e dei simboli tendenti ad una identificazione con il popolo ebraico, il primo amore di Dio. Per mostrare la propria opposizione all'antisemitismo, papa Pio XI disse: «Spiritualmente siamo tutti semiti», e in seguito all'«Olocausto» sia papi che altre autorità della Chiesa hanno sostenuto che il cristianesimo cattolico romano partecipa del patrimonio spirituale di Abramo. La svolta storica del Vaticano II segnò solo uno stadio ulteriore nel processo di conciliazione e di riconciliazione con il quale il cattolicesimo romano ha strutturato il suo rapporto sia con il popolo ebraico che con il giudaismo. Come americano, ho seguito con enorme fierezza la reale e particolarmente voluta ridefinizione

* 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.

** Il presente articolo è una traduzione di una conferenza tenuta alla Pontificia Università Lateranense il 13 Gennaio 1989. Jacob Neusner è professore alla Brown University di Providence, Rhode Island, negli Stati Uniti. È uno degli studiosi più conosciuti, e senz'altro quello che ha pubblicato di più, nel campo del giudaismo dei primi secoli dell'era cristiana. La sua bibliografia include oltre 200 libri, alcuni dei quali stanno anche per uscire in traduzione italiana, presso la Marietti.

Il prof. Neusner ha ricevuto numerosi premi e onorificenze, tra cui il titolo di Dottore *honoris causa* in Scienze Politiche dalla Università di Bologna, in occasione del 900° anniversario della sua fondazione.

di questo rapporto, che ha influito sull'ordine civile e sulla vita del mio paese. I saggi del giudaismo definiscono come eroe colui che trasforma il proprio nemico in amico, e la seconda parte di questo secolo nella storia della Chiesa Cattolica Romana, vista nel suo insieme, deve essere definito eroico.

E tuttavia, come conseguenza di questo intenso e, credo, santo lavoro, si è formata una teoria dei rapporti tra giudaismo e cristianesimo nel primo secolo, che io credo abbia preteso un prezzo sia dal punto di vista conoscitivo che da quello dell'auto-comprensione. Penso che questa teoria derivi dalla giusta asserzione del cristianesimo, nella sua incarnazione qui a Roma, di aver parte nell'eredità di Abramo, di essere spiritualmente semiti. Questa asserzione nella sua formulazione iniziale è testimoniata dalla Bibbia, che è il documento sistemico del cristianesimo, e questa Bibbia comprende l'Antico ed il Nuovo Testamento. Di fronte a questo augusto uditorio non ho certo bisogno di ripetere ciò che ha portato alla formazione della Bibbia, da parte della Chiesa del secondo e del terzo secolo, la Bibbia cristiana, la Bibbia che rese cristiane le scritture ebraiche dell'antico Israele.

Quando i Padri della Chiesa si contrapposero a Marcione in favore della concezione del Cristianesimo quale è contenuta nel Vangelo, cioè come continuazione della fede dell'antico Israele e come adempimento della profezia dell'antico Israele, essi respinsero la posizione opposta. Secondo quest'ultima, infatti, il cristianesimo era qualcosa di completamente nuovo, piovuto giù dal cielo senza un luogo preciso, senza origini, senza radici. Proprio al contrario, essi sostennero (e così fece sempre il cristianesimo da allora in poi), nella linea dell'apostolo Paolo, che il cristianesimo era il ramo d'olivo innestato sull'albero; che il cristianesimo inizia con il Primo Uomo; che il cristianesimo ora, e per la prima volta nella storia, coglie pienamente il significato totale e completo delle scritture dell'antico Israele. Queste affermazioni, ed altre simili, giustificavano la rilettura di quelle scritture e arricchivano la fede della Chiesa con l'eredità della Torah, dei Profeti e degli scritti che, in quel tempo, il giudaismo conosceva come la «Torah scritta». Questa «Torah scritta» costituiva per il cristianesimo «L'Antico Testamento».

Ora, con il cardinal Ratzinger, io sostengo che l'ermeneutica è, nella costituzione della teologia, un capitolo che non ha statuto autonomo nella vita intellettuale della fede. L'ermeneutica che proveniva dai processi di formazione della Bibbia — Nuovo Testamento e Antico Testamento — prese la posizione che: il cristianesimo era «totalmente altro», cioè un intervento assolutamente nuovo di Dio, senza precedenti nella storia dell'umanità. C'è tuttavia un «ma». Ed il «ma» riguarda l'appropriazione della storia dell'umanità dalla creazione in poi, come gli evangelisti e l'autore della lettera agli Ebrei avrebbero sostenuto prima di Costantino, ed Eusebio poi. Il cristianesimo non iniziava con quel Gesù che la Chiesa chiamò Cristo, ma con l'umanità, nel Primo Uomo, raggiungendo il suo compimento in Gesù Cristo, risuscitato dai morti. Questa posizione lasciava aperta la questione sul posto occupato, nel piano di Dio, dall'Israele «secondo la carne», quell'Israele che tutti gli evangelisti e Paolo identificavano come la vigna e come i figli originari di Abramo, di Isacco e di Giacobbe.

Questa posizione, tuttavia, non lasciava dubbi sull'autonomia del cristianesimo, sulla sua unicità e la sua assolutezza. Al cristianesimo non bastava l'affermazione di essere parte dell'antico Israele o di aver adottato la Torah dell'antico Israele. I primi cristiani non erano dei gentili diventati ebrei; erano degli ebrei che pensavano che il loro cristianesimo era (un) Giudaismo. Più precisamente, il cristianesimo non costituiva un movimento di riforma all'interno di Israele, cioè una setta religiosa sorta per raddrizzare delle storture, per correggere errori, porre fine a degli abusi o presentare altrimenti i contenuti dell'antica fede. Indipendentemente dalla situazione dell'antico Israele, il nuovo Israele era considerato come il vero Israele. Di conseguenza, esso non era rappresentato come un mero movimento di riforma, adempiente il ruolo che fu poi assunto, nel dramma della storia cristiana, dalla Riforma Protestante nei confronti dei giudaismi della Chiesa Cattolica Romana. Il cristianesimo era nato nella prima Pasqua, con la risurrezione di Gesù Cristo: è così che la Chiesa vedeva le cose. Esso non aveva bisogno di presentarsi come una riforma del giudaismo, perché non aveva nulla a che

fare con qualsiasi altro gruppo (o fazione) all'interno di Israele, che era il primo amore di Dio. Il cristianesimo non era *un* giudaismo: era giudaismo, perché è cristianesimo dalla Pasqua in poi; io penso che è così che la Chiesa vedeva le cose. Partendo da questo tipo di comprensione, più tardi la Chiesa diede nascita alla Bibbia all'interno della sua tradizione.

Nel presentare, poi, il cristianesimo come un movimento di riforma all'interno di un giudaismo che gli era antecedente e continuava ad esistere, questa tradizionale autocomprensione del cristianesimo fu messa da parte. Io sono incline a pensare che il nostro secolo è stato testimone di un fondamentale errore teologico che ha poi di fatto comportato un'erronea ermeneutica. Per parlare chiaramente dobbiamo dire che in realtà si tratta di un errore protestante. L'errore teologico consisteva nel presentare il cristianesimo come una riforma naturale, mondana, come una continuazione del giudaismo in termini di giudaismo. Il Nuovo Testamento era letto quindi alla luce dell'Antico, piuttosto che l'Antico alla luce del Nuovo. Ciò determina il tipo di ermeneutica che è stata dominante. Noi risaliamo agli scritti giudaici dell'epoca o delle epoche posteriori, per scoprire il contesto nel quale nacque il cristianesimo, e il cristianesimo allora è visto come se fosse rappresentato dalla Bibbia, o in particolare dal Nuovo Testamento: un problema che sorge dalla lettura delle scritture dimenticando di vagliare l'eredità della tradizione tramandata dalla Chiesa. L'errore teologico che consiste nel vedere il cristianesimo come un *continuum* e come appartenente a questo mondo — piuttosto che come un intervento di Dio nella storia e come soprannaturale — non influì solo sulla comprensione cristiana del cristianesimo; esso si trascinò dietro anche una teoria di che cosa fosse Israele, Israele secondo la carne, che contraddiceva la posizione della Chiesa prima del nostro tempo.

La Chiesa, nella tradizione dell'apostolo Paolo nella lettera ai Romani, affermava la salvezza di Israele mediante l'eredità di Abramo e di Sara. Ora, invece, quel «giudaismo» che era divenuto cristianesimo, mentre da un lato riceveva una posizione auto-

ma, dall'altro riceveva delle connotazioni negative. Il cristianesimo diventava necessario in termini umani e secolari per riformare il giudaismo e questo giudaismo riformato definiva le verità teologiche del cristianesimo. Si formava così una teologia cristiana del giudaismo che si potrebbe definire come una teologia del «se soltanto...»: se soltanto il giudaismo fosse vissuto rettamente, sarebbe stato (e sarebbe) accetto a Dio. Questa teologia comportava un'ermeneutica per la quale le mancanze degli «Ebrei» o del «giudaismo» erano messe in contrapposizione con le virtù di Gesù e del cristianesimo. Il giudaismo di allora necessitava riforma; il giudaismo di adesso è una reliquia. Il giudaismo di allora mostrava profonde pecche, pecche etiche ad esempio, cosicché il principale valore di Gesù non era quello di essere il Cristo risuscitato dai morti, ma quello di essere maestro di morale; come se il Discorso sulla Montagna contenesse molto da stupire degli ascoltatori avvertiti, sui doveri individuali verso il prossimo o sulla responsabilità sociale della società. D'altro canto, i cristiani venivano a trovarsi in una posizione subordinata nella storia salvifica dell'umanità, divenendo non il vero Israele per la fede in Cristo Gesù (come Paolo vorrebbe che affermassimo) ma, semplicemente, Israele per difetto, cioè per difetto dell'antico Israele.

L'appello lanciato dalle Chiese della Riforma, dalla loro teologia e, conseguentemente, dalla loro ermeneutica, per una teoria del cristianesimo come mera riforma del giudaismo, e del giudaismo come disperatamente bisognoso di riforma, proiettava nel contesto del primo secolo il dramma storico-mondiale del sedicesimo secolo. Nel quadro della loro visione della fondazione del cristianesimo, i teologi della Riforma rapportavano la loro situazione a quell'epoca di perfezione che costituiva l'autorità ed il modello. *Solo Scriptura* non implicava solo un'apologetica del nuovo, ma anche una ricostruzione dell'antico; solo facendo riferimento alla Scrittura noi siamo in grado di conoscere ciò che Cristo avesse in mente; e la Scrittura letta indipendentemente dall'eredità tramandata dalla tradizione della Chiesa, significava leggere il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico. Queste conside-

razioni ci riportano al nostro secolo, alla sua teologia ed alla sua ermeneutica.

La teologia che considerava il cristianesimo come una riforma del giudaismo, identificando così la Riforma come il nuovo ed il solo cristianesimo, comportava un'ermeneutica tendente a leggere la vita di Gesù come un *continuum* con il giudaismo del suo tempo, e la salvezza di Cristo come un evento interno al giudaismo del primo secolo. Ciò significava che gli studiosi dovevano rivolgersi agli scritti giudaici dell'epoca, non semplicemente per ottenere informazioni su come fossero o si svolgessero le cose in quel tempo, ma anche per comprendere il significato ed il messaggio — il messaggio religioso, la verità teologica — del Nuovo Testamento. Era una specie di marcionismo alla rovescia. Invece di respingere l'Antico Testamento in favore del Nuovo, l'ermeneutica che ha guidato il pensiero nella comprensione dei rapporti tra giudaismo e cristianesimo nel primo secolo, si è appellata al «Talmud», vale a dire alla letteratura degli antichi rabbini in generale, quale punto di riferimento e guida per la lettura del Nuovo. Quindi l'Antico Testamento sarebbe accantonato come oggetto di mero interesse, poiché la salvezza non proverrebbe dai giudei, ma dai rabbini.

Questa osservazione sulla condizione presente dell'ermeneutica neotestamentaria ci riporta al nostro punto di partenza, e cioè all'affermazione della Chiesa come «semitica», alla dichiarazione — di fronte al nazismo — che «spiritualmente siamo tutti semiti», all'insistenza sull'eredità giudaica della Chiesa e del cristianesimo. Nel contesto della tragedia vissuta dal cristianesimo nell'Europa cristiana pervertita dal nazismo e corrotta dal comunismo, dobbiamo ammirare l'intenzione proveniente dal nuovo umanesimo, che assegnava all'Israele sofferente — all'Israele secondo la carne — per la prima volta un posto onorevole all'interno della fede. Tutti avevano ed hanno tuttora delle buone intenzioni. Da ciò però risulta una lettura non cristiana del Nuovo Testamento e, di fatto, un fraintendimento dal punto di vista della storia delle religioni, sia del Nuovo Testamento che dell'insieme della Bibbia.

Ho già chiarito cosa intendo per una lettura non cristiana

del Nuovo Testamento. È l'ermeneutica che per la soluzione di problemi esegetici si appella a fonti giudaiche come, per esempio, Strack-Billerbeck. Questo tipo di ermeneutica deriva da quella corrente nella teologia del cristianesimo che è vista come una continuazione ed un semplice miglioramento del giudaismo. Ma se, come ho sottolineato, il cristianesimo nella sua autocomprensione è autonomo, unico ed assoluto, allora il cristianesimo non può essere mera riforma. Non solo, ma se come noi ebrei sosteniamo, la Torah del nostro maestro Mosè — che abbraccia sia la Torah scritta che la Torah orale — non ha alcun rapporto con qualsiasi altra rivelazione che Dio possa aver avuto in mente; se, come noi sosteniamo, ciò che Dio desidera da tutta l'umanità è contenuto nei precetti dati ai figli di Noè, ciò significa che noi non possiamo certo ritenere questo tipo di concezione come un complimento. Noi non siamo delle reliquie; la nostra non è la branca non riformata, e neppure siamo gli ostinati ed incorreggibili eredi di un mero diniego. Noi testimoniamo la fede vivente, la Torah dell'unico vero Dio, creatore del cielo e della terra, che ci diede la Torah e che ha trapiantato in noi la vita eterna: questa è la fede di Israele, il primo amore di Dio. Ma, nel contesto di questo tragico secolo, anche noi abbiamo trovato motivi per sostenere una concezione del primo secolo visto come un tempo di riforma, e del cristianesimo come profondamente dipendente dal giudaismo, secondo quanto manteneva la posizione teologica protestante.

L'errore teologico non diminuisce la portata di quello che ha caratterizzato l'interpretazione della storia delle religioni, rispetto al giudaismo e al cristianesimo, ma l'errore dal punto di vista della storia delle religioni è distinto ed è da suddividere in due aspetti, uno teologico e l'altro religioso. L'errore teologico riguarda la storia, non come credenza, ma come (mera) descrizione. Come il cardinal Ratzinger metteva in guardia nei confronti della teologia e dell'ermeneutica... anch'esso rappresenta un errore ermeneutico riguardante la lettura della storia, che deriva da una posizione teologica. In questo caso l'errore teologico non proviene dal cristianesimo, ma dal giudaismo. È la posizione secondo

la quale ci fu, c'è, e ci potrà essere per sempre un solo giudaismo, quello ortodosso. Si può certamente affermare questa visione delle cose se esse si osservano dal punto di vista del Sinai. Ma il tradurre la verità teologica in fatti storici riduce la teologia ad un argomento descrittivo, e questo è un errore che di conseguenza impone alla storia il fardello della fede. Questa grave offesa alla religione è simile a quella di richiedere alla scienza di conformare i propri risultati alla Scrittura, interpretata nel modo più grossolano. Per quanto riguarda il primo secolo, ci è stato chiesto di fatto di prendere in considerazione un (solo) giudaismo, quello ortodosso, e di considerare questo giudaismo del primo secolo come un'esatta rappresentazione di quello che sarebbe emerso nel Talmud di Babilonia, settecento anni più tardi... Da ciò si dovrebbe dedurre che, se vogliamo conoscere quale fosse l'unico ed ortodosso giudaismo del primo secolo, dobbiamo esplicitamente consultare gli scritti più tardivi, nei quali il giudaismo raggiunse una piena e completa espressione. Questa teologia ortodossa del giudaismo è quanto sta dietro la possibilità — rappresentata da Strack-Billerbeck — di interpretare il Nuovo Testamento essenzialmente come un libro giudaico, la vita di Gesù come la storia di un grande rabbi, la formazione della Chiesa come un'aberrazione e l'opera dell'apostolo Paolo come un tradimento, l'invenzione di un cristianesimo che mai Rabbi Gesù avrebbe contemplato, e così via.

L'errore teologico da parte cristiana consiste nell'interpretare il cristianesimo come una continuazione e come una riforma del giudaismo. Questa posizione rende possibile l'ermeneutica fornita dal giudaismo ortodosso, da apologeti ebrei, da cristiani amici del popolo ebraico, da un considerevole numero di persone di buona volontà del nostro spaventoso secolo: ermeneutica che interpreta il cristianesimo come contingente rispetto al giudaismo, come secondario nei confronti di esso e non come assoluto, unico ed autonomo. Da parte ebraica, l'errore consiste nel cercare nei fatti sociali della contingenza storica la replica dell'immagine che la Torah di Dio dà dell'Israele santo. Era (ed è) una posizione positivista quella secondo cui i fatti della storia delucidano le

affermazioni della fede; che la santità dell'Israele santo che vive della Torah deve essere affermata perché nel primo secolo (che è, dopotutto, primo solo per i cristiani) esisteva solo l'unico vero, ortodosso giudaismo che la maggioranza (persino Gesù) affermava e che, di fatto, fu distorto dal cristianesimo — così si esprime l'apologetica.

Ho parlato di errore per quanto riguarda la storia delle religioni, e nel correggere tale errore mi propongo di presentare un programma costruttivo in accordo sia con l'autocomprensione teologica dell'unico cristianesimo sia con quella dell'unico giudaismo. Partendo dalla storia delle religioni voglio creare la possibilità di un nuovo «classicismo» nella teologia del giudaismo e nella teologia del cristianesimo — non è certo questa un'ambizione qualunque. Questo programma cerca di permettere al cristianesimo di essere assoluto, al giudaismo di essere unico, e ai due di definire — in vista del ventunesimo secolo — uno spazio comune per un genuino discorso religioso, un discorso nel quale i fatti della storia non siano d'inciampo, ma il confronto con Dio sia centrale. In una parola, desidero che il giudaismo sia Torah, l'unica Torah che Dio rivelò a Mosè sul Sinai, non soggetta alle incertezze del tempo o alla varietà delle circostanze; e desidero per il cristianesimo quell'autonoma esistenza, quella sicurezza che permetta di porre fine alla domanda rivolta qui, là ed ovunque: perché no? (cioè: perché non diventate come noi?), e che permetta quindi di chiedere: come? (e cioè: in linguaggio cristiano: come possiamo, tutti, trovare ciascuno o ciascuna la propria croce? o in linguaggio ebraico: ciascuno trovare nel volto dell'altro l'immagine e la somiglianza di Dio?).

Non è compito facile e nemmeno un'ambizione qualunque. Ma dove cominciare? Proprio come la teologia viene prima dell'ermeneutica, così la religione viene prima dell'ermeneutica. Perciò, nell'ambito della storia delle religioni, dobbiamo prima intraprendere la definizione di ciò che intendiamo per religione, per poi applicare questa definizione alla lettura dei libri sacri che ci riguardano. È richiesto tuttavia un cambiamento di linguaggio da «religione» a «sistema religioso». Quando parlo di «siste-

ma religioso», mi riferisco all'affermazione cogente, strutturata in termini soprannaturali, di un'etica sociale, a riguardo del suo modo di vita, della sua visione del mondo e della propria autodefinizione. Quando delle persone riunite in un gruppo, più o meno numeroso, condividono una concezione di se stesse come entità sociale; quando esse spiegano i modelli quotidiani che definiscono il loro agire facendo appello a delle considerazioni trascendenti, allora la concezione che esse offrono per render conto di se stesse comprende il loro sistema religioso. In parole povere un sistema religioso è costituito da una teoria cogente sull'etica, cioè sul modo di vita, sull'ethos, cioè la visione del mondo, e sull'ethnos, cioè l'entità sociale.

Le religioni, viste in questo modo, costituiscono dei mondi sociali e ciò mediante il potere del loro pensiero razionale, cioè la loro capacità di spiegare dati in una maniera auto-evidentemente valida (per gli autori stessi). In quanto all'ermeneutica che proviene da questa teoria della religione, i redattori di documenti religiosi rispondono a questioni impellenti, ovviamente situate in un contesto socio-politico, in una maniera considerata auto-evidentemente valida dai destinatari intesi dagli autori dei documenti. Gli scritti religiosi offrono esempi impressionanti di come la gente, scrivendo, spieghi a se stessa la propria identità in quanto entità sociale. La religione, quale potente forza nella società e nella cultura umana, si realizza nella società, non solo o principalmente nella teologia; la religione agisce mediante l'entità sociale che incarna tale religione. Le religioni formano entità sociali — «chiese» o «popoli» o «nazioni sante» o monasteri o comunità — che nel concreto, costituiscono il «noi» contrapposto a «le nazioni», o semplicemente a «loro». E le religioni spiegano quotidianamente e con accuratezza, attraverso parole ed azioni, che cosa sia questo «noi». Vedere la religione così è prenderla seriamente come un modo di realizzare, in documenti classici, una vasta concezione del mondo.

Ciò ci porta all'ermeneutica sistematica nella lettura dei documenti formativi del giudaismo e del cristianesimo. Scritti

come quelli che noi oggi leggiamo sono stati selezionati da coloro che hanno strutturato un sistema religioso. Tali scritti, presi nel loro insieme, devono essere considerati come formanti un pronunciamento cogente ed importante di quel sistema: da qui la categoria di «scritti canonici». Definisco «sistema» questa visione canonica ed onnicomprensiva quando essa è composta da tre componenti necessarie: l'esposizione di una visione del mondo, la normativa di un corrispondente modo di vita e la definizione dell'entità sociale che è definita nell'una e descritta nell'altra. Quando queste tre componenti fondamentali combaciano, esse si sostengono l'un l'altra nello spiegare la totalità di un determinato ordine sociale e costituiscono perciò la giustificazione teorica di un sistema. Sistemi definiti in questo modo presentano, per coloro che li elaborano, una visione cogente di *come* le cose debbano essere distinte e congiunte, del *perché* le cose siano fatte in una certa maniera piuttosto che in un'altra, e di *chi* siano coloro che fanno e comprendono le cose in quella maniera particolare. Possiamo dire di avere un sistema religioso quando, come accade frequentemente, delle persone invocano Dio come fondamento della loro visione del mondo, quando esse sostengono che il proprio modo di vita corrisponde a ciò che Dio vuole da loro, e proiettano la propria identità sociale in una particolare relazione con Dio. Quando, infine, un sistema religioso si appella alle Scritture ebraiche dell'Antico Israele o «Antico Testamento», come ad una parte importante della propria letteratura normativa o del proprio canone, allora abbiamo un giudaismo.

Noi descriviamo i sistemi a partire dai loro prodotti finali, gli scritti. Ma dobbiamo ripercorrere la strada in senso inverso per andare dal canone al sistema, e non dobbiamo immaginare che il canone sia il sistema o che il canone crei il sistema. Gli scritti canonici parlano in particolare a coloro che possono udire, cioè ai membri della comunità che, sulla base di questa perspicacia nel sentire, costituiscono l'entità sociale o la comunità sistemica, la comunità quindi comprende quel gruppo sociale il cui sistema è riassunto dal canone selezionato. L'esegesi del canone da parte

del gruppo, per quanto riguarda la vita quotidiana, dà al sistema la capacità di sostenere la comunità in un processo di reciprocità e di auto-nutrimiento. Mediante la sua esegesi, la comunità impone quindi unità e continuità a quanto è contenuto nel canone. La capacità di persistenza di un sistema esprime o attesta una transazione simbolica. Questa transazione simbolica avviene specificamente nell'esegesi del canone sistemico, il quale costituisce, in termini letterari, l'auto-affermazione dell'entità sociale: così i testi ricapitolano il sistema. (Nel linguaggio del cristianesimo cattolico romano, la Bibbia è la Bibbia della Chiesa, e ciò significa che non soltanto la Scrittura, ma Scrittura e Tradizione sono ciò che costituiscono l'autorità ed il criterio della verità cristiana). Il sistema non ricapitola i testi. Il sistema viene prima dei testi e definisce il canone. Quindi l'esegesi del canone è ciò che forma la continua azione sociale che sostiene il tutto. Un sistema non ricapitola i suoi testi, ma li seleziona e li ordina. Un sistema religioso immette in essi — presi nel loro insieme, andando in ordine dall'uno all'altro — la coerenza che gli autori originari non hanno espresso nelle parti del testo ed attraverso di esse. Attraverso tali testi un sistema religioso si esprime nella sua propria logica ed offre la capacità di collegare il sistema con le circostanze. Il tutto funziona mediante l'esegesi, e la storia di ogni sistema religioso è l'esegesi della sua esegesi. La prima regola dell'esegesi dei sistemi è la più semplice, ed è anche quella che mi porta a concludere che: *il sistema non ricapitola il canone: il canone ricapitola il sistema*. Il sistema forma l'affermazione di una entità sociale specificandone la visione del mondo ed il modo di vita, in modo che il tutto abbia un senso per chi è inserito nel sistema, senza richiedere ulteriori spiegazioni. Quindi, all'origine, non vi sono parole di affinità interna ed estrinseca, ma (come affermerebbe Filone) la Parola: la logica transitiva, il sistema nel suo insieme, tutto d'un blocco, completo, intero, finito. La parola che attende il lavoro di esposizione ed articolazione che, nei secoli successivi, il fedele produrrà con abbondanza sull'altare della fede. Si deduce quindi che un sistema religioso non presenta un fatto della storia, bensì un fatto dell'immediato, del presente sociale.

Partendo dalle definizioni sopra indicate, possiamo ora identificare un giudaismo nei primi secoli a.C. e d.C.? Si può rispondere positivamente solo se possiamo trattare come una singola affermazione cogente la totalità degli scritti di tutti i giudei. Ciò richiede una armonizzazione degli scritti Esseni del Mar Morto, di Filone della Mishnah, di tutta la varietà di scritti raccolti in questo secolo, quali gli Apocrifi e gli Pseudopigrafi dell'Antico Testamento, per non menzionare poi i Vangeli! Cioè: visti come affermazioni di sistemi, gli scritti attestano l'esistenza di diversi sistemi religiosi, e, nel contesto del nostro discorso, di diversi giudaismi. Non c'era una ortodossia, né un «giudaismo ortodosso». C'erano vari giudaismi. Visti in quel contesto gli scritti formativi di quello che noi chiamiamo cristianesimo formano affermazioni di sistemi; il fatto di chiamarli giudaismi o cristianesimi non cambia il come essi debbono essere letti *in quel contesto*. Infatti, per poter leggere un testo nel suo contesto (sistemico) e come una proposizione inserita in una più ampia matrice di significato, dobbiamo accordare ad ogni sistema, ad ogni giudaismo, quell'autonomia, quell'unicità e quell'assolutezza che essi hanno preteso per se stessi e, non è necessario affermarlo, su cui tutti i cristianesimi hanno parimenti insistito.

Può l'approccio allo studio della religione offrire una risposta alla questione formulata all'inizio, vale a dire: quale è stato il rapporto tra giudaismo e cristianesimo nel primo secolo? E, quale ermeneutica deriva dalla teoria della religione che ho presentato? Ogni documento deve essere letto nei termini che gli sono propri, come un'affermazione (se esso costituisce tale affermazione) di un giudaismo o, per lo meno, *per* e perciò da parte di un giudaismo. Ogni fatto teologico e giuridico deve essere interpretato, come punto di partenza, in relazione agli altri fatti teologici e giuridici tra i quali trovava la sua collocazione originaria. Emerge un'ermeneutica specifica.

Permettetemi di parlare sia del giudaismo che del cristianesimo. Le descrizioni tramandateci del giudaismo della doppia Torah (o semplicemente del giudaismo) hanno considerato come uniforme l'intero corpus di scritti chiamati «Torah orale». Tali

descrizioni hanno inoltre presentato il cristianesimo come unitario ed armonico; certo, esso può essere divenuto tale, ma penso che nel primo secolo, sia il fondatore che il protagonista di questa entità, Pietro e Paolo, avrebbero trovato questa descrizione assai sorprendente. Se definiamo la religione nel modo da me proposto, il nostro compito differisce da quello di una semplice opera di armonizzazione; esso consiste nel descrivere i giudaismi ed i cristianesimi dell'epoca, accordando ad ognuno il suo proprio contesto e la sua giusta autonomia. Che cosa fare per quel che riguarda le relazioni tra (un) giudaismo ed (un) cristianesimo? In questo caso dobbiamo rivolgerci a degli scritti giudaici laddove presentano dei fatti che illuminano quelli cristiani; ma non dobbiamo così ridurre gli scritti cristiani allo stato di dipendenza ed accordare loro un mero intento ricapitolativo, come quello di riforma, per esempio.

Alcuni fatti sono sistematicamente attivi: Gesù Cristo è risorto dai morti. Altri sono sistematicamente inerti: nel primo secolo si scrivevano atti di divorzio, oppure, alcune persone osservavano la purità cultuale anche nelle loro case, o, ancora osservavano il sabato. Non possiamo assegnare a fatti sistematicamente inerti una posizione attiva, che essi in realtà non avevano, e che di fatto non potevano occupare; non possiamo perciò strutturare la nostra ermeneutica intorno all'intersezione di fatti presi da un brano di uno scritto e che ricorrono anche in un altro brano di uno scritto più tardivo. Nell'ermeneutica del Nuovo Testamento la salvezza non viene dagli Ebrei, perché il Nuovo Testamento è una delle componenti della Bibbia, e le scritture dell'Antico Israele formano l'altra componente della medesima Bibbia: il tutto letto come alla Chiesa è stato insegnato, intero e completo come la storia della salvezza.

Fra i sistemi religiosi presenti nel popolo d'Israele, nella terra d'Israele, e fra i quali uno è chiamato «cristianesimo» e l'altro «giudaismo» — tenendo presente che ambedue i nomi sono assolutamente post-factum —, troviamo dei gruppi sociali distinti, ognuno dei quali ha il proprio ethos e la propria etica, ciascuno formante il suo ethos distintivo, e tutti costituenti delle

persone diverse che parlano di cose diverse a persone diverse. Perciò noi, quali depositari dell'eredità d'Israele e della verità del Sinai, dobbiamo affermare che Dio è all'opera per misteriosi cammini. Noi ebrei possiamo vivere con questo mistero. Ciò spiega perché i sette comandamenti ai quali tutta l'umanità in qualsiasi luogo è soggetta, costituiscono un punto chiave per il giudaismo: è la teoria dell'altro. Questa è la misura di quanto Dio richiede, facendo ciò sì è quello che Dio desidera che siamo, non di meno ma neanche di più. Perché ci è richiesto così tanto, e perché è richiesto molto di meno agli altri? Questo è il mistero dell'eterno Israele.

Noi non solo viviamo questo mistero, ma siamo questo mistero. Può il Cristianesimo vivere con questo mistero? Penso che con la teologia cristiana del giudaismo del Concilio Vaticano II e degli anni successivi — in particolare nella maniera di affrontare la cosa da parte dei vescovi americani — anche il cristianesimo dice il suo amen all'opera di Dio.

In questo contesto possiamo guardare al primo secolo da una nuova prospettiva. Il cristianesimo, siamo convinti, non è tale in quanto esso è un miglioramento del giudaismo o perché era un giudaismo; non è cristianesimo perché i cristiani sono «spiritualmente» semiti, oppure (per completare il catalogo) perché attinse dal giudaismo, o era d'accordo con alcuni insegnamenti del giudaismo. Il cristianesimo è cristianesimo perché forma un sistema religioso autonomo, assoluto, unico ed autosufficiente all'interno delle Scritture e del mondo religioso d'Israele. Basta quindi dire che i primi cristiani erano ebrei e vedevano la loro religione come normativa ed autorevole: giudaismo. Questa affermazione d'identità risolve il problema che tormenta i cristiani quando essi (erroneamente) si vedono come dei nuovi venuti nel mondo della religione: perché il giudaismo nel suo insieme rimane una religione che crede *altre* cose, o — come i cristiani spesso chiedono — «perché gli ebrei non accettarono (e non accettano) Cristo»? O ancora: «Perché esiste ancora il giudaismo dopo la risurrezione di Cristo?». Spesso rivolte con un risvolto negativo, le domande vertono sul *perché* gli ebrei *non* credono piuttosto che sul *che cosa* credono.

I cristiani vogliono sapere: *perché no*. Come rabbino è semplice per me rispondere: il giudaismo ed il cristianesimo sono delle religioni completamente diverse e non versioni differenti di una stessa religione (quella dell'«Antico Testamento» o della «Torah scritta» come la definiscono gli ebrei). Le due fedi corrispondono a persone diverse che parlano di cose diverse a persone diverse. Questo spiega il *perché no*: il giudaismo risponde alle proprie domande a modo suo e non si sente obbligato a rispondere alle domande del cristianesimo (o dell'Islam o del Buddismo) partendo dal modo in cui esse sono formulate. Il giudaismo ritiene che il cristianesimo sia aggressivo nel suo perpetuo voler spingere gli altri ad accettare la salvezza in Gesù Cristo. L'impostazione della domanda — «perché no?» — invece di «perché è così?» — riflette la difficoltà secolare che un gruppo ha avuto nel comprendere l'altro. La mia spiegazione della differenza esistente tra cristianesimo e giudaismo si basa su questo semplice fatto. Ogni tradizione religiosa parla ai propri membri di argomenti che sono per essa di immediato interesse: giudaismo e cristianesimo rispettivamente rappresentano persone diverse che parlano di cose diverse a persone diverse.

Risalendo agli inizi del cristianesimo — ai primi secoli dell'era cristiana — tutto ciò apparirà con chiarezza. Ciascuno aveva le sue priorità, parlava dei propri problemi ed usava il linguaggio che distingueva i propri aderenti. Nessuno dei due (sistemi religiosi) faceva prova di comprendere ciò che era importante per l'altro. Il riconoscere questa fondamentale tensione verso la vita interna del gruppo ci può aiutare ad interpretare le problematiche ed il linguaggio usato per esprimerle. Infatti, se è vero che ognuno dei due gruppi vedeva l'altro attraverso un fitto velo d'incomprensione, il fervore ed il tono polemico che caratterizzavano quanto essi scrivevano gli uni sugli altri lasciano trasparire una verità diversa da quella presentataci dalle interpretazioni convenzionali. Se il nemico è dentro di me, se io vedo solo la pagliuzza nell'occhio dell'altro, ha poca importanza il fatto che io abbia una trave nel mio. Ma se noi guardiamo al primo secolo dalla prospettiva del XXI^o, non è più così che stanno le cose. Ci sono voluti venti secoli per comprendere

quello che ora possiamo affermare: che noi tutti crediamo in un solo Dio, lo stesso Dio, il solo che serviamo con reverenza. È questa comune vita in Dio e per Dio che definisce, allora come oggi, il rapporto tra i giudaismi e i cristianesimi. Ma ora, attraverso la sofferenza di noi ebrei, dell'eterno Israele, e mediante la risposta data da voi cristiani, l'Israele con noi, alla luce della nostra sofferenza possiamo vedere questa verità che prima non vedevamo, né potevamo vedere. Così il nostro spaventoso secolo ha lasciato qualcosa di buono per i tempi a venire.

JACOB NEUSNER