



AVINU

Rivista per il dialogo ebraico-cristiano
Rivista quadrimestrale. Anno 1, numero 0

Direttore responsabile: Massimo Giuliani

Comitato redazionale: Fabio Ballabio, Giordano Bottecchia, Marco Cassuto Morselli, Matteo Ferrari, Massimo Gargiulo, Massimo Giuliani, Joseph Levi, Claudia Milani, Brunetto Salvarani, Milena Santerini, Ambrogio Spreafico.

Comitato scientifico: Ester Abbattista (ISSR, Trento-Bolzano e P. U. Marianum, Roma), Roberta Ascarelli (Università di Siena), Elena Lea Bartolini De Angeli (ISSR, Milano), Maria Cristina Bartolomei (Università Statale di Milano) Francesco Capretti (ISE, Venezia), Benedetto Carucci Viterbi (Collegio Rabbिनico Italiano, Roma), Natascia Danieli (ISE, Venezia), Valerio De Cesaris (Università di Perugia), Anna Foa (Università La Sapienza, Roma), Pier Francesco Fumagalli (Accademia Ambrosiana, Milano), Innocenzo Gargano (P. U. Sant'Anselmo, Roma), Daniele Garrone (Facoltà Valdese, Roma), Silvia Guetta (Università di Firenze), Stefano Levi Della Torre (Politecnico, Milano), Gadi Luzzatto Voghera (CDEC, Milano), David Meyer (Centro Card. Bea, P. U. Gregoriana, Roma), Maria Teresa Milano (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale), Maria Armida Nicolaci (Facoltà Teologica di Sicilia), Joseph Sievers (P. Istituto Biblico, Roma), Myriam Silvera (Università Tor Vergata, Roma), Piero Stefani (Università di Ferrara), Pina Totaro (Iliesi-Cnr, Roma).

© 2023 Lit Edizioni s.a.s.
Via Isonzo 34, 00198 – Roma
Tel. 06.8412007
info@castelvecchieditore.com
www.castelvecchieditore.com

Stampato da Fp Design s.r.l.
Via delle Baleari, 228 – 00121 Roma
www.fp-design.it
per conto di Lit Edizioni s.a.s.
Progetto grafico: Bruno Apostoli
Impaginazione: Federica Pizza

EDITORIALE

- Massimo Giuliani, *Nasce «Avinu»,
nuova rivista per il dialogo ebraico-cristiano* p. 3

STUDI E RICERCHE

- Milena Santerini, *Un antisemitismo post-cristiano?* p. 11
Marco Cassuto Morselli, *Decostruire l'antigiudaismo cristiano:
un nuovo documento dei vescovi francesi* p. 20
Pina Totaro, *Appunti sul film Rapito di Marco Bellocchio* p. 25
David Meyer, *Jewish Views on Christianity.
A Possible Talmudic Allusion to the Metaphor
of Grafting in Romans 11* p. 29
Massimo Gargiulo, *Sintesi del saggio di Meyer* p. 47

DOCUMENTI

- Claudia Milani, *Lettera del professor Shmuel David Luzzatto
ad Alessandro Manzoni* p. 51
*Le Sedici schede per conoscere l'ebraismo a cura della Conferenza
Episcopale Italiana e dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane* p. 57
Brunetto Salvarani, *Bruno Segre (1930-2023)* p. 63
Giovanni Brusegan, *Luigi Sartori (1924-2007)* p. 67

LA GUERRA DI SUKKOT p. 71

RECENSIONI, SEGNALAZIONI

ECRONACHE

- Elia Benamozegh, *Il mio Credo. Israele e umanità,*
a cura di Marco Cassuto Morselli, Castelveccchi, 2023
(Gabriella Maestri) p. 75
Jules Isaac, *L'insegnamento del disprezzo.
Verità storica e miti teologici*, Castelveccchi, 2023
(Franca Landi) p. 77

NASCE «AVINU», NUOVA RIVISTA PER IL DIALOGO EBRAICO-CRISTIANO

MASSIMO GIULIANI

Il dialogo ebraico-cristiano – o cristiano-ebraico, come alcuni preferiscono dire – è ormai in Italia una realtà consolidata, per quanto minoritaria, che ha alle spalle molti decenni di storia e alla quale hanno contribuito, a vario titolo e a livelli diversificati, un ragguardevole numero di persone: donne e uomini, ebrei di diversa osservanza e cristiani di molteplici chiese, teologi e rabbini, studiosi e “amanti di Sion”, o semplicemente persone che credono nell’importanza del dialogo tra le due fedi, anzi tra due comunità di fede che condividono poche ma fondamentali credenze religiose, a partire da un patrimonio scritturistico – la Bibbia, almeno nella parte che i cristiani chiamano Primo (o Antico) Testamento e gli ebrei Torah (o Tanàkh) – a cui gli uni e gli altri attribuiscono il carattere di rivelazione divina. Non è poco. Anzi, è moltissimo, pur essendoci le profonde differenze religiose, teologiche e non solo, che si sono sviluppate tra i due gruppi religiosi con la cosiddetta “separazione delle strade” (già a partire dal II secolo) e che sono state fonte e oggetto di conflitto.

La pluridecennale ma recente storia di tale dialogo – impensabile fino alla metà del XX secolo, quando si prese coscienza di cosa fosse stata la Shoah, e prima della nascita dello Stato di Israele – ha tracciato un cammino, ha registrato eventi e ha costruito una costellazione di “nuovi punti fermi” nei rapporti tra cristiani ed ebrei. Segnatamente nel cattolicesimo, il Concilio Vaticano II ha promulgato una dichiarazione, chiamata *Nostra Aetate* (1965), nella quale furono poste le premesse per un definitivo abbandono

della vecchia teologia antiebraica, che si rifletteva praticamente in ogni aspetto della vita religiosa dei cattolici: dall'esegesi neotestamentaria alla liturgia, fino alla catechesi e alla predicazione. Quasi sessant'anni sono passati da quel documento conciliare, al quale altri sono seguiti e assai più espliciti nel riconoscimento del permanente valore teologico del giudaismo; anche da parte ebraica non sono mancati gesti e parole di apprezzamento nei confronti del complessivo cambiamento di attitudini e dottrine cristiane verso gli ebrei e la loro esistenza. Spesso tale cambiamento, per la sua radicalità, è stato definito una vera e propria *teshuvah*, termine ebraico che indica pentimento, cambio di vita e ritorno, un ritorno a Dio e a nuove relazioni umane.

Tale percorso in Italia ha avuto un proprio svolgimento specifico, fatto di date e luoghi ma soprattutto di persone e di personalità che hanno incarnato, per così dire, tale svolta epocale e l'hanno resa non solo possibile sul piano delle idee ma l'hanno colorata e riscaldata con incontri e rapporti personali di amicizia, di rispetto e fiducia reciproca, di mani tese e cuori aperti, nonostante i molti secoli – non pochi decenni – di porte sbarrate e di accuse pesanti (o meglio calunnie), di disprezzo e di sfiducia. Le idee nuove, sebbene scaturite dalle tragedie e dai traumi del XX secolo, non avrebbero potuto fiorire se, accanto a una nuova ermeneutica delle relazioni tra giudaismo e cristianesimo, non ci fossero stati i cuori aperti, animati da sincera volontà dialogica, su entrambi i fronti, ossia se le idee non fossero state fatte proprie da donne e uomini disposti a mettersi in gioco per incontrare davvero l'altro, diverso da sé, senza per questo rinunciare alla propria fede ma, anzi, rafforzandola per meglio saper ascoltare e interloquire con chi ha una fede diversa, alternativa, o persino con un'identità culturale che prescinde da una qualche fede religiosa. I nomi delle persone che hanno segnato questo percorso sarebbero – per grazia e per nostra fortuna – davvero moltissimi, troppi da ricordare, tra chi ha ormai lasciato questo mondo e quanti sono ancora “in servizio attivo”. Chi ha sentore di quel che è stato fatto, e da chi è stato fatto, nell'ambito del dialogo ebraico-cristiano non fatterà a riconoscere che si è trattato di uno dei segni storici più evidenti che lo spirito della profezia (nel senso più alto dato a questa parola dalle tradizioni monoteiste) non ha smesso di soffiare sul mondo, anche quando esso appare *tohu wa-bohu*, buio e caotico.

È dunque ragionevole e fondato definire oggi questo percorso come una pagina del tutto nuova della Storia, e pensare alle persone e ai gruppi che continuano tale percorso come a un autentico movimento, per quanto non chiasmico né maggioritario, trasversale ed eterogeneo rispetto alla vita istituzionale delle due comunità di fede. Si tratta di un movimento che non

ha struttura fissa né vuole averla, perché non si pensa in termini di potere o di pressione ma solo in termini di sensibilità nuova, di opportunità di incontro e, appunto, di *dialogo* e *amicizia*. Queste due parole, che possono essere declinate in infiniti contesti e modalità, tra ebrei e cristiani, assumono però un senso specifico e carico di consapevolezza storica, se pensiamo come le loro pratiche siano state assenti nella Storia e di come tale assenza sia stata foriera di sofferenze (per lo più da parte ebraica). Proprio questa consapevolezza storica emerge non di rado come motivo per non credere nella possibilità stessa di tale dialogo amicale. C'è chi, pertanto, lo dichiara impossibile, addirittura pericoloso o, tutt'al più, inutile. Sebbene comprensibile, quest'ottica è a sua volta minoritaria quando si confronta con i mutamenti storici, con la forza della profezia, con i frutti della *teshuvah*. Chi sottoscrive quest'editoriale pensa che tale dialogo sia invece non solo possibile e benefico, ma anche necessario.

Il dialogo non è più, da tempo, un'opzione; è una realtà. Esiste a molteplici livelli: da quello istituzionale o di vertice, tra autorità religiose (ad esempio tra Santa Sede e Rabbinate israeliano), a quello di base, tra semplici fedeli e osservanti, passando attraverso un livello di studiosi e di accademici attivi in varie discipline (dalla storia agli studi biblici, dalla teologia alla letteratura e alla filosofia). Non si fatica a vedere che esiste anche in Italia, come in molte altre parti del mondo – dagli Stati Uniti a Israele, dall'America Latina a quasi tutti i Paesi del mondo occidentale –, un articolato mondo del dialogo ebraico-cristiano, fatto di persone e associazioni, centri di studio e gruppi di volontari che lo vivono, lo animano, lo promuovono. A che scopo? Per far conoscere in modo corretto chi sono davvero gli ebrei, in Israele e nella diaspora, e cosa sia il giudaismo odierno; per combattere il pregiudizio antiggiudaico, specie quello di matrice teologica, veicolato da una mentalità cristiana preconciare; per promuovere un approccio ai testi sacri capace di apprezzare la vitalità delle interpretazioni ebraiche, senza quella *vis polemica* che per secoli ha voluto espropriare quelle Scritture (e il loro senso) al mondo ebraico. Si tratta di un mondo vivo e vivace, non eterodiretto da nessuno ma che per osmosi, passione interiore e umili innesti si rinnova e si allarga di continuo, mappando con libertà aree di vita ebraica e zone di vita ecclesiale, in un solco in parte già tracciato e in parte ancora da costruire.

Ora, è a questo mondo vivo e vivace, poliforme e non arbitrario, che guardiamo; è su questo movimento profetico e storicamente inedito, nutrito dal carisma di personalità ricche di fede e di umanità, che scommettiamo; è al futuro e alla volontà di dare futuro a questa costellazione di novità che pensiamo nel momento in cui facciamo nascere «Avinu», come una nuova

Rivista per il dialogo ebraico-cristiano. Il gruppo promotore è fatto di singoli individui che da anni frequentano e credono in questo dialogo. Costoro hanno sentito il bisogno di ritrovarsi e di progettare un nuovo strumento editoriale – chiaro azzardo nel difficile panorama della carta stampata oggi in Italia, e non solo in Italia, ma che avrà un’identica versione elettronica – ossia un nuovo mezzo di comunicazione e di relazione, ideato per mettere in connessione e in circolazione il patrimonio della storia sopra descritta: idee e proposte, memorie ed esperienze, incontri e ricerche, ovvero quel che persone e gruppi creano ed elaborano e che può alimentare la realtà di quel dialogo, nonostante i critici e gli scettici. La rivista «Avinu» vuole farsi cassa di risonanza del movimento ovvero della costellazione che si riconosce nel principio e nella prassi del dialogo tra ebrei e cristiani, con un riguardo attento anche ai fratelli musulmani, che rappresentano la terza, grande diramazione della famiglia abramica. Ma intende anche essere uno strumento capace di stimolo e di valutazione critica, di sprone e di autoanalisi, ben sapendo che nessuna conquista o realizzazione nella Storia umana può essere data per scontata o acquisita una volta per tutte. Ci sono spesso stalli e, non di rado, regressi; come ci sono progressi, possono darsi anche involuzioni. In questa fase storica le involuzioni sembrano una possibilità concreta, a tutti i livelli. Focalizzandosi sulla storia recente e sulle speranze trasformate dai migliori in virtù e lungimiranza, la rivista «Avinu» si propone di accompagnare chiunque voglia crescere nella nuova coscienza che ebrei e cristiani hanno acquisito su se stessi alla luce del cammino dialogico. Certo, sappiamo che questo non è un cammino semplificabile o adattabile a menti troppo semplici, ma i benefici di tale percorso non solo riguardano *tutti* ma toccano quel *tutto* che sono le nostre identità più profonde, sia come individui sia come comunità.

Che al cuore di questo movimento dialogico ci siano le identità specifiche, da riconoscere e accettare, e i valori più alti delle rispettive fedi è il presupposto sotteso al titolo stesso della nuova rivista: «Avinu». Nella lingua biblica, l’ebraico, *avinu* significa ‘nostro Padre’ o ‘Padre nostro’, espressione che ricorre nelle liturgie di entrambe le comunità; essa si riferisce anzitutto alla concezione che ebrei e cristiani hanno di Dio, che è al contempo Creatore del mondo e Padre amorevole per le sue creature. Il termine “padre” è ovviamente usato in senso metaforico; potrebbe essere usato anche “madre”, ma occorre riconoscere che le nostre tradizioni sono storicamente collocate e culturalmente determinate, non vengono dal nulla ma hanno precisi debiti linguistico-concettuali; pertanto, nel definire il Divino come “padre” non Lo si riduce né Lo si restringe sessistivamente nel genere maschile; si accetta piuttosto che la fede si esprima “nel

linguaggio della storia”, nell’ampio senso in cui il rabbino Ishmael diceva che «la Torah parla la lingua degli uomini», cioè attraverso metafore e simboli comprensibili agli esseri umani, maschi e femmine alla pari. Dunque *avinu* è un concetto teologico comune a ebrei e cristiani, nel senso che ci viene consegnato dalle diverse scuole di pensiero ebraico e cristiano, dai *midrashim* e dai Vangeli, dalle preghiere liturgiche. In più, questo attributo, ‘nostro padre’, è riservato, specie nella tradizione rabbinica, alle figure bibliche dei tre patriarchi: *Avraham avinu* è Abramo nostro padre, padre nella fede – come si legge anche in una epistola paolina (*Romani* 4,18) – così come *avinu* è Isacco e *avinu* è Giacobbe: tutti e tre, infatti, sono radici sante e padri di Israele, i cui meriti sono parimenti da condividere con le quattro matriarche: Sara, Rivka/Rebecca, Rachel/Rachele e Lea, radici sante e madri di Israele. Titolare la rivista «Avinu» significa evocare e rimarcare il principio monoteista che accomuna, o dovrebbe accomunare, le fedi di ispirazione storico-biblica, ma rimanda al contempo alla grande *berakhah*, alla benedizione divina data ad Abramo con la promessa di diventare “padre di una moltitudine”. «Avinu» non è dunque un programma, ma una radice teologica e un modello antropologico; non è un auspicio ma una certezza, almeno per chi crede; non è un proclama sessista ma una sublime metafora, da conservare anche in questi tempi postmoderni proprio in forza della nostra accresciuta consapevolezza dei limiti e delle potenzialità di ogni linguaggio religioso.

Nelle pagine della rivista «Avinu», che qui si presenta ai suoi potenziali lettori e lettrici (che speriamo presto abbonati), risuoneranno le parole e le riflessioni che da tempo si ascoltano nei chiostri del monastero di Camaldoli durante i colloqui ebraico-cristiani, che ivi si svolgono regolarmente a dicembre da oltre quarant’anni, rappresentando una tradizione dialogica specificamente italiana (a cui nel tempo hanno partecipato pure studiosi internazionali e che gode di un pubblico riconoscimento e di un sincero apprezzamento). Ma in «Avinu» vorremmo far convergere anche le ricerche e le elaborazioni scientifiche – sulle relazioni tra ebraismo e cristianesimo – di luoghi alti della cultura accademica: come il Centro “Cardinal Bea” per gli Studi giudaici, dell’Università Gregoriana, o come altri istituti di ricerca teologica sparsi in Italia da Venezia a Palermo. Sinergie si creeranno con le storiche e meritorie “Amicizie ebraico-cristiane” (oggi riunite in una Federazione), la prima delle quali – quella di Firenze – ne ha generate altre in diverse città; «Avinu» vuole aprirsi anche a collaborazioni con altre testate, come il *Bollettino* dell’amicizia fiorentina e come la rivista «Qol»; vuole interagire con le attività interreligiose della Comunità di sant’Egidio, da sempre in prima linea sul fronte del dialogo interreligioso; con il gruppo di *Ricordiamo Insieme*, che a Roma tiene viva la memoria della deportazione

degli ebrei ad Auschwitz; con i delegati delle singole diocesi ai rapporti con il mondo ebraico; e, non ultimo, con tutti i corsi e i docenti universitari che promuovono conoscenze e approfondimenti su materie ebraiche. Lo scorso anno la rivista milanese «Sefer», dopo quarantacinque anni, ha chiuso le pubblicazioni, ma la sua eredità in parte rivive nella nuova redazione di «Avinu»: benché gli strumenti e – purtroppo – anche le persone passino, tuttavia le cause importanti e i sogni collettivi, i valori e gli ideali restano e trovano sempre nuove energie, menti acute e cuori generosi disposti a dar loro continuità e rinnovato slancio.

La rivista «Avinu» scommette che la storia del dialogo ebraico-cristiano è solo agli inizi; le recenti relazioni tra le due fedi sono forse soltanto una grande premessa per qualcosa che noi oggi non possiamo ancora vedere, o che non ci è dato prevedere. Ma possiamo crederci, e rimboccarci le maniche, perché le radici viventi non smettono di germogliare come le acque vive – *maim chaim* – non smettono di sgorgare dalla terra e rinnovarla.

STUDI E RICERCHE

UN ANTISEMITISMO POST-CRISTIANO?

MILENA SANTERINI

Quando Jules Isaac, a partire dal dramma della Shoah, indicava alla chiesa la strada di superare l'insegnamento del disprezzo, mirava a modificare la visione dottrinale che per secoli aveva alimentato l'antigiudaismo cristiano. Si trattava di credenze e letture della Bibbia che avevano condizionato i fedeli, gettando una luce di sospetto, diffidenza ed estraneità sui "fratelli maggiori" ebrei. A partire soprattutto dal Concilio Vaticano II e dal lavoro di tanti infaticabili operai del dialogo, lentamente ma progressivamente le chiese hanno purificato quegli elementi della costruzione teologica, dell'esegesi biblica e della ritualità liturgica basati sul deicidio, la teoria della sostituzione, l'idea dell'ebraismo come religione puramente legalistica, accompagnati dal silenzio sul fatto che Gesù è nato, ha pregato ed è vissuto da ebreo. Come dimostra, ad esempio, il libro *Déconstruire l'antijudaïsme chrétien* della Conferenza episcopale francese¹, è necessario che ancora oggi le chiese si assumano apertamente le loro responsabilità storiche, modificando l'interpretazione tradizionale e mistificante dei Vangeli, continuando da un lato ad approfondire scientificamente la storia della divisione tra ebrei e cristiani, dall'altro a vigilare perché le scorie di queste costruzioni, mitiche e false, non restino in circolazione nella cultura quotidiana dei fedeli².

TRA ANTIGIUDAISMO E ANTISEMITISMO

Il dibattito sul rapporto tra antigiudaismo tradizionale e antisemitismo "moderno" otto-novecentesco è ancora aperto, e prevalgono di volta in volta o un'ermeneutica della continuità (che vede il secondo come diretta conseguenza del primo) o quella della discontinuità, che sottolinea la differenza tra i due e l'uso degli aspetti religiosi come pretesto dell'avversione;

1 Conférence des évêques de France, *Déconstruire l'antijudaïsme chrétien*, Editions du Cerf, Paris, 2023.

2 Come esempi di questo intenso lavoro citiamo solo Marco Cassuto Morselli, Giulio Michelini (a cura di), *La Bibbia dell'amicizia*, San Paolo Edizioni, Cinisello B., 2019; Massimo Giuliani, *Il conflitto teologico. Ebrei e cristiani*, Morcelliana, Brescia, 2021.

tuttavia, in ogni caso, è impossibile eludere il nodo della responsabilità storica della chiesa nell'avvaloramento di una estraneità nemica del mondo ebraico, rimasta poi sclerotizzata ed entrata nelle fibre della cristianità. Molti documenti postconciliari delle commissioni vaticane o di varie conferenze episcopali hanno sottolineato questo aspetto. Giovanni Paolo II nel 1997 osservava «l'assopimento delle coscienze» dovuto a interpretazioni erronee e ingiuste del Nuovo Testamento che contribuì a fiaccare la «resistenza spirituale» dei cristiani di fronte alla persecuzione³; nel documento *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah* del 1998 si dichiara: «La Shoah fu l'opera di un tipico regime moderno neopagano. Il suo antisemitismo aveva le proprie radici fuori del cristianesimo e, nel perseguire i propri scopi, non esitò ad opporsi alla chiesa perseguitandone pure i membri. Ma ci si deve chiedere se la persecuzione del nazismo nei confronti degli ebrei non sia stata facilitata dai pregiudizi antiggiudaici presenti nelle menti e nei cuori di alcuni cristiani. Il sentimento antiggiudaico rese forse i cristiani meno sensibili, o perfino indifferenti, alle persecuzioni lanciate contro gli ebrei dal nazionalsocialismo quando raggiunse il potere?»⁴.

Nel 2000 anche il card. Ratzinger, mentre scrive di un'ideologia «che voleva colpire la fede cristiana nella sua radice abramitica» (e non l'inverso) afferma che non si può negare una «insufficiente resistenza da parte dei cristiani» che si spiega con «l'eredità antiggiudaica presente nell'animo di non pochi cristiani»⁵. Papa Francesco ha ribadito molte volte l'impegno della chiesa contro l'antisemitismo «contrario in tutto ai principi cristiani»⁶. Si potrebbe dire, con Piero Stefani, che sicuramente il sistema di pensiero razzista del nazionalsocialismo, che portò alla Soluzione finale, era anticristiano; ma l'ideologia della separazione praticata dalle chiese ha reso nel tempo nemico ed estraneo un popolo fino ad accettarne la persecuzione, negando così il senso stesso della fede cristiana⁷.

3 Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti all'incontro di studio su «Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano», 31 ottobre 1997: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1997/october/documents/hf_jp-ii_spe_19971031_comteologica.html.

4 Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo, *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah*, 16 marzo 1998: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/-noi-ricordiamo--una-riflessione-sulla-shoah---1998-.html>.

5 Card. Joseph Ratzinger, *L'eredità di Abramo dono di Natale*, in «Osservatore Romano», 29 dicembre 2000.

6 Cfr. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/02/09/0087/00213.html>.

7 Piero Stefani, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Laterza, Bari-Roma, 2004.

Proseguire sulla strada di Jules Isaac nel fare chiarezza sull'*odium theologicum* a livello esegetico-teologico, storico e pastorale, vigilando su ogni tentazione di ritorno al passato, come hanno fatto in questi anni le varie associazioni di amicizia ebraico-cristiana, resta fondamentale. La strada della revisione della riflessione teologico-biblica presuppone, a ragione, che a livello degli studi scientifici si facciano emergere le sedimentazioni dell'ostilità antiebraica, e dal punto di vista ecclesiale vi siano pronunciamenti chiari, che non lascino dubbi nella volontà del magistero e del popolo cristiano di abbandonare un anti giudaismo secolare. Ma a questo lavoro di paziente ripresa degli stereotipi sul piano biblico teologico – da svolgere in stretto dialogo tra ebrei e cristiani – occorre aggiungere un'altra azione che riguarda gli aspetti di inquinamento delle coscienze che si perpetuano nel tempo, spesso in modo non del tutto consapevole. Infatti, accanto alla necessità di decostruire le false interpretazioni della Bibbia o della teologia, si pone anche l'urgenza di rispondere a un antisemitismo banalizzato, che ha ereditato pregiudizi e ostilità "destrutturate" e senza più ossatura dottrinale, ma permane in modo inconsapevole nella cultura corrente. Le distorsioni antisemite, infatti, anche se non affermate in via di principio, passano spesso attraverso un linguaggio superficialmente offensivo, e i pregiudizi riemergono non in forma di credenze organizzate, bensì di mentalità comune, popolare, banalizzata. Questo avviene in generale, specie in Italia, dove un antisemitismo di tipo scientifico, biologico-razziale, resta raro, mentre è molto diffuso quello "liquido" e in apparenza sottile⁸. Si potrebbe dire che, anche se ormai nella maggioranza del mondo cristiano si rigetta apertamente e convintamente l'antisemitismo, non è ancora purtroppo diffuso quel necessario *filosemitismo* che impedirebbe di cadere nelle trappole degli stereotipi linguistici e culturali.

UN ANTISEMITISMO SOTTERRANEO

Ma allora, come l'inquinamento dell'anti giudaismo rimane in modo inconscio nella mentalità collettiva? Quando l'antisemitismo riemerge, c'è un dato che non è possibile eludere, e cioè la sottile ostilità "sotterranea" che lo provoca. C'è quindi forse da agire su vari fronti, affiancando a un continuo lavoro di decostruzione teologica anche quello di tipo sociale e psicologico, lavorando cioè sugli schemi mentali, spesso inconsci, che provocano questa

8 Milena Santerini, *La mente ostile. Forme dell'odio contemporaneo*, Raffaello Cortina, Milano, 2021; *Antisemitismo senza memoria. Insegnare la Shoah nelle società multiculturali*, Carocci, Roma, 2004.

speciale avversione che chiamiamo antisemitismo. Infatti, esso è per sua natura qualcosa di più e di diverso di una convinzione; anzi, lo si può definire piuttosto una postura, un sentimento, una visione del mondo. Mi pare particolarmente efficace la riflessione a questo proposito di Jean Dujardin, che lo definisce «male metafisico» di rifiuto dell'Altro come Altro nella sua differenza⁹. Di conseguenza, è indispensabile agire oggi sulle idee distorte che hanno condizionato i cristiani, non solo spiegando razionalmente sul piano storico, esegetico, teologico, le falsità che abbiamo ereditato e che ancora continuano a circolare, ma cercandone le radici in una memoria culturale difficile da contrastare.

C'è un grande spazio sottostante confuso e irrazionale, ai confini dell'assurdo, che esprime il nocciolo duro dell'antisemitismo nei secoli. Si potrebbe dire che questo campo del dialogo ebraico-cristiano, cioè l'azione a livello antropologico e sulla mentalità, per cui oggi disponiamo di nuovi strumenti, stia diventando sempre più urgente, soprattutto per una ragione. La crisi della fede contemporanea ha provocato il distacco e la lontananza dalla fedeltà alle chiese storiche; come è noto, il bisogno del sacro e il sentimento religioso non sono scomparsi, ma hanno assunto nuove forme. La disaffezione rispetto alla frequenza ai riti religiosi e ai sacramenti è crescente. Soprattutto le giovani generazioni, "incredule" anche se spesso non ostili alla chiesa, manifestano una sempre maggiore ignoranza rispetto alle Scritture e ai contenuti dogmatici. La cultura secolare prevalente rende a volte difficilmente comprensibile la confutazione delle radici teologiche dell'ostilità antiebraica. Non sempre le nuove generazioni, ad esempio, conoscono le Scritture o gli insegnamenti fondamentali della chiesa, e tanto meno, quindi, hanno significato per loro le idee mitiche del deicidio, dell'alleanza o della maledizione. In molti casi prevale, come sappiamo, un vago sentimento teista spesso legato a concezioni immanenti di tipo "naturale".

In questo quadro, smentire le false credenze bibliche sugli ebrei è necessario ma non sufficiente, perché diventa difficile decostruire razionalmente non più un sistema di pensiero essenzialmente antisemita, ma un pregiudizio molto più vago e destrutturato. Se pensiamo ai giovani, in particolare, la confutazione del deicidio o del "Dio severo della legge veterotestamentaria" potrebbe cadere in un vuoto di interesse nei confronti di tutto il racconto

9 Jean Dujardin, *Réflexions sur l'antisémitisme*, in Jérôme Beau, Bruno Charmet, Yves Chevalier, *Juifs et chrétiens luttent ensemble contre l'antisémitisme*, Parole et Silence, Paris, 2022, p. 13.

biblico e delle argomentazioni ad esso legate. Occorre allora certamente agire contro una falsa visione del mondo ebraico nata da un'esegesi tendenziosa che ha influenzato le chiese, rafforzando un insegnamento veramente cristiano, integrato con una nuova lettura dell'ostilità antiebraica che può e deve approfondire gli aspetti anche inconsci di questa eredità velenosa. Si potrebbe dire che un nuovo campo del dialogo ebraico-cristiano riguarda la *memoria culturale* falsamente *religiosa* che è stata tramandata mescolando la Bibbia o la teologia alle credenze popolari, i pregiudizi, le leggende nere sugli ebrei. Questo odio di natura religiosa rimane sempre meno nella predicazione cristiana ma si è travasato in altri luoghi conservando una forma mitologica, apocalittica, demonologica. Potremmo forse scoprire che la sua influenza trova oggi, nel XXI secolo, molto più spazio di quanto si creda. L'antica rivalità tra cristiani ed ebrei tra il II e il IV secolo si è associata, nel corso della storia, a tendenze demonologiche di varia natura. In questo senso occorre capire meglio come nelle mentalità, anche del XXI secolo, ricorra il mito antisemita, nelle sue mutazioni di destra, sinistra, politico, economico, ecc.

Per farlo dobbiamo forse studiare e approfondire maggiormente la dimensione "mitico-religiosa" dell'antisemitismo, intendendo però con questo termine non solo gli aspetti legati alla dottrina cristiana, ma al modo in cui le persone credono in un "oltre" trascendente o meno, e allo sguardo verso il futuro che può implicare una tensione apocalittica o escatologica. Nei suoi classici studi di antropologia Ernesto De Martino, sulla scorta delle riflessioni di Emmanuel Mounier, aveva descritto alcune delle visioni contemporanee come apocalissi senza *eschaton*, paura della fine *del* mondo (che spesso nasce dalla fine di *un* mondo) senza speranza di resurrezione¹⁰. Questi elementi permangono nell'uomo e nella donna contemporanei come aspirazione ad attribuire responsabilità a cause "sovrannaturali" anche quando la fede cristiana vera e propria è scomparsa. Tale tendenza a cercare una "causa prima" tipica non solo della mentalità primitiva ma della psiche umana ricorre alle credenze negli spiriti o nei demoni per decifrare la realtà. Si tratta di un sistema di pensiero che cerca di spiegare il fenomeno non attraverso il rapporto tra causa e effetto, ma attraverso una causalità che ha in se stessa il potere di realizzarsi.

10 Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 2019.

IL PENSIERO COSPIRATORIO

Questa mentalità può assumere, come spesso avviene, la forma della credenza in una cospirazione. Secondo tale teoria (escludendo ovviamente i complotti veri e propri, che possono certamente verificarsi) i fatti vengono sistematicamente attribuiti a cospiratori che agiscono in segreto contro l'interesse comune. Recentemente, molti studi hanno cercato di capire la sopravvivenza nel mondo iper-tecnologico degli elementi del pensiero complottista. Per tutti citiamo solo Pierre-André Taguieff, che esamina sia la mentalità del cultore esoterico-cospiratore (pensiero rigido, dogmatico, semplificatorio della complessità) ma anche le caratteristiche del contesto in cui si sviluppa (individualizzazione sociale che porta a quella che Erich Fromm chiamava la «fuga dalla libertà», paura del futuro, sincretismo culturale)¹¹. Più che di una regressione nell'irrazionale, con il Diavolo che rientra nella storia, si diffonde un pensiero paranoico che cerca le «chiavi del mistero» da decifrare. Siamo di fronte appunto, come suggeriscono alcuni ricercatori, al bisogno di spiegare i fatti conturbanti con una mentalità cospiratoria para-religiosa. Come scrive Taguieff: «L'erosione del cristianesimo, e in particolare del cattolicesimo, invece di favorire l'emergere di un 'ateismo luminoso' – espressione di Jean-Luc Nancy – ha fatto sorgere una nuova mitologia, ricettacolo dei frammenti di tutte le antiche mitologie e delle briciole delle credenze religiose»¹².

È interessante quindi, a conferma di queste tesi, riportare anche le osservazioni di Karl R. Popper che considera la teoria della cospirazione una versione del teismo, non nel senso di una credenza che mescola il Dio dei cristiani a tante altre cause soprannaturali simili, ma esattamente il contrario. Per Popper la credenza per cui le divinità reggono il mondo «è la conseguenza del venir meno del riferimento a dio, e della conseguente domanda "chi c'è al suo posto?". Quest'ultimo è ora occupato da diversi uomini e gruppi potenti, sinistri gruppi di pressione, cui si può imputare di aver organizzato la grande depressione e tutti i mali di cui soffriamo»¹³. È quindi proprio il venir meno della fede in dio (o Dio) che permette la proliferazione delle credenze magiche che spiegano i problemi come opera di un gruppo diabolico cospirante per dominare il mondo (il «quando non si crede più a niente si crede a tutto» di Chesterton, citato spesso da

11 Pierre-André Taguieff, *Les théories du complot*, in «Que sais-je?», Paris, 2021.

12 Id., *La foire aux illuminés. Esotérisme, théorie du complot, extrémisme*, Mille et une nuits, Paris, 2005, p. 386.

13 Karl R. Popper, *Congetture e confutazioni*, il Mulino, Bologna, 2021 (1972), p. 213.

Umberto Eco). Nel vuoto religioso, sono le credenze para-religiose che favoriscono la tendenza complottista.

LA CAUSALITÀ DIABOLICA

Queste osservazioni contribuiscono a illuminare meglio l'enigma dell'antisemitismo; il problema è che, come spiega Leon Poliakov, per quanto riguarda gli ebrei la causalità prima è sempre di origine diabolica¹⁴; a loro si attribuiscono solo influenze negative e sono oggetto di una visione cospiratoria, demonologica del mondo: le forze del male, incarnate in questo gruppo, sarebbero all'opera tra noi¹⁵. Norman Cohn ha sviluppato argomentazioni magistrali intorno a questa mentalità, ricostruendo la storia dei falsi *Protocolli dei Savi di Sion*, e soprattutto ha indicato come considerare gli ebrei l'incarnazione del Male rappresenti la forma più distruttiva di antisemitismo¹⁶.

Anche gli studi psicoanalitici sulle tendenze antisemite mostrano come avvenga una proiezione sull'altro dei nostri desideri, pulsioni, paure e frustrazioni. Non conta che siano assurdità, se assolvono il compito di soddisfare le nostre paure. L'ebreo funge da Altro per eccellenza. La sua inquietante estraneità, che rappresenta il "simile/dissimile", mostra come l'altro rappresenti una differenza sì, ma una differenza sfuggente, ambigua perché sempre in mutamento¹⁷.

Questi aspetti di tipo identitario, così come le teorie della cospirazione, diventano ancor più tossici e pericolosi quando si estremizzano e vengono sfruttati politicamente. Analizzare l'aspetto mitico, simbolico e rituale dell'antisemitismo significa considerare la tendenza a scegliere non un capro espiatorio qualunque (ad esempio tra le minoranze sociali) ma il popolo ebraico nella sua specificità. Sulla teoria del capro espiatorio molto è stato detto, ma oggi possiamo leggere questo fenomeno alla luce degli eventi contemporanei, ricordando come, di fronte alle catastrofi o a fatti inattesi, sia spesso quasi automatico ricorrere alle spiegazioni di questo tipo. Come sappiamo, ad esempio, la pandemia del Covid-19 ha scatenato, soprattutto

14 Leon Poliakov, *La causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions*, Calmann-Lévy, Paris, 1980.

15 Michel Wieviorka, *Lo spazio del razzismo*, il Saggiatore, Milano, 1993, pp. 64-65.

16 Norman Cohn, *Licenza per un genocidio. I «Protocolli dei Savi di Sion» e il mito della cospirazione ebraica*, Castelvechi, Roma, 2013, p. 250.

17 AA.VV., *La psicoanalisi e l'antisemitismo*, a cura di Mauro Bertani e Michele Ranchetti, Einaudi, Torino, 1999.

in Rete, la riemersione dei miti cospiratori legati alla diffusione della peste medievale, all'avvelenamento dei pozzi e così via. Dopo eventi sconvolgenti e, almeno in apparenza, imprevedibili, nasce il sentimento di voler controllare la realtà scaricando simbolicamente la colpa su qualche vittima: «Il ricorso al meccanismo del capro espiatorio ebraico, già portatore del mito della distruzione, permette di offrire una “spiegazione” soddisfacente e decolpevolizzante, largamente diffusa in tutto il corpo sociale, e suscettibile di accedere alla violenza allorché le condizioni socio-politiche vi si prestano»¹⁸. È chiaro inoltre il rapporto tra la mentalità di rivolta istituzionale dei “no-vax”, accuratamente sfruttata da forze politiche di estrema destra, e gli archetipi antisemiti; anche quando il nome “ebrei” non viene pronunciato, è di loro che si parla quando si incolpano in qualche modo del virus le élites economico-finanziarie mondiali.

A questo proposito è inevitabile citare René Girard, colui che ha fatto della sostituzione sacrificale il tema centrale della sua interpretazione della storia dell'umanità. Tutto nasce, per Girard, dal meccanismo del desiderio mimetico, ovvero l'invidia e la rivalità per ciò che un altro possiede, che sfocia inevitabilmente nella violenza; per canalizzarla e controllarla, la società crea una vittima espiatoria che permette di liberarsi dell'impurità¹⁹. Se si opera un'analisi di tali meccanismi nella società attuale, si vedrà come la violenza rituale tende a ridurre le tensioni sociali, creando una “cultura comune” che permette di mobilitarsi contro le forze ritenute ostili. Un modello sistemico di questo tipo, effettivamente, risulta compatibile con l'impossibilità di trovare “ragioni” all'avversione verso un ebreo considerato contraddittoriamente, allo stesso tempo, senza patria e radicato nel territorio, capitalista e socialista, massa ed élite, vittima e colpevole.

Dove troviamo oggi la mentalità cospiratoria che vede all'opera le Forze del Male? La tendenza complottista conosce attualmente una diffusione impensabile soprattutto a causa degli strumenti offerti dal web²⁰. Movimenti come QAnon diffondono in modo preoccupante costruzioni di accuse che, pur non chiamando in causa gli ebrei, sono tuttavia ricalcate sulle antiche colpe del sangue e dell'omicidio rituale²¹. Basti pensare per

18 Yves Chevalier, *L'antisemitismo. L'ebreo come capro espiatorio*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1991, p. 291.

19 René Girard, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano, 1987.

20 Milena Santerini (a cura di), *L'antisemitismo e le sue metamorfosi. Distorsione della Shoah, odio online e complottismi*, Giuntina, Firenze, 2023.

21 Wu Ming 1, *La Q di Qomplotto. QAnon e dintorni. Come le fantasie di complotto difendono il sistema*, Edizioni Alegre, Roma, 2021.

esempio all'accusa delirante di QAnon verso alcuni nemici politici di rapire bambini per prelevarne sangue o organi per ritrovarvi la struttura di quella che Furio Jesi definiva la macchina mitologica antisemita²².

In conclusione. È chiaro che le spiegazioni che abbiamo considerato non possono essere sufficienti per spiegare il fenomeno dell'antisemitismo: l'ostilità non ha mai solo un fondamento psichico ma è sempre associata a interessi economici, politici o sociali. Attribuire al mondo ebraico una malignità diabolica è sempre funzionale ad appropriarsi di risorse o di potere, stimolare la xenofobia, ristabilire un equilibrio sociale. Tuttavia, è importante anche capire come le radici degli aspetti mitici, simbolici, rituali di rifiuto dell'altro e di ricerca all'esterno delle fonti del male permangono nella memoria culturale delle società laicizzate in una veste para-religiosa, associate alle reminescenze della tradizione cristiana. Solo rinviorendo, in dialogo con tutti, una fiducia cristiana autentica e vitale nella fraternità universale, associata a una lettura realistica dei meccanismi di potere, si potrà estirparle.

22 Furio Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

DECOSTRUIRE L'ANTIGIUDAISMO CRISTIANO: UN NUOVO DOCUMENTO DEI VESCOVI FRANCESI

MARCO CASSUTO MORSELLI

Il Servizio nazionale delle relazioni con gli ebrei della Conferenza episcopale francese ha pubblicato il primo giugno 2023 il volume *Déconstruire l'antijudaïsme chrétien*, edito da CERF con prefazione del rabbino Haïm Korsia. Si tratta di un manuale che in venti capitoli si propone di essere uno strumento per decostruire i *clichés*, i pregiudizi e i miti dell'antigiudaismo cristiano. Il suo direttore, padre Christophe Le Sourt, presentando il volume ha opportunamente sottolineato la necessità di distinguere tra antisemitismo e antigiudaismo, con la specificità dell'antigiudaismo cristiano, che in particolare è portatore di due pregiudizi: il popolo deicide e la nozione di sostituzione.

Non è la prima volta che l'episcopato francese si pronuncia su temi riguardanti il rapporto con gli ebrei: nel settembre 1997 i vescovi chiesero perdono a Drancy per il loro silenzio durante lo sterminio degli ebrei nel corso della Seconda Guerra Mondiale; nel 2021 essi firmarono una dichiarazione in cui chiedevano di «curare l'antisemitismo e l'antigiudaismo» per raggiungere «una vera fraternità su scala universale». Da parte ebraica nel 2015 il gran rabbino di Francia presentò a tutte le chiese cristiane una dichiarazione per il Giubileo della Fraternità e rav Moche Lewin, vicepresidente della Conferenza dei rabbini d'Europa, presentando *Déconstruire* insieme a padre Le Sourt, ha dichiarato: «Abbiamo la fortuna di poter costruire un tipo di relazione diversa, quella che i nostri antenati non sono stati in grado di instaurare. Non si tratta di ignorare la storia, ma abbiamo deciso di mantenere un altro tipo di relazione, quella di costruire un mondo di fratellanza». Riporto ancora qualche dichiarazione sul nuovo documento: «La fratellanza è la pietra angolare del cambiamento. Nessuno potrà cancellare gli orrori dell'antigiudaismo cristiano ma possiamo rinnovare questa fraternità impegnandoci in opere comuni e rendendoci conto che insieme, se serviamo la pace e la giustizia, possiamo essere una benedizione per il mondo» (Le Sourt). «Per me questo libro è una testimonianza

di speranza e di fiducia nell'intelligenza umana. Perché è davvero un passo di fede, e di singolare speranza, (...) voler smuovere linee che venti secoli non sono riusciti a cambiare» (Korsia). «Non ci si può scrollare di dosso secoli di disprezzo e di incomprensione nel giro di pochi decenni. È un lavoro di chiarezza, da fare tutti insieme, e ognuno per sé, con metodo» (de Moulins-Beaufort)²³.

Scorrendo l'indice dei capitoli ci si rende conto di una struttura bipartita: la prima (capp. 1-8) è dedicata alle questioni relative ai principali stereotipi dell'antigiudaismo, a partire dal Dio dell'amore *versus* il Dio vendicativo, per passare poi alle questioni del sostituzionismo e del deicidio; la seconda si concentra sulla *pars costruens*, affrontando in primo luogo il tema della ebraicità di Yeshua/Gesù, poi il delicato argomento dell'identità ebraica in rapporto ai cristiani (fratelli, padri, partners?) e la questione delle relazioni sulla base dei documenti ecclesiastici che esortano la chiesa all'amore verso gli ebrei; centrale è il tema che discute se il dialogo sia una necessità, un'opportunità, un pericolo o un non-senso. Ai venti capitoli si aggiungono sette appendici che riguardano: i gradi dell'insegnamento magisteriale; il rapporto tra antigiudaismo, antisemitismo e antisionismo; i paletti storici dell'antigiudaismo cristiano; il testo della dichiarazione *Nostra Aetate* n. 4; i cambiamenti introdotti nella liturgia cattolica dopo il Vaticano II; i rapporti tra la chiesa e lo Stato d'Israele; la Dichiarazione dei vescovi di Francia del 2021.

Venti capitoli, venti domande. Coloro che si occupano di dialogo ebraico-cristiano non avranno difficoltà, nella maggior parte dei casi, a trovare le risposte esatte ma per un pubblico più vasto l'esito non è scontato e comunque tutti avranno da imparare leggendo le argomentazioni delle risposte. In altri casi invece la discussione è ancora in corso e le risposte possono variare da persona a persona. Che il libro intercetti gli snodi principali della storia dell'antigiudaismo e delle relazioni postconciliari tra la chiesa cattolica e gli ebrei lo dimostra la loro parziale coincidenza con le *Sedici schede per conoscere l'ebraismo*, frutto di un progetto di collaborazione tra la Conferenza episcopale italiana (CEI) e l'Unione delle comunità ebraiche italiane (UCEI), che sono state presentate al Museo dell'ebraismo italiano e della Shoah di Ferrara il 15 e 16 marzo 2023. Le *Sedici schede* si propongono di affrontare, a scopo divulgativo, temi e problemi che seppure chiariti dai documenti postconciliari stentano a essere ancora cono-

23 Cfr. il sito della Église catholique en France. Mons. Éric de Moulins-Beaufort è il presidente della Conferenza episcopale francese.

sciuti e acquisiti presso un pubblico più vasto²⁴. Va anche aggiunto che la Conferenza episcopale italiana ha patrocinato nel 2019-2021 un progetto intitolato *La Bibbia dell'Amicizia* al quale hanno partecipato centotrenta autori e autrici, per metà ebrei e per metà cristiani, che hanno introdotto e commentato pericopi del Tanàkh, ciascuno seguendo il proprio metodo interpretativo²⁵. In quest'opera vengono affrontati una serie di problemi che troviamo anche in *Déconstruire*: l'interpretazione delle Scritture, il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, l'elezione d'Israele come responsabilità e non come privilegio. *Déconstruire*, le *Sedici schede* e *La Bibbia dell'Amicizia* nel loro insieme mostrano un comune impegno nell'affrontare seriamente l'antigiudaismo cristiano, consapevoli che, come afferma Papa Francesco, «abbiamo alle spalle diciannove secoli di antigiudaismo cristiano e pochi decenni di dialogo sono ben poca cosa al confronto»²⁶. Dichiarazioni di intenti non sono sufficienti, occorre un serio lavoro di revisione biblica e teologica.

Tornando al recente documento dei vescovi francesi, quali sono dunque le questioni ancora aperte? La prima riguarda il rapporto tra Yeshua e la Torah: l'ha abolita? Superata? Vissuta? Compiuta? Scartate le prime due risposte, basandosi su Mt 5,17-19, nel documento si afferma che Yeshua ha vissuto in fedeltà alla Torah e poi si conclude: «Il compimento si comprende a partire dalla Pasqua di Gesù e non significa affatto la fine della storia. *Accomplissement ne veut pas dire achèvement*: compimento non significa portare a termine». Evidentemente sul «compimento» occorre riflettere ancora. Altra questione sulla quale ancora bisogna lavorare è quella della “conversione” degli ebrei. La chiesa è per sua natura “missionaria”, anche gli ebrei devono dunque essere evangelizzati? D'altra parte la chiesa ha riconosciuto che l'alleanza con Israele non è mai stata revocata (Giovanni Paolo II) e che «gli ebrei non possono essere messi tra coloro che sono chiamati ad abbandonare gli idoli per convertirsi al vero Dio (cfr. 1Tm 1,9)» (Papa Francesco). La conclusione provvisoria è che «l'evoluzione della chiesa su questo tema sensibile ha una portata teologica che continua a dover essere approfondita».

24 Le *Sedici schede per conoscere l'ebraismo* si possono scaricare dal sito dell'UNEDI (Ufficio nazionale per l'ecumenismo e dialogo) della CEI. Sono state pubblicate in un numero limitato di copie ed è auspicabile che possano avere più ampia diffusione.

25 *La Bibbia dell'Amicizia*, a cura di Marco Cassuto Morselli e Giulio Michelini, 3 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo, 2019-2021. Il vol. 1 è stato tradotto in portoghese (Lucerna, 2021) e in brasiliano (Loyola, 2021).

26 Papa Francesco nella Prefazione a *La Bibbia dell'Amicizia*, cit.

Nell'appendice *Antigiudaismo, antisemitismo e antisionismo* i tre fenomeni vengono opportunamente distinti. Il termine antisemitismo compare per la prima volta nel testo *La strada verso la vittoria del germanismo sul giudaismo*, pubblicato a Berlino nel 1879 dal nazionalista tedesco Wilhelm Marr, che coniò il termine come eufemismo di *Judenhass* (odio per gli ebrei). Nonostante l'etimologia, esso non si riferisce all'odio nei confronti dei "popoli semiti" (cioè quelli che parlano lingue appartenenti al gruppo semitico) ma unicamente all'odio e alla discriminazione nei confronti degli ebrei. Esistono diverse forme di antisemitismo, e la sua declinazione in termini razzisti ne rappresenta solo una, per quanto micidiale; vi sono anche un antisemitismo di tipo economico-sociale e un altro ancora di natura politica. Tali fenomeni sono differenti, anche se spesso sono anche contigui tra loro. E cosa dire dell'antisionismo? Criticare il governo israeliano per una sua decisione non vuol dire essere antisionisti, ma non riconoscere al popolo ebraico il diritto alla propria autodeterminazione e indipendenza invece sì.

I temi dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo vengono affrontati in più sezioni del libro, alcune volte in modo coraggioso, altre volte con una certa reticenza. Tra le affermazioni più coraggiose le parole di Giovanni Paolo II nel 2005: «L'antisemitismo cristiano appare non come un problema particolare di razzismo tra gli altri ma in verità come un peccato la cui enormità è significativa di una infedeltà profonda alla grazia di Cristo»²⁷. Quanto al rapporto tra la chiesa e lo Stato d'Israele, nel documento vengono ricordati l'opposizione teologica al sionismo espressa da Pio X a Theodor Herzl nel 1904 e l'Accordo fondamentale tra la Santa Sede e lo Stato d'Israele stipulato nel 1993 dopo lo stabilimento di relazioni diplomatiche. Nel 2000 Giovanni Paolo II si recava in Israele e al *Kotel* leggeva questa preghiera:

Dio dei nostri padri, Tu hai scelto Abramo e la sua discendenza perché il tuo Nome fosse portato alle genti: noi siamo profondamente addolorati per il comportamento di quanti nel corso della storia hanno fatto soffrire questi tuoi figli, e chiedendoTi perdono vogliamo impegnarci in un'autentica fraternità con il popolo dell'alleanza. Amen²⁸.

27 Parole del Papa lette ad Auschwitz-Birkenau dal card. Jean-Marie Lustiger.

28 Cfr. www.vatican.va/content/paul-john-ii/it/speeches/march-2000.

Déconstruire l'antijudaïsme chrétien è un documento importante; è una testimonianza che dà speranza; è una tappa significativa in un cammino che deve proseguire, per il bene d'Israele, per il bene della chiesa, per il bene dell'umanità.

APPUNTI SUL FILM *RAPITO* DI MARCO BELLOCCHIO

PINA TOTARO

Ho partecipato alla stesura della sceneggiatura del film di Marco Bellocchio *Rapito*, sul “caso Mortara”, come consulente per la ricostruzione della storia narrata e il reperimento della documentazione d’archivio. Si è trattato di un’esperienza interessante da diversi punti di vista, come credo accada sempre quando la ricerca storica incrocia un’arte visiva come la cinematografia.

Il racconto della vita di Edgardo Mortara è divenuto ormai noto anche grazie a questo film che ha posto l’accento su uno dei periodi più intensi e controversi della storia del papato e dell’Italia stessa. Ma da quando l’opera di Bellocchio è uscita nelle sale, da più parti si è sentito ripetere che la vicenda era già conosciuta, che le cosiddette conversioni forzate sono storia antica e che Edgardo non è stato né il primo né l’ultimo bambino ebreo a essere stato educato cattolicamente nella Casa dei Catecumeni. Quello che vorrei però sottolineare è che l’interesse per questo caso specifico si è riproposto ai nostri tempi con il pontificato di Papa Wojtyła, il quale il 21 dicembre 1999 promulgò il decreto su un presunto miracolo compiuto da Pio IX, Papa Mastai Ferretti, aprendo così la strada per la beatificazione che si sarebbe dovuta celebrare nel 2000, l’anno del Grande Giubileo. In verità, dubbi e incertezze sull’opportunità di una canonizzazione erano stati sollevati da più parti nel corso della raccolta della documentazione necessaria alla messa a punto della *Positio*, gli Atti della causa di beatificazione, comprendente infine ben dodici volumi. E, anzi, all’atto della beatificazione, avvenuta soltanto nel 2003, lo stesso Giovanni Paolo II sembrò registrare le critiche che venivano mosse dall’interno della chiesa, quando affermò che Pio IX «*nella sua vita fu molto amato, ma anche molto calunniato*». Uno degli elementi che avevano in qualche modo offuscato la sua immagine fu proprio il rapimento di Edgardo Mortara, o il “prelevamento” se vogliamo ricorrere al termine utilizzato dai sostenitori del Papa. Intendo dire che, paradossalmente, è stato il Vaticano stesso a richiamare l’attenzione su questo “caso”, riproponendo, in occasione del processo di beatificazione di Pio IX, una questione per molti versi da tempo ormai quasi sopita.

Per una strana coincidenza, negli stessi giorni in cui il film *Rapito* è uscito nelle sale, io stavo rileggendo (avevo ripreso a leggere dopo tanti anni) il libro di Giorgio Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, che è senz'altro uno dei libri più belli della letteratura italiana e internazionale. E più leggero e più sentivo che le due storie, quella (realmente accaduta) di Edgardo Mortara e quella dell'io narrante e di Micòl, la protagonista femminile della creazione letteraria del romanzo di Bassani, si mescolavano e risuonavano l'una nell'altra, rivelando qualcosa di comune che le faceva dialogare pur nella distanza siderale che distingueva le due diverse vicende. E questa sorta di combinazione non riguardava – o comunque non riguardava soltanto – il fatto che entrambe le storie si svolgessero in ambiente emiliano, l'una, almeno in parte, a Bologna, e l'altra a Ferrara. Né che in entrambe fossero coinvolte famiglie ebraiche, e anzi le intere comunità israelitiche delle due città. Non era solo questo. Mi impressiona tuttora anche solo pensare che negli anni in cui si svolgeva la vicenda narrata da Bassani, di fatto tra il 1926 e il 1939, Edgardo Mortara fosse vivo, anziano, ma ancora attivo nella sua canonica belga vicino Liegi. Così come altrettanto impressionante è che i vari componenti della famiglia Bassani fossero stati tutti senza dubbio perfettamente a conoscenza della storia di Edgardo e della famiglia Mortara, in quanto essa si era svolta, in fondo, solo qualche decennio prima e a breve distanza geografica dalla loro Ferrara. Lo stesso personaggio del nonno di Micòl Finzi Contini, evocato nel romanzo, se fosse realmente esistito, avrebbe anch'egli senz'altro contribuito – come fecero tanti ebrei dell'epoca – alle spese per sostenere la causa della famiglia Mortara, la quale si dissanguò finanziariamente nel tentativo, per altro inutile, di riavere il proprio figlio. Mi piace pensare che sarebbe stato così, se nella prima pagina del racconto di Bassani si legge che «Moisè Finzi-Contini, bisnonno paterno di Alberto e Micòl», morì nel 1863 «poco dopo l'annessione dei territori delle legazioni pontificie al Regno d'Italia, e la conseguente, definitiva abolizione anche a Ferrara del ghetto per gli ebrei». Ma se per i vari membri delle comunità emiliane i primi anni Sessanta dell'Ottocento furono «belli, floridi, e tutto invitava a sperare, a osare liberamente», come scrive Bassani, per la famiglia Mortara proprio allora dovette cominciare un periodo di ripetute delusioni e di amare sconfitte.

Se esiste un legame tra la vicenda Mortara e la storia narrata nel *Giardino dei Finzi-Contini* è perché l'una rappresenta il ribaltamento, il capovolgimento vertiginoso dell'altra. Se la figura, direi quasi metafisica di Micòl, esprime un vero e proprio inno alla vita, un'esaltazione della vita, Edgardo Pio Mortara è invece un personaggio irrimediabilmente tragico, segnato, inseguito, prigioniero di un senso cupo di morte che, come è benissimo

descritto nel film di Bellocchio, lo accompagnerà lungo tutta la sua esistenza, nonostante i successi negli studi, la carriera ecclesiastica e l'approvazione delle gerarchie.

La Micòl di Bassani viene deportata nell'autunno del 1943, insieme con tutti gli altri componenti della sua famiglia, in Germania, dove, come si legge nel libro, «chissà se hanno trovato una sepoltura qualsiasi». Quanto a Edgardo Mortara, egli muore ad appena pochi giorni dall'invasione tedesca del Belgio, il Paese in cui è vissuto negli ultimi anni, cioè quelli che non sono raccontati nel film. Così, paradossalmente, se egli riesce a scampare alla deportazione e a evitare di finire inghiottito dai forni crematori tedeschi, è solo una di quelle casualità sulla quale possiamo continuare a interrogarci. Perché, come sappiamo, la "conversione" al cristianesimo non costituiva certamente una sicura garanzia di sfuggire alle persecuzioni naziste per gli ebrei di nascita. Ma questa "fine" Marco Bellocchio non ha voluto raccontare. Troppe tensioni e scene drammatiche in un unico, solo film. E la storia di Edgardo Mortara è talmente pervasa di drammaticità che nelle diverse stesure della sceneggiatura Marco Bellocchio e Susanna Nicchiarelli hanno piuttosto dovuto lavorare a "togliere" – come diceva Michelangelo della scultura – anziché a "mettere"!

Un'ultima considerazione sul concetto di vita e di morte che la figura di Micòl evocata nella finzione letteraria di Bassani e quella reale di Edgardo raccontata da Bellocchio, nella loro grande diversità, per me rappresentano. Nella pagina virtuale della voce Edgardo Mortara di Wikipedia è pubblicata una fotografia risalente agli ultimi decenni dell'Ottocento, terribilmente angosciata, a me pare, nella sua muta espressività. La madre di Edgardo è seduta al centro della foto, in abito scuro, il capo leggermente reclinato dal lato opposto a quello assunto dalla postura del corpo. L'antico dolore della ferita e della separazione impresso sul volto, bruciante come il primo giorno. Alla sua destra, in piedi, è il suo figlio maggiore, Riccardo, con grandi baffi neri sulla sua faccia di ragazzo. Di fronte a lui, alla sinistra della madre, c'è Edgardo, le spalle cadenti sulla figuretta smilza, gli occhi vuoti, incapaci di reggere lo sguardo altero e un po' beffardo del fratello. La foto è in bianco e nero, ma se fosse a colori, i colori sarebbero gli stessi: il volto bianco, di un pallore livido, quasi malato, sopra un corpo visibilmente fragile. La lunga tonaca è scura come la veste di sua madre. Una madre che da quel giugno 1858 non aveva forse mai più dismesso il lutto per il figlio perduto, per il quale le era anche negata la pia consolazione di una morte.

Se Micòl Finzi-Contini è esaltazione, come si legge nel *Giardino* di Bassani, de «le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui», omaggio alla vita che

il personaggio riflette, Edgardo Pio rappresenta tutt'altra figura. Egli avrà pure scoperto la via e la verità, ma per quello che possiamo leggere nei documenti consultati, non c'è rinascita, non c'è sentimento vivo di rigenerazione nel suo percorso di vera o presunta conversione. Una conversione che forse è affare di natura più psichiatrica che teologica se è vero che quando il trauma è troppo violento si tende a evitarne il riconoscimento nel tentativo di attenuare, di ridurre, l'impatto con il trauma stesso. E il film lo ritrae così, proiettando nella sua figura irrisolta un'aura grigia, triste, che ovunque lo accompagna.

Il capitolo finale del film culmina in un inaspettato episodio che restituisce tutta l'ambiguità e il disagio del personaggio. Una scena quasi dionisiaca che ovviamente si libera del dettato documentale, del dato storicamente accertato, così come avviene in altri episodi presenti nel film, più o meno immaginati e simbolici. Non mi riferisco qui soltanto alla scena con il Cristo che, liberato dai chiodi, scende dalla croce e si avvia per un altrove anonimo e sconosciuto, ma anche a quegli scorci di una Roma che non ha ancora messo argini al suo fiume, immagini pacate e inquietanti allo stesso tempo. E allora quasi si potrebbe dire che il vero protagonista del film sia proprio la città di Roma in cui per lo più la storia si svolge. Roma che, tra fine del potere temporale dei Papi e speranze di nuovi inizi restituisce quel senso di amore per la vita e sapore amaro della morte, del quale il film è intessuto; una Roma che vive di una continua tensione verso la rinascita e che cammina sull'orlo del precipizio, che saluta con l'abbattimento di un muro, la nascita di un'epoca in cui si erigeranno altri muri, tra il racconto di eventi realistici e riverberi meramente simbolici, tra cupi segnali di caduta e nuove attese di rinnovamento. Una Roma che subisce e si nutre del fascino del cattolicesimo e allo stesso tempo fatica a misurarsi con un ebraismo che altrettanto le appartiene e che è parte della sua identità e della sua storia.

JEWISH VIEWS ON CHRISTIANITY. A POSSIBLE TALMUDIC ALLUSION TO THE METAPHOR OF GRAFTING IN ROMANS 11

DAVID MEYER

INTRODUCTORY CONTEXT: FROM CONTRADICTIONS TO THE ESTABLISHMENT OF A UNIFIED LOGICAL PARADIGM

Reflecting on his experience at the Seelisberg conference²⁹, in 1947, Jacob Kaplan, the then Chef Rabbi of France, commented:

One afternoon our committee met outdoors with Father Calliste Lopi-not presiding. Among the Christians, there was agreement to recognizing their responsibility in the dissemination of anti-semitism through the teaching of catechism to young Christians. In return, they wanted us to recognize that our religious education, too, entailed some fault toward Christianity. But on this point, we could not be reproached. Our books of Jewish learning testify to it: We do not speak ill of Christianity; we do not speak of it at all³⁰.

While it is indubitably tempting to absolve Judaism, together with its textual and intellectual tradition, of any anti-Christian bias, such an ideological stance does not hold up under closer scrutiny of the sources. Current scholarly research allows us to gain a comprehensive, nuanced, and often contrasting understanding of how rabbinic Judaism, with all its complexity and diversity during its classical period, has viewed and interpreted the nature of Christianity. While avoiding oversimplification, it is possible to identify three distinct rabbinic stances that have developed over centuries and across various geographical contexts.

29 Seelisberg conference, Switzerland 1947, second conference of the ICCJ where the topic of Christian antisemitism was addressed in the aftermath of the Shoah.

30 Pierre Pierrard, *Le Grand rabbin Kaplan. Justice pour la foi juive*, Le Centurion, Paris, 1977, p. 143.

Firstly, Christianity has been categorised as a form of idolatry, whether openly or in a veiled manner. In the 12th century, while commenting on specific Talmudic passages, Maimonides seems to advocate for an uncompromising ideological position. He writes:

Know that this Christian nation, who advocate the messianic claim, in all their various sects, all of them are idolators. On all their festivals, it is forbidden for us to deal with them. And all Torah restrictions pertaining to idolators pertain to them. Sunday is one of their festivals. Therefore, it is forbidden to deal with believers in “the messiah” on Sunday at all in any manner whatsoever, we deal with them as we would deal with any idolators on their festivals³¹.

Secondly, one must take note that Maimonides’ posture is more ambiguous than it seems. Either having some reservations or lacking coherence, we suddenly find a more nuanced presentation of the Christian faith in his writings, affirming that «ultimately, all the deeds of Jesus of Nazareth and that Ishmaelite who arose after him will only serve to prepare the way for Messiah’s coming and the improvement of the entire world»³². Such a wording certainly echoes the rabbinic notion of *Shituf* (association)³³ developed by the school of the Tossafists³⁴ in a rather different context³⁵, thus presenting Christianity in an intermediary or ambiguous posture, clearly not an idolatry and yet not fully monotheistic:

And even though they mention the name of heaven and they intend to do something else, in any case, this is not idolatry, for they mean

31 Maimonides’ commentary to Mishnah Avodah Zara 1:3. See also commentary to Mishnah Avodah Zarah 1:4 and *Guide to the Perplexed* 1:50 where the trinity is explicitly defined as idolatry.

32 Mishneh Torah, Hilkhot Melakhim (Laws of Kings) 11:7.

33 The concept of *Shituf* expresses the rabbinic recognition of a worship of the One God in a way that is, for Judaism, not quite legitimate and not fully in accordance with the rabbinic understanding of monotheism, yet accepting this worship as fundamentally non-idolatrous.

34 The Tossafists were medieval rabbinic Talmudic scholars who added detailed and explanatory notes to the Talmud, following a particular method of inquiry into the Talmudic text.

35 The context of the Tossafot we are about to cite pertains to the halakhic question of the permissibility of sharing an oath with a Christian for business purposes.

the Creator of heaven and earth. And even though they “combine” the name of heaven with something else, [...] and for us, there is no prohibition of “joining” [with them, the Christians, in the oath]³⁶.

Thirdly, we encounter certain rabbinic statements that express a favourable view of the Christian faith. These statements underscore Christianity’s undeniable ethical dimension while firmly rejecting any attempts to use the concepts of the Trinity or the sonship of Jesus Christ as evidence of a fundamental incompatibility with monotheistic principles. The most illustrious advocate of this attitude is certainly the Meiri³⁷, a rabbi from Provence who, dared to affirm this stance in his own Talmudic commentary:

Thus, all people who are of the nations that are restricted by the ways of religion and worship the divinity in any way, even if their faith is far from ours, are excluded from this principle [of inequality]. Rather, they are like full-fledged Jews with respect to these matters, even with respect to lost property and returning assets gained through error and all the other matters, with no distinction whatsoever³⁸.

How can we account for the wide range of contrasting attitudes within rabbinic literature towards Christianity? One approach to addressing this question is to propose that the diverse rabbinic perspectives on Christianity can be viewed as manifestations of a cohesive paradigm. This paradigm is rooted in the fundamental ideological conviction that Christianity constituted a form of idolatrous practice, akin to what is referred to as “foreign worship” in the Talmudic tractate *Avodah Zarah*. Over time, as a result of ongoing historical interactions, this belief led to a progression from initial tolerance to eventual recognition and value being attributed to Christianity³⁹. Accordingly, only the confrontation with the conjectures of historical realities, motivated by a sheer instinct of Jewish-centred interest, softens the doctrinal hard-line posture against Christianity as framed in the classical canon of rabbinic Judaism.

36 Tossafot to Bekorot 2b and Sanhedrin 63b.

37 Menachem Ha-Meiri, XIIIth-XIVth century. Author of the Talmudic commentary *Beith ha-Bekhirah*.

38 Meiri’s Commentary on Baba Kama 113b, according to the Schlesinger edition of the Meiri’s commentary (Rav Kook Edition, Jerusalem, 1950).

39 See: Alon Goshen-Gottstein, cit., p. 53.

To gain insight into how actual historical events influenced Jewish theology and beliefs in this context, it is instructive to recall a notable rabbinic incident. When Rabban Gamaliel found himself needing to explain why and how he could utilise and derive enjoyment from a Roman public bath that contained a statue of Aphrodite, his response became famous: «It is not me who came into her domain, but her who came into mine»⁴⁰. In a similar vein, one could contend that the rabbinic shift towards a newfound tolerance of Christianity followed a similar trajectory. Some proponents suggest that it was the Christian faith itself that entered the established realm of Judaism, rather than the other way around. Consequently, a state of passive coexistence, marked by theological tolerance, gradually evolved and became the norm, despite its initial ideological perception of the Christian faith being predominantly hostile.

IS THE TALMUD SILENT ABOUT CHRISTIANITY?

Prof. Israel Yuval has argued, relying on and adapting James Scott's concept of "hidden transcript"⁴¹, that the sages of the Talmud and of the Midrash astonishing silences about Christianity should be understood as, somehow akin to the one who refused to «admit the very need to struggle, of one who denies the very existence of his opponent»⁴². According to Yuval, the rabbinic absence of textual engagement with Christianity reflects the sages' refusal to acknowledge the threat Christianity could have posed to Judaism⁴³. Ignorance is bliss.

However, is this truly the case? Although Christianity may not be explicitly addressed in the Talmud and Midrash, can one contend that beneath the veneer of apparently unrelated halakhic discussions, the Talmudic sages still grappled with the presence of the Christian faith in their contemporary era? The methodological challenges in pursuing such an endeavour are formidable, primarily due to the inherently subjective nature of the exercise. Consequently, this paper does not intend to survey all possible *sugyot*⁴⁴ that might be considered as concealed evocations of Christianity

40 Bavli, Avodah Zara 44b.

41 James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1990, 4-6. See Yuval's usage of the term in: Israel Yuval, cit., p. 55.

42 Ibidem, p. 55.

43 Ibidem, p. 56.

44 A *sugya* (*sugyot* in plural) is the name given to a basic unit of thematic and hermeneutical part of any Talmudic discussion.

in rabbinic discourses. Rather, we will focus on one short passage from tractate Avodah Zarah in which the Talmud appears to make its own, without being explicit, the metaphor of the “grafted branch” from Romans 11, 17-25.

We will contend that if the phrasing of the Mishnah and its Gemara is indeed a deliberate and direct borrowing from Roman metaphor, then we may find ourselves in the presence of a Talmudic discourse that profoundly disrupts the established paradigm of rabbinic discussions. This paradigm suggests that only the unbidden historical reality of centuries of encounters with Christians contributed to shaping rabbinic theological perspectives on Christianity. Moreover, such a Talmudic text, under the guise of a technical halakhic discussion, could serve as the foundation for a rabbinic acceptance of an organic relationship between Judaism and Christianity – akin to grafting. This is a proposition hitherto unexplored within the canon of rabbinic Judaism.

READING A TALMUDIC TEXT IN LIGHT OF THE METAPHOR OF THE “GRAFTED BRANCH”

The image of an organic relationship between Christianity and Judaism, known as the metaphor of the “grafted olive branch” has become unavoidable in Jewish/Christian dialogue since the Second Vatican Council and the publication of *Nostra Aetate*. The verses from Roman 11 are worth recalling:

¹⁷But if some of the branches were broken off, and you, a wild olive shoot, were grafted in their place to share the rich root of the olive tree, ¹⁸do not boast over the branches. If you do boast, remember that it is not you that supports the root, but the root that supports you. ¹⁹You will say, “Branches were broken off so that I might be grafted in”. ²⁰That is true. They were broken off because of their unbelief, but you stand only through faith. So do not become proud, but stand in awe. ²¹For if God did not spare the natural branches, perhaps he will not spare you. ²²Note then the kindness and the severity of God: severity toward those who have fallen, but God’s kindness toward you, provided you continue in his kindness; otherwise you also will be cut off. ²³And even those of Israel, if they do not persist in unbelief, will be grafted in, for God has the power to graft them in again. ²⁴For if you

have been cut from what is by nature a wild olive tree and grafted, contrary to nature, into a cultivated olive tree, how much more will these natural branches be grafted back into their own olive tree⁴⁵.

Needless to say, the commentaries and interpretations of the actual meaning of the grafting metaphor abound⁴⁶. The many twists and turns of the verses are infinitely rich in meanings and nuances. For the redactors of *Nostra Aetate*, the image of the grafted branch commands Christians to «draw sustenance from the root of that well-cultivated olive tree onto which have been grafted the wild shoots, the Gentiles»⁴⁷. It asserts, with the utmost dogmatic authority, that Judaism and Christianity are intrinsically interconnected⁴⁸. This declaration extends beyond a mere historical or chronological statement; it embodies an existential, organic affirmation. Taken to its logical conclusion, such an organic reality implies that these two religious traditions are inextricably linked in life and death. Despite their profound differences in essence, practices, and beliefs – shaped not only by genuine religious particularism but also by centuries of tensions, polemics, and effective religious divisions – once grafted together, these two religions share an indissoluble destiny: that of a common tree that provides sustenance to both.

While we do not possess clear textual evidence that the sages of the Talmud, or its later redactors⁴⁹ were aware of the grafting metaphor attributed to Paul, we do know that some direct teachings of Jesus as well as of some pseudepigraphic books have penetrated the Talmudic corpus⁵⁰. Albeit rare,

45 Roman 11,17-25.

46 One could mention in particular the works of Mark Nanos, *Reading Romans within Judaism*, Cascade Books, Eugene, 2018, or *The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letters* (Minneapolis: Fortress Press, 1996). The interest of these works, within the context of our own research, lies in its precise opposite dynamic. As Nanos attempts to read Romans within its Jewish context, we in turn will try to offer a reading of a Talmudic text in the context of Romans 11.

47 Declaration *Nostra Aetate*, §4.

48 *Lumen Gentium* III, §25 and §26.

49 For a detailed and critical understanding of the different compositional and redactional layers of the Talmud see: Jeffrey Rubenstein, *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005. See also: Jeffrey Rubenstein, *The Legacy of the Stammaim*, in Jeffrey Rubenstein (ed.), *The Culture of the Babylonian Talmud*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003, pp. 143-162.

50 Conversely, the opposite affirmation, pointing to the acknowledged usage of emerging rabbinic sources by the interpreters of the New Testament, and in particular by the Church

the recalling of Rabbi Akiba making mention of «meeting a man who was part of the disciples of Jesus»⁵¹ and engaging in dialogue with his teaching, speaks volumes⁵². Furthermore, when one considers the rabbinic emphasis on the dynamics of teaching and study, this perspective carries a rather positive connotation. Recent scholarly research provides substantial evidence that leaves little room for doubt: the Talmudic sages not only possessed an awareness of certain concepts put forth by Paul but also potentially played a direct role in shaping their own theology and halakhah in response to these ideas⁵³.

A short methodologic consideration is required before proceeding further in confronting directly the Talmudic text. In our analysis of the Talmudic text, we will adopt an approach that acknowledges and accepts the “normative” text of the Talmud as it is presented to us. By stating this, I want to emphasise that we will not engage in a deconstructive approach to the text, which aims to isolate and identify different literary and historical layers within the received text⁵⁴. Instead, we will treat the Talmudic text as a complex editorial composition, with various layers, but our primary interest lies in its ultimate form. Therefore, we will not prioritise the determination of the historical accuracy of the text’s assertions, nor will we delve into discussions of its authorship or potential pseudepigraphical elements⁵⁵. We will

Fathers is well attested. See: William Horbury, *The New Testament and Rabbinic Study: An Historical Sketch*, in Reimund Bieringer, Florentino García Martínez, Didier Pollefeyt and Peter Tomson (eds.), *The New Testament and Rabbinic Literature*, Brill, Leiden, 2010, pp. 1-10. See also: Jenny Labendz, *The Book of Ben Sira in Rabbinic Literature*, in *AJS Review*, 30/2, 2006, pp. 347-392.

51 Bavli, Avodah Zarah 17a (רצונה ושי ידימלתם דהא סדא יתאצמ).

52 Even if the context of the overall Talmudic discussion in Avodah Zarah 17a is that of harlotry.

53 A discussion on this very subject, making reference to specific rabbinic texts that could be understood as alluding to some of Paul’s teachings can be consulted in: Dan Jaffé, *Les réactions des Sages aux doctrines de Paul de Tarse dans littérature talmudique*, in «Pardès», 35/2, 2003, pp. 31-50. See also for a more in-depth development by the same author: Dan Jaffé, *Le Talmud et les origines juives du Christianisme. Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, CERF, Paris, 2007.

54 A review of the discussions of this question, see: Isaiah Gafni, *The Modern Study of Rabbinic and Historical Questions: The Tale of the Texts*, in Reimund Bieringer, Florentino García Martínez, Didier Pollefeyt and Peter Tomson (eds.), *The New Testament and Rabbinic Literature*, Brill, Leiden, 2010, pp. 43-61.

55 A critical and fascinating assessment of the Pseudepigraphy of rabbinic texts can be consulted in: Marc Bregman, *Pseudepigraphy in Rabbinic Literature*, (paper presented at the Second International Symposium of the Orion Centre for the Study of the Dead Sea Scrolls, The Hebrew University, Jerusalem, January 1997, and at the Colloquium on Early

rather endeavour to confront what the text affirms as testifying to its long historical redactional process, reflecting on the possible view of the rabbis cited as well as on the later redactors speaking in the name of these sages.

Therefore, it is within this context that my interest came to focus on a short Mishnah and its Gemara. Appearing in tractate Avodah Zarah 48a, the Mishnah starts to discuss the question of the status of an Ashera, which is a tree used for idolatrous purposes.

There are three kinds of Asherot: a tree which has originally been planted for idolatry – behold this is prohibited. If he lopped or trimmed [a tree] for idolatry, and its sprout afresh, he removes the new growth. If he only set [an idol] under it and took it away, behold the tree is permitted.

The teaching of the Mishnah is undoubtedly totally unrelated to Christianity. It appears, close to the end of Chapter 3 of the tractate titled *kol ha-tzelamim*, “all the statutes”. This chapter examines the complex implications of a radical prohibition that forbids the usage and enjoyment of any images, given their historical and cultural context, which could potentially be linked to idolatrous practices. The core issue at hand is the challenge posed by this prohibition, as virtually everything in the world has, at some point in history, been employed as an object of idolatry. Thus, the chapter explores the feasibility and consequences of such a far-reaching prohibition. A pivotal aspect of the Mishnaic text under scrutiny is the notion of the idolatrous tree known as the Ashera. The difficulty stems from the fact that the tree is a *gidulei karka*, which is an entity that naturally “grows from the ground”. Similarly to how other naturally occurring entities within the created world are treated in the Talmud, the prohibition against benefiting from or enjoying certain images is limited to highly specific, human-made contexts in which these entities are incorporated or utilises⁵⁶. Hence, the

Rabbinic Judaism of the European Association for Jewish Studies, Yarnton Manor, Oxford, September 1997).

<http://orion.huji.ac.il/symposiums/2nd/papers/Bregman97.html> – Consulted 11 Sept 2023.

⁵⁶ Many Talmudic passages affirm and debate this reality. Among the various references, we cite one that is of particular interest, as it states the principle in unequivocal and more general terms: Rosh Hashanah 24a: «Abaye said: The Torah prohibited only [the images of those] attendants [with regard to] which it is possible to reproduce in their likeness». Consequently, since it is impossible to reproduce natural bodies of creation, the prohibition does not apply to these.

Mishnah's attempts to differentiate three situations, which we can now identify and understand more clearly.

(1) A tree planted for idolatry is simply prohibited. The tree is not considered to be a natural emanation of creation since it was planted for this idolatrous specific purpose and consequently remains prohibited.

(2) A tree that originally grew naturally but was pruned or altered to function as an idolatrous symbol. If fresh branches sprout from the pruned portion of the tree, there is a concern that these new branches might also be deemed to have an idolatrous function⁵⁷. Consequently, one should remove the branches and destroy them, and the remaining tree is permitted.

(3) If nothing is done to the actual tree, except place an idol under it, in essence, this does not affect the status of the tree. One removes the idol and the tree is, for all intent and purpose, permitted.

What we will focus on in this specific Mishnah is an especially intriguing development and its subsequent legal decision, which is discussed in its traditional commentary known as the Gemara. It relates to the second scenario outlined in the Mishnah. Although the text is technical and complicated, we will soon realise that there is a captivating debate hidden behind its concise wording.

Those of the School of R. Jannai said: [When the Mishnah declares that he removes the new growth and then the tree is permitted,] it applies only when he trailed a branch and grafted it on the trunk of the tree.

But surely we learnt in the Mishnah: «If he [merely] lopped and trimmed»!

Therefore if the statement of the School of R. Jannai is quoted it must be with reference to annulment [revocation of the idolatrous status], [meaning that] although he trained a branch and grafted it on the trunk of the tree, if he removes the new growth [on the grafting], it is all right.

57 Following the interpretation of Albeck, it seems that the initial lopping of the tree was done so as to worship the branches that had been cut off, and not to actually worship the tree itself. Hence, the fear that new growth from the trunk would be potentially considered as idolatrous. See: *The Mishna. Seder Nezikin with Commentary by Hanoch Albeck*, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1988, p. 335.

For what you might have said was that since he trained a branch and grafted it on the trunk of the tree, it is like a tree which had been originally planted for idolatry, the whole of it is prohibited. Consequently, this is what it comes to teach us [that it is not so].

What is at stake in the opening statement emerging from the school of Rabbi Jannai? As we endeavour to unravel the underlying rationale of the argument, it appears that the scholars associated with Jannai's school of thought believed it was essential to refine and narrow down the Mishnah's teachings. They introduced an additional requirement into the legal discourse, which was absent in the Mishnah, as a prerequisite for the ruling.

Why did they find such an addition necessary? After all, the Mishnah seems to have its own internal logic and, as it stands, is entirely acceptable. The anonymous perspective presented in the Gemara is genuinely perplexed by the assertion originating from Jannai's school and makes efforts to challenge Jannai's initial statement: «But surely we learnt in the Mishnah: "If he [merely] lopped and trimmed"». The Gemara appears to ask: why speak of grafting since the Mishnah does not and such an addition is not necessary to the understanding the original ruling?

In response to this argument, the Gemara seeks to clarify and refine the position of the school of Jannai. The crux of the matter does not concern the status of a tree whose branches were removed for idolatrous purposes, and subsequently, new shoots sprouted from the remaining stump. Logically, these new shoots have no connection to the earlier branches that were cut off for idolatrous use. These new growths are, in fact, extensions of the tree's trunk and not related to the previous branches. Consequently, adhering to the Mishnah's ruling in this context would be entirely illogical and, at best, unnecessary. Therefore, perhaps we should consider a more nuanced interpretation of the Mishnah. According to the school of Jannai, the true situation is, altogether different. In this scenario, a tree has undergone pruning and trimming. On this tree, a branch that was used for idolatrous purposes has been grafted, and as a result, new growths have suddenly appeared. The critical question is: what is the status of these new branches, and more importantly, what happens to the status of the trunk?

The Gemara concludes that, despite the initial assumption that grafting the idolatrous branch to the tree would change the tree's nature and classify it as a tree "planted for idolatry" (resembling case 1 of the Mishnah), this is not the case. If the questionable branches are removed, the tree and

its trunk remain permissible, even though the act of grafting appears to have altered the essence of the tree.

This initial analysis helps us begin to understand the logic presented in the Talmudic text. However, the question remains: why is all of this relevant or significant?

THE RELEVANCE OF THE USAGE OF A “GRAFTING” METAPHOR

References to grafting are rather sparse in rabbinic literature. While the words of the Gemara, *hivrikh* and *hirkiv* (two relatively synonymous verbal forms, literally meaning to cause to join/to engraft) are linguistically related to known biblical roots⁵⁸, the Hebrew Bible does not seem to attest to the usage of the *hiphil* verbal form to evoke the grafting of plants⁵⁹. On rare occasions, the Mishnah, in the order *zera'im* (seeds)⁶⁰ evokes the horticultural practice of “grafting”, using the terms *hirkiv* and its verbal noun *harkava*⁶¹. Owing to the scarcity of the word’s usage in rabbinic texts⁶², one is impelled to wonder why the Gemara, in the name of the house of Jannai, suddenly introduces the very specific problem of grafting into the debate.

To further support our inquiry and potentially enhance our sense of a deeper significance to this concise halakhic discussion, it’s noteworthy to

58 Respectively, ר.ב.ב, to mount/to ride and ב.ר.ך, to kneel/to bless.

59 Leviticus 19,19 prohibits the “sowing” of mixed grains (not using the language of *hivrikh* or *hirkiv*) in a field which later rabbinic traditions did interpret as referring to grafting. In particular, the Talmud and later codifiers interpret this injunction as a clear prohibition against “grafting” using, the *hiphil* verbal form or even the verbal noun. See: Bavli Kiddushin 39a. See also Maimonides: Mishneh Torah, Hilkhhot Kilayim 1:5.

60 One of the six orders of the Mishnah, its thematic is centred on various agricultural rules and regulations.

61 See for instance: Mishnah Kilayim I:8 (Albeck edition) and Mishnah Sheviit II:5 (Albeck edition).

62 One very noticeable exception is the fascinating and original usage of the term as found in *daat zekenim mi-baalei aa-tossafot* (XIIth-XIIIth century Franco-German school of Tossafists) who interprets Genesis 12,3 (Abraham being informed that all the nations will be blessed through him, *venivrekhu bekha kol mishpakhot ha-adama*) as referring to the grafting idea among peoples and nations: «And all the nations will become comingled for all will desire to join with you. And *venivrekhu* (will be blessed) coming from the language of *hivrikh* (to engraft)». I wish to express my thanks to my colleague Professor Yonathan Moss of the Hebrew University of Jerusalem (Director for the Centre for the Study of Christianity) who, in his conversations with Professor Nehemia Polen (Jewish Thought at the Hebrew College, Boston) discovered and shared with me this reference.

consider the attribution of the statement to the school of Jannai. This attribution is intriguing because, on at least two occasions, Rabbi Jannai's teachings, as recorded in other parts of the Talmud, seem to echo early Christian teachings found in the New Testament. Rabbi Jannai was a first-generation amora, a scholarly authority from the immediate generation following the compilation of the Mishnah, and he lived during the IIIrd century⁶³, a contemporary to the emergence of a structured early Church. One of the interesting teachings of Jannai, in this respect, is preserved in Bavli Chagigah 5a where he is cited by the redactor of the Talmud as saying: «It is better not to give charity at all than to shame the recipient by giving it to him in public». In terms of rabbinical perspective, this teaching is, in a sense, divergent from what might typically be anticipated as a conventional Jewish position, albeit with some caveats. Indeed, the notion of commandments, that is *mitzvot*, places a strong emphasis and priority on the “deed” that almost always outweighs the “intention” and the “manner of giving”. Skipping centuries and taking the risk of a literary and narrative anachronism, Maimonides, who for many succeeded in extracting “from the thickets of Talmudic discussions”⁶⁴ the essential substance of Halakhah, in establishing a hierarchical “eight degrees of charity”⁶⁵, affirmed that while giving publicly and directly into the hand of the needy after being asked, and even if unwillingly, is not of the highest ethical standards, this is still an acceptable manner to perform charity⁶⁶. Hence, what could possibly be the source of Rabbi Jannai's teaching?

While no absolute equivalent quotes are attributed to Jesus, explicitly affirming that it is better not to give than to give in causing shame, one is drawn to Matthew 6,1-4 for some comparable teachings:

[But] take care not to perform righteous deeds in order that people may see them; otherwise, you will have no recompense from your hea-

63 Shulamis Frieman, *Who's Who in the Talmud*, Jason Aronson Inc., Northvale, 1995, pp. 332-333. Interestingly, Jannai we are told, was a wealthy owner of orchards who possessed “400 hundreds vineyards” (Bavli, Baba Batra 14a). His interest in grafting plants should, from a very practical perspective, come as no surprise.

64 Moshe Halbertal, *Maimonides. Life and Thought*, Princeton University Press, Princeton, 2014, p. 1. See also for a more detailed presentation of the essence of the Mishneh Torah: *ibidem*, pp. 164-167.

65 Mishneh Torah, Hilkhot Matanot Oniyim (gifts to the poor) 10:7-14.

66 See in particular the last four degrees in Maimonides' hierarchy. The emphasis on attempting to avoid “shame” for the receiver appears at the end of the fourth degree.

venly Father. When you give alms, do not blow a trumpet before you, as the hypocrites do in the synagogues and in the streets to win the praise of others.

It raises the question of whether Jannai or his subsequent school of thought might have been cognisant of or influenced by early Christian thought and theology. Contemplating this query within the context of the Talmud's historical redaction process, which extended up to the VIIth century, one might also contemplate, perhaps even more significantly, whether the later redactional anonymous voices of the Talmud (the *stammaim*) could have been aware of the words of John Chrysostom, particularly when ascribing such a statement to the school of Jannai.

And well has He called them hypocrites for the mask was of mercy, but the spirit of cruelty and inhumanity. For they do it, not because they pity their neighbours, but that they themselves may enjoy credit; and this came of the utmost cruelty; while another was perishing with hunger, to be seeking vain glory, and not putting an end to his suffering. It is not then the giving alms which is required, but the giving as one ought, the giving for such and such an end⁶⁷.

In a similar vein, the Talmud recounts that Rabbi Jannai taught that «when the government imposes heavy taxes on the Jews of the land of Israel, one is permitted to sow the field even during the Shmitta years», a ruling that, within normative Talmudic Judaism, would logically fall under the category of *pikuah nefesh* (a principle that permits transgressing most laws to save lives⁶⁸), it leads to speculation about whether, once again, a passage from the Gospel of Matthew (12, 1-13) containing explicit references to grains and fields might have influenced the thinking of the Talmudic sages and/or editors.

With these potential clues in mind, we approach the Gemara from Avodah Zarah 48a with a daunting question: Is the teaching from the school

67 John Chrysostom commentary to Matthew 6. See: Georges Prevost (trans.), *John Chrysostom Collected Works. Homilies on the Gospel of St Matthew*, Delphi Publishing, Hastings, 2022, Homily 19.

68 For a complete historical, Talmudic, and contemporary discussion on the concept, refer to David Meyer, *La vie hors la loi. Est-il permis de sauver une vie?*, Lessius, Bruxelles, 2008.

of Jannai a rabbinic endeavour to grapple with the grafting metaphor in *Romans* 11?

IS THE GEMARA ALLUDING TO ROMANS 11?

This question, whether posed by Rabbi Jannai, his school, or the subsequent editors of the Talmud who may have attributed such teaching to the school of Jannai, can be examined from various perspectives, including linguistic and hermeneutic angles.

The double wording, *hirkiv*, and *hivrikh*, found in the opening statement of the Gemara is puzzling. The two roots, as previously indicated, are synonymous. The first one seems to indicate grafting by the action of “joining” and “riding on top” as the root implies⁶⁹. The second evokes the same act of grafting but resulting, according to the original meaning of the root, from the act of “bending” one plant towards the other⁷⁰. Why is “grafting” repeated twice when one single occurrence would have suffice? As the classical Talmudic commentaries seemingly do not address this question⁷¹, one can wonder if the redactors of the Talmud, attributing the double wording to the teaching from the school of Jannai, could not be seen as an editorial way of capturing the uncertain Hebrew term of what could have been Paul’s formulation.

Although the New Testament was written and circulated in Greek, this fact provides minimal insight into the language in which the “original” ideas or formulations might have been originally spoken or expressed. As Joosten and Kister highlighted: «The historical nucleus of the message of the NT was not originally formulated in Greek: Jesus and his disciples did not speak Greek – at least not habitually – but a Semitic language»⁷². Be it in Aramaic or in Hebrew⁷³, and as Joosten and Kister demonstrated, the

69 See Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Luzac & Co., London, 1903, p. 1478.

70 Ibidem, p. 195. We note with possible interest that *hivrikh* is also used, at least on one occasion, to define the act of conversion to Judaism as a moment of “engrafting”, speaking about Ruth. See Bavli, Yebamot 63a.

71 To cite only two, namely Rashi and the Tossafot, we do not find any interpretation of the apparent redundancy.

72 Jan Joosten and Menahem Kister, *The New Testament and Rabbinic Hebrew*, in Reimund Bieringer, Florentino García Martínez, Didier Pollefeyt and Peter Tomson (eds.), *The New Testament and Rabbinic Literature*, Brill, Leiden, 2010, p. 333.

73 Ibidem, p. 335.

reference to later Rabbinic Hebrew can serve as a very useful linguistic tool to uncover what the “Semitic background of the NT Greek”⁷⁴ could have been. Consequently, the reference to two plausible rabbinic expressions could serve as a “catch-all” insurance to permit readers to understand the possible allusion to the metaphor of Romans 11 since the Semitic terminology behind the Greek version of Romans is not in our possession nor can it be easily ascertained⁷⁵.

However, we can fully unlock the text’s potential upon delving deeper into Talmud’s interpretive and expository message. The essential question can be framed quite straightforwardly: why does the Gemara bring up the issue of grafted branches, their legal standing, and, by extension, that of the tree trunk? As we have previously noted in our initial examination of the passage, this question seems rather disconnected from the Mishnah’s ruling. In reality, what appears to be the genuine concern only emerges in the closing lines of the cited passage, when the Gemara raises a perfectly valid concern:

For what you might have said was that since he trained a branch and grafted it on the trunk of the tree, it is like a tree which had been originally planted for idolatry, the whole of it is prohibited. Consequently, this is what it comes to teach us [that it is not so].

The question, it seems, is about the “religious” identity of the tree once idolatrous branches have been grafted onto it. The sages wonder: is the act of grafting likely to modify the essence of the tree?

74 Ibidem, p. 336.

75 The Hutter Bible, first published polyglot version of the New Testament in our possession, published in 1599, attests to the usage of the verb *nishalta* (נִשְׁתַּלַּתָּ) on Romans 11,17 and again *lehishatel* (לְהִשְׁתַּלֵּת) on Romans 11,19, both based on the root ש.ת.ל (meaning “to be planted”, but not “to engraft”). See Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*, cit., pp. 1639-1639) but avoiding the terms *hirkiv* or *hivrikh*. In the early part of the XIXth century, the Frey and Collyer translation of the New Testament, dated 1817, also avoids the usage of either *hirkiv* or *hivrikh*. One finds in this translation the expressions *usamta* («you have been placed on them», verse 17) and again the same root ש.ת.ל or ש.ת.ל (to place) is used in changing verbal forms (verse 19, 23, 24). By contrast, some later translations of the New Testament in Hebrew make explicit usage of *hirkiv*. In 1865, Margoliouth’s translation utilises multiple forms of the root כ.ר.ב. In the late XIXth century, Delitzsch’s translation makes ample usage, in the verses of this passage, of the root כ.ר.ב in various verbal forms. Modern translations from the Bible Society in Israel follow the same pattern. We note however that the root כ.ר.ב forming the verb *hivrikh*, never appears. In any event, these various translations, from the XVIth century onward, cannot be considered as possible witnesses of what an “original” Hebrew formulation might have been.

Within its own legal reasoning, the Talmud provides a halakhic response. It asserts that the main body of the tree remains unaffected by the graft, and the question was posed to allow the rabbis an opportunity to clarify this aspect⁷⁶. However, it is the formulation of this question that piques our interest. Could it, assuming that the Talmud's redactors were familiar with the grafting metaphor in Romans 11, reflect a sudden apprehension about designating Christianity as idolatrous? Would this not imply that if Christianity were indeed grafted onto the trunk that is Israel, Judaism itself might be considered idolatrous? The question or concern, more so than the answer provided by the anonymous voice concluding the Gemara, suggests the possibility that the sages took Paul's concept of grafting quite seriously. It implies that some elements of the acceptance of an organic relationship between Judaism and Christianity might not have been entirely absent from the rabbis' conceptual framework.

This somewhat courageous proposition gains further support from two intriguing texts discovered in the Talmud Yerushalmi and later in Midrash Tehilim, the rabbinic commentary on the Book of Psalms. We learn that «one does not graft olives on the stem»⁷⁷, and then, in a more sweeping tone, that «olive trees are not subject to grafting»⁷⁸. This subsequent teaching, as it appears, doesn't have any clear parallels in the broader body of rabbinic writings. Nevertheless, it distinctly alludes to the metaphor found in Romans 11, particularly focusing on the grafting of olive trees. As the Yerushalmi text develops, it allows for further elaboration and refinement of this analogy, as found in Midrash Tehilim⁷⁹:

Rabbi Jehoshua ben Levi said: «*Your wife shall be as a fruitful vine in the innermost chamber of your house; your sons like planted⁸⁰ olives*» (Ps 128, 3). Just like the olives trees on which grafts cannot be made, so no unworthy offspring will be found in your sons⁸¹.

76 This is, hermeneutically, the purpose of the «this is what it comes to teach us» that concludes the *sugya*.

77 Yerushalmi, Kilayim 1:7.

78 Yerushalmi, Kilayim 1:7 and also in Midrash Tehilim 128:4.

79 Midrash Tehilim, as a later midrashic collection draws substantially on textual material found in the Yerushalmi. See: Salomon Buber, *Mavo [Introduction]*, in Salomon Buber (ed.), *Midrash Tehilim*, Almanah Ve'Akhir, Vilnius, 1891, pp. 11-13.

80 The verb used in the verse is *shatilei*, «plants», which is the same root as the one found in the 1599 translation of Romans 11 that we evoked previously.

81 Midrash Tehilim 128:4.

The metaphor of grafting in the rabbinic text now takes on a dimension that surprisingly resembles that implied in Romans 11. It pertains to issues of descent, genealogy, historical continuity, and fidelity to an assumed original purity. A critical and bold interpretation of this midrashic passage might suggest that, just as the olive trees cannot be grafted onto or receive grafts from other trees, so it is with Judaism. According to this understanding, no other religious tradition can be grafted onto Judaism, nor can Judaism be grafted onto any other. This assertion would, in our interpretation, negate the idea of any potential organic relationship between Judaism and Christianity⁸². However, it is not the conclusions drawn in the Midrash that are of primary interest, but rather the daring questions it raises. The sudden and radical legislation regarding the grafting of olive trees and branches suggests an implicit recognition of what may have genuinely concerned the early rabbinic sages: an awareness of an existing organic relationship between Judaism and Christianity.

A DISRUPTIVE NARRATIVE ABOUT CHRISTIANITY

When these elements are considered together, the Avodah Zarah passage and the Yerushalmi/Midrash Tehilim ruling and exegetical elaboration, I would contend, indicate an early indication of rabbinic familiarity with the metaphor found in Romans 11. The rabbinic concern for the theological status of the trunk also suggests that the sages of the Talmud might have been well aware that the development of the Christian faith, in the context of an organic link with Judaism, would have ramifications for the

82 While it is normally understood that the Roman's metaphor affirming Christianity as the wild olive branch grafted onto the tree of Judaism, symbolized by the older cultivated olive tree, following a conception of religious history in which Judaism (as biblical Judaism) is indeed the «older brother in the faith of Abraham» (Pope John Paul II, at the Rome Synagogue, 13 April 1986), the historical reality is more complex. Rabbinic Judaism, in the development of its literature, ideas and beliefs, is not, as such, older than early Christianity. Suggestively, Marc Brettler has titled one of his articles on the sources of the ideas contained in the New Testament «The New Testament between the Hebrew Bible (Tanàkh) and Rabbinic Literature». See: Amy-Jill Levine and Marc Zvi Brettler (eds.), *The Jewish Annotated New Testament*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 504-506. A particular powerful advocate of this posture is Daniel Boyarin who did not hesitate to write: «Judaism, I will argue (and so do many other scholars today), is not the parent religion to Christianity; indeed, in some respect the opposite may be as true». Daniel Boyarin, *Semantic Differences; or, 'Judaism'/'Christianity'*, in Adam Becker and Annette Yoshiko Reed (eds.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 65.

essence of Judaism. The trunk, representing Judaism, is always and will always be influenced by the branches. To put it bluntly, defining Christianity as idolatrous would not have been without consequences for Judaism. Judaism, represented by the trunk, would also become associated with idolatry⁸³. Such is the argument and definition of an organic liaison.

Instead of adhering to the conventional belief within normative Jewish thought, which posits that the rabbinic eventual acceptance of Christianity as a *shituf* (a form of monotheism that combines multiple entities in the divine) or even as a full-fledged monotheism was solely the result of historical encounters and external pressures, could we entertain the daring notion that certain corners of the rabbinic canon reveal a different paradigm? Perhaps, there existed an acceptance of a profound organic relationship between the two religions. This perspective might suggest that it was deemed wise and just, from the outset, to consider early Christianity as a legitimate monotheistic faith in order to safeguard Judaism from being stigmatised as idolatrous. One is tempted to argue, that a certain intuition of “the ways that can never part” was already in germination.

83 While outside of the scope of this paper, we must note that expressions of a fear of a possible Jewish idolatry are at times expressed in rabbinic writings. Two such examples will here suffice. One is found in Yerushalmi, Shekalim 2:7 where, Rabbi Yose ben Qisma, questioning a dispute that happened certain synagogue declared: «I wonder whether this synagogue will not be a place of idolatry». Another example is found on Bavli Shabbat 70a where we read: «At time, there is a ‘one’ that is many; and at time there is a “many” that is a one». This passage plays on subtle Talmudic play-on-words with the term *hen/hena* (“many”) which in Greek means “one”. See: David Meyer, *À la recherche d’une Graeca Veritas rabbinique*, in «Nouvelle Revue Théologique», 143, 2021, pp. 565-581. This particular talmudic passage can open a fascinating avenue to creatively exploring how the rabbinic tradition could come to terms with the concept of the trinity, as being a “many” that is a “one”.

SINTESI DEL SAGGIO DI MEYER

MASSIMO GARGIULO

Nella storia post-bellica delle relazioni ebraico-cristiane, all'interno della quale il punto di partenza è il riconoscimento delle responsabilità secolari dell'antigiudaismo cristiano rispetto alla diffusione dell'antisemitismo, è possibile rinvenire la tendenza ad assolvere del tutto il giudaismo da aver anch'esso alimentato al suo interno pregiudizi verso l'altra tradizione. Tale tendenza non deve tuttavia impedire un'accurata analisi delle fonti.

Semplificando, si possono individuare tre attitudini di fondo da parte del giudaismo rabbinico in contesti diversi a livello storico e geografico. La prima è che il cristianesimo è stato considerato più o meno apertamente un culto del tutto idolatrico. La seconda lo ha descritto invece come una realtà intermedia tra pura idolatria e vero monoteismo. La terza riconosce invece la dimensione etica del cristianesimo liberando la Trinità e la filio-lanza divina di Gesù da qualsiasi lettura in senso idolatrico. Esponente maggiore di questa ultima posizione è il rabbino provenzale Meiri (XIII-XIV sec.). Tale varietà si spiega attraverso la storia: l'incontro inevitabile degli ebrei con le comunità cristiane di residenza portò a una necessaria attenuazione della posizione originaria.

Questo incontro è molto poco presente, almeno in forma esplicita, nel Talmud. Ciò non toglie che si possano ricercare in esso allusioni al mondo cristiano. In un passo del trattato *Avodah Zara* (48a) può rinvenirsi un riferimento al "ramo innestato" del cap. 11 della *Lettera ai Romani*, metafora che a partire da *Nostra Aetate* è stata ampiamente ripresa a proposito della relazione tra cristianesimo e giudaismo. Quel brano talmudico discute di ciò che viene chiamato "Ashera", inteso come un albero utilizzato per scopi idolatrici. Un albero cresciuto naturalmente dal terreno, in quanto parte del creato, non può essere proibito; lo diventa rispetto all'uso da parte degli uomini in specifiche situazioni. La Mishnah distingue tre casi: 1. se è stato piantato a scopo idolatrico, è proibito; 2. se è nato naturalmente, ma è stato tagliato e potato a scopo idolatrico, ne vanno eliminate eventuali nuove escrescenze perché utilizzabili a scopo idolatrico, ma il resto dell'albero non è proibito; 3. se vi viene posto vicino un idolo, va rimosso questo, ma l'albero rimane non proibito. Rispetto al secondo caso, è interessante l'ampliamento del commento talmudico – la *gemara* – che lo estende alla

possibilità di un innesto, secondo la seguente, nuova situazione: un innesto usato a scopi idolatrici produce nuovi rami; qual è il loro stato e quale quello dell'albero? La conclusione finale della *gemara* è che l'albero in sé non viene affetto dall'innesto.

Al di là dello specifico, gli elementi di interesse sono la questione posta su una pratica a cui la letteratura rabbinica dedica poca attenzione – l'innesto – e il fatto che nella discussione compaia R. Jannai (III sec.), in almeno altri due casi espressione di insegnamenti confrontabili con il NT e i Padri: uno riguarda il modo corretto di fare la carità, l'altro la liceità di seminare anche in periodi in cui la Legge lo vieterebbe. L'insieme dell'analisi induce a porre la domanda se il brano talmudico preso in esame nello studio non possa contenere un'allusione a *Romani* 11: considerazioni linguistiche ed esegetiche fanno propendere per questa possibilità. Soprattutto, è il fatto stesso che il Talmud senta il bisogno di interrogarsi sulla condizione di un albero su cui siano stati innestati rami con finalità idolatrice a essere un segnale in tal senso. Se il referente è veramente Paolo, i maestri talmudici mostrano di prendere a tal punto seriamente la sua metafora da interrogarsi sulla natura del cristianesimo innestato e sui suoi effetti sulla radice ebraica. Ulteriore conferma è data da due passi del Talmud di Gerusalemme e del Midrash Tehillim sui Salmi, che prendono in considerazione in particolare l'innesto su pianta di olivo, esplicitandone il divieto.

Al di là delle conclusioni, è chiaro che la questione, se effettivamente contiene un riferimento alla metafora paolina, mostra come il giudaismo non potesse eludere il fatto che dichiarare il cristianesimo idolatrico avrebbe potuto avere riverberi anche sul tronco di quello.

DOCUMENTI E TESTIMONIANZE

LETTERA DEL PROFESSOR SHMUEL DAVID LUZZATTO AD ALESSANDRO MANZONI

CLAUDIA MILANI

P*er ricordare i 150 anni della morte del grande scrittore, pubblichiamo e commentiamo una lettera inviatagli da Shadal, Shmuel David Luzzatto (1800-1865), dell'allora Collegio rabbinico di Padova, dopo aver letto La storia della colonna infame, apparsa nel 1840.*

Padova, 24 marzo 1843

Venerato Signore!

Con doloroso raccapriccio per la nefandità degli esposti fatti, ed insieme con profonda emozione d'amore verso l'industriosa carità dello scrittore, al quale affettuosa venerazione già da quel dì mi vincolava, in cui lessi: «Taccia al fine quell'ira tremenda» lessi or ora la *Colonna infame*. Ma in mezzo a questi affetti, altro sentimento facevasi alto sentire nel petto mio nel corso di quella lettura. Ogni pagina richiamava alla mia mente la storia dei miei padri e dei miei fratelli. – Monumenti d'infamia furono eretti anche contro i giudei, e questi monumenti esistono tuttavia, né la mano del tempo, né quella dei lumi, né quella della coscienza gli hanno peranco abbattuti. Torture spietate, forzate confessioni, sentenze, supplizii furono le mille volte esercitate anche contro i miei padri, e lo furono recentemente contro i miei fratelli in

Damasco. Non si tratta di delitti fisicamente assurdi, si tratta di delitti moralmente impossibili, i quali possono anche a' giorni nostri essere creduti, e da molti lo sono. Si tratta di calunnie, che potrebbero ancora ripetersi, e di atrocità, che potrebbero ancora rinnovellarsi. Se venissero dissotterrati e pubblicati i processi verbali di tanti poveri giudei torturati e condannati negli scorsi secoli, se le passioni, che dirigevano i giudici, venissero poste in chiara luce con quella perspicacia e con quell'imparzialità, che dettarono la *Colonna infame*, non sarebb'egli un giusto, giustissimo tributo offerto all'umanità, alla verità? Permetterà ella la Provvidenza che la verità abbia a soccombere eternamente sotto il peso della calunnia? Lo speravano i giudici del Mora e del Piazza, e s'ingannarono. – Dovrà adunque il Giudaismo stesso assumere la revisione dei processi a lui fatti? Ma egli non ne ha i mezzi; e, se gli avesse, le sue decisioni rimarrebbero sempre sospette. Spetta al cristianesimo stesso, spetta ad un sincero cristiano, a un'anima veramente penetrata della Morale cattolica, tributare quest'omaggio alla verità. Uno scrittore di somma e ben rinomata rinomanza, un cattolico di una fede superiore ad ogni sospetto, e di condizione superiore alla corruttibilità, un Manzoni, chi più degno d'incaricarsi della difesa di qualche milione d'individui dell'umana specie, e mostrare in faccia al sole che si può ben essere fedele al Cristianesimo, senza calunniare l'innocenza e senza prestare omaggio all'iniquità.

Sa Ella, venerato Signore, che nella nostra Italia, in Trento, esiste una specie di colonna infame contro i giudei; e che l'orribile calunnia, canonizzata, viene ogni anno (in questa stessa settimana) ripetuta al popolo del sacro pergamò?

Mi permetto d'includerLe copia d'un articolo, che intorno all'avvenimento, che diede luogo a quella iscrizione, io pubblicai in lingua tedesca negli annali israelitici (Francoforte sul Meno) nell'Ottobre del 1840⁸⁴. Potessero quei cenni eccitare la pietà e carità di Lei a dissotterrare ed illustrare quel processo verbale (se esiste) o qualche altro processo fatto in simili accuse contro i giudei!

84 Si riferisce probabilmente a una lettera, datata 25 settembre 1840, pubblicata su «Israelitische Annalen», anno II, 1840, p. 353, in cui Shadal espone la storia di Simonino da Trento, sulla base di un manoscritto inedito da lui posseduto.

La meschinissima Comunità israelitica di Ragusi celebra tuttavia l'anniversario della quasi miracolosa liberazione d'un Isacco Jesurun, il quale nel 1623 poté sostenere le più atroci torture, senza accusarsi, né accusare altrui del chimerico misfatto. La narrazione del fatto esiste stampata in ebraico. Chi sa se non si potesse trovarne l'originale processo?

A' nostri giorni, in queste nostre contrade sono accaduti trafugamenti di bambini con accusazione dei giudei. La saviezza del governo dei discendenti del gran Leopoldo ha saputo porre in chiaro la frode. Ma tali fatti rimangono oscuri; e vi è sempre luogo a temerne la ripetizione, sino a tanto che, per parte dei Cristiani stessi, e di Cristiani autorevoli, non venga data all'innocenza la dovuta notorietà.

La verità – o Dio non è – la verità deve pure un giorno venire in luce. Gloria all'uomo, che sarà dalla Provvidenza eletto a così santo ministero!

Con quella profonda stima e venerazione, che mi animarono a dirigerLe la presente – senza delle quali questa sarebbe imprudente o almeno indiscreta oltremodo – baciandoLe umilmente le mani, sono

di V. S. Ill.^{ma}

devotissimo ammiratore e servidore

S.D.L.

Prof. nel Collegio Rabbinico⁸⁵.

La lettera sopra riportata, indirizzata ad Alessandro Manzoni, viene scritta da Samuel David Luzzatto (Shadal), uno dei principali intellettuali ebrei dell'epoca moderna. Nato a Trieste nel 1800, figlio di un tornitore, fin da giovanissimo Shadal si dedicò allo studio della Bibbia, della lingua ebraica e alla composizione di poesie in italiano ed ebraico, avendo invece scarsa simpatia per la *qabbalah* e un certo disinteresse per la tradizione talmudica. La sua idea era che la formazione ebraica dovesse essere saldamente fondata negli studi biblici. Per questo rifiutò la proposta di studiare per diventare rabbino e accettò invece un'altra proposta, decisamente più originale, che

85 Samuel David Luzzatto, *Epistolario italiano, francese, latino di Samuel David Luzzatto da Trieste*, Tipografia alla Minerva dei Fratelli Salmin, Padova, 1890, pp. 417-419.

avrebbe indirizzato la sua vita e cambiato le sorti dell'ebraismo, italiano e non solo. Nel 1827 viene indicato da Isacco Samuel Reggio quale docente dell'erigendo Collegio rabbinico di Padova⁸⁶: questa istituzione rappresenta un *unicum* nel panorama mondiale, perché vuole fornire agli aspiranti rabbini una formazione che coniughi gli studi tradizionali (Tanàkh, Talmud, lingua ebraica, ecc.), che si svolgevano anche nelle *yeshivot*, con gli studi laici (teologia morale, teologia dogmatica, storia ebraica, lingue semitiche), che nelle scuole rabbiniche tradizionali non trovavano spazio. Shadal, che non divenne mai rabbino a sua volta, sarà l'anima del Collegio patavino fino al giorno della sua morte, nel 1865; il Collegio di Padova formerà decine di rabbini, che serviranno in Italia e all'estero, fino al momento del suo trasferimento a Roma, quando diventerà Collegio rabbinico italiano. Non stupisce che nell'istituzione che per la prima volta ha formato rabbini "ortodossi moderni" lavorasse un professore molto interessato alla cultura non ebraica: Shadal tenne un vastissimo epistolario, scambiando corrispondenza soprattutto in italiano, francese, latino ed ebraico con tutti i più grandi intellettuali ebrei suoi contemporanei, ma anche con molti intellettuali non ebrei dell'epoca, come si evince da questa lettera. Interessato alla cultura ebraica, ma anche a quella non ebraica, Shadal lesse molti autori suoi contemporanei o suoi predecessori (basti citare, tra le letture filosofiche, Kant, Destutt de Tracy, Laromiguière) e tra questi anche Manzoni.

È un venerdì di quaresima (e la data non è affatto casuale) del 1843 quando Shadal decide di scrivere ad Alessandro Manzoni dopo avere letto la *Storia della colonna infame*⁸⁷, che era stata redatta da Manzoni come parte integrante del *Fermo e Lucia* (il prototipo de *I promessi sposi*, se così ci possiamo esprimere) e poi pubblicata autonomamente nel 1840. Il racconto è ambientato a Milano durante la peste del Seicento e rievoca il processo e la successiva condanna a morte subita da Guglielmo Piazza e Gian Giacomo Mora nel 1630, quando i due vennero accusati di essere untori e di avere quindi propagato la peste. Nello stesso anno a Milano venne eretta una colonna quale marchio di infamia per i due condannati; la colonna venne poi distrutta nel 1778 quando a Milano regnavano gli Asburgo di Maria Teresa e successivamente in sua vece venne posta una lapide. Difficile dire

86 Sul Collegio rabbinico di Padova si veda il fondamentale studio di Maddalena Del Bianco Cotrozzi, *Il Collegio rabbinico di Padova. Un'istituzione religiosa dell'ebraismo sulla via dell'emancipazione*, Olschki Editore, Firenze, 1995.

87 Alessandro Manzoni, *Storia della colonna infame*, a cura di Carla Riccardi, Mondadori, Milano, 2023².

se la *Colonna infame* debba essere definita un romanzo o un saggio storico o ancora una sorta di racconto-inchiesta, quel che è certo è che vuole far riflettere sul problema del vero e del verosimile, dell'abuso di potere in un'epoca di paura e disinformazione, della proliferazione di pregiudizi che possono anche condurre alla morte a seguito di un processo perfettamente legale. Leggendo l'opera manzoniana, quindi, Shadal non poté che collegare istantaneamente l'ingiusta pena patita da Piazza e Mora con le sofferenze che per secoli subì, e continuava a subire, il popolo ebraico, soprattutto a causa di alcuni pregiudizi cristiani.

Due sono gli episodi che Shadal cita e su cui interpella Manzoni, che non ci risulta abbia mai risposto alla lettera del professore di Padova: sono episodi lontani nel tempo e nello spazio, ma accomunati dalla stessa errata precomprensione e conclusisi nella stessa tragica maniera. Il primo è un episodio accaduto «recentemente» a Damasco, il secondo risale a qualche secolo prima, ma è accaduto «nella nostra Italia».

A Damasco nel 1840 vennero rinvenuti i cadaveri di Tommaso da Calangianus, un padre cappuccino di origini sarde, e del suo assistente Ibrahim Amarath, un cristiano ortodosso. Padre Tommaso si trovava in Siria dal 1807 e, avendo una buona preparazione medica, si occupava essenzialmente di somministrare vaccini ai bambini, cristiani e non. Scompare nella notte tra il 5 e il 6 febbraio 1840 e poiché era stato avvistato per l'ultima volta nel quartiere ebraico, dove si era probabilmente recato per far visita a un amico, della scomparsa vennero accusati sedici ebrei. L'accusa era quella di "omicidio rituale": si riteneva che nei giorni precedenti Pesach, gli ebrei usassero uccidere un cristiano (se possibile un bambino) e impastassero il suo sangue con la farina per le azzime. Né il console austriaco di Damasco, che partecipò al rinvenimento dei cadaveri, né alcuno dei medici presenti riconobbero i resti come appartenenti ai due scomparsi, ma questo non bastò per scagionare la comunità ebraica. Dei sedici imputati, tutti torturati per estorcere loro una confessione, due morirono per i maltrattamenti, quattro si dichiararono musulmani per salvarsi (da oltre tre secoli, infatti, Solimano II aveva fatto esplicito divieto di accusare gli ebrei di omicidio rituale), gli altri furono giustiziati. A nulla valsero lo sdegno della comunità internazionale, l'intervento delle comunità ebraiche europee, l'esortazione a ricorrere al comune buonsenso⁸⁸.

88 Sul "caso di Damasco" si veda almeno Furio Jesi, *L'accusa del sangue. Mitologie dell'antisemitismo*, Morcelliana, Brescia, 1993, Parte I *Il processo agli ebrei di Damasco*, pp. 9-61.

Se il “caso di Damasco” potrebbe farci pensare che un episodio simile potesse accadere solo in Paesi extra europei e che secoli di cristianesimo avessero messo al riparo il vecchio continente da barbarie di questo genere, Shadal cita quanto accaduto a Trento nel 1475⁸⁹ (si noti che per Luzzatto, Trento faceva già parte della «nostra Italia», benché politicamente l'annessione fosse in là da venire). La domenica di Pasqua 1475 il cadavere del piccolo Simone venne ritrovato in un canale che passava vicino alla casa di un ebreo: Trento, sede del principe-vescovo Johannes Hinderbach, ospitava da meno di vent'anni tre o quattro famiglie di ebrei ashkenaziti, per un totale di una trentina di persone. Anche in questo caso i sospettati vennero torturati, non venne loro consentito di difendersi, il processo durò diversi mesi e si concluse con una condanna senza appello: gli ebrei che, pensando di salvarsi, avevano accettato il battesimo, vennero decapitati; gli altri vennero messi al rogo; donne e bambini furono costretti a diventare cristiani. In realtà fin dal 1247 Papa Innocenzo IV aveva emesso una bolla per vietare i processi per omicidio rituale e, nel caso di specie, Papa Sisto IV inviò a Trento un legato che condusse una contro-inchiesta e arrivò a parlare di «un'impostura e una chimera». Ma tutto fu inutile contro il potere del principe-vescovo, la convinzione dei trentini di avere messo a morte i colpevoli e il culto del piccolo Simone, che si andava diffondendo: anche Roma dovette accettare il verdetto dell'inquisizione. Nel 1475 la domenica di Pasqua cadeva il 26 marzo: oltre tre secoli e mezzo dopo, all'approssimarsi del 26 marzo, Shadal non può che correre col pensiero alla nefasta ricorrenza, anche perché il culto di Simonino da Trento continuava ad essere praticato attivamente.

Così nasce questa lettera e l'accorata richiesta rivolta a Manzoni di farsi promotore di una revisione dei processi, un omaggio alla verità che non può essere reso soltanto da parte ebraica, ma deve necessariamente essere reso da parte cristiana, da «un cattolico di una fede superiore ad ogni sospetto, e di condizione superiore alla corrottibilità». Come già detto, non risulta che Manzoni abbia mai risposto alla richiesta di Luzzatto. La chiesa cattolica conoscerà invece un certo disaccordo interno sull'interpretazione da dare alla vicenda, ma il culto del “beato” Simone viene abolito solo nel 1965, il giorno dell'adozione della dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*. Erano trascorsi quasi cinque secoli da quei fatti di sangue e, per il rapporto tra ebrei e cristiani, si apriva una stagione nuova.

89 Della sterminata bibliografia sull'argomento si veda ad esempio Ronnie Po-chia Hsia, *Trento 1475. Storia di un processo per omicidio rituale*, Giuntina, Firenze, 2023.

LE SEDICI SCHEDE PER CONOSCERE L'EBRAISMO A CURA DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA E DELL'UNIONE DELLE COMUNITÀ EBRAICHE ITALIANE

L'antisemitismo si combatte, prima di tutto, facendo conoscere l'ebraismo. Per contribuire a tale conoscenza sono nate, da un progetto della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) e dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane (UCEI), le *Sedici schede per conoscere l'ebraismo*. Inizialmente si era pensato di preparare uno strumento da mettere a disposizione degli editori e degli autori di libri di testo per l'IRC (insegnamento della religione cattolica), ma ne è risultato un lavoro che può essere utilizzato anche in contesti più ampi, dal momento che il problema di una effettiva conoscenza dell'ebraismo si pone, in Italia, a ogni livello, anche in ambienti laici e secolarizzati.

Le *Sedici schede* sono state presentate presso il Museo Nazionale dell'Ebraismo Italiano e della Shoah (MEIS) di Ferrara il 15 e il 16 marzo 2023. Dopo i saluti del presidente del MEIS Dario Disegni e del direttore rav Amedeo Spagnoletto, nel suo intervento la presidente dell'UCEI Noemi Di Segni ha affermato: «Il percorso fatto per la definizione di queste schede è l'esempio di come si attua un principio di responsabilità. Ed è doveroso il nostro grazie per quanto maturato nel mondo cattolico e nello specifico nella Conferenza episcopale: una decisione politica, quella di fare questo percorso, non scontata». Il segretario generale della CEI mons. Giuseppe Baturi ha inviato un videomessaggio. Hanno poi introdotto i lavori seminariali l'assessore UCEI all'Educazione Livia Ottolenghi e don Giuliano Savina, direttore dell'Ufficio Nazionale per l'Ecumenismo e il Dialogo interreligioso (UNEDI), i quali hanno sottolineato che si tratta dell'inizio di un percorso di cui dovremo poi monitorare gli effetti e le ricadute nei prossimi anni.

Le schede sono state raggruppate in tre aree. Nella prima vengono trattati *I concetti fondamentali*; nella seconda *La vita della Comunità ebraica*; nella terza *La storia dell'ebraismo*. Nella prima area si parla di: La Bibbia

ebraica; La Torah scritta e la Torah orale; Il Nome di Dio; L'elezione d'Israele; Giustizia e misericordia; Precetti e valori. Nella seconda area gli argomenti sono: Il calendario ebraico e il ciclo delle feste; Il ciclo della vita; Sacerdoti, rabbini e... preti; La donna nella cultura ebraica. Nella terza area si parla di: Il popolo d'Israele e la terra d'Israele; Gesù/Yeshua ebreo; Paolo/Shaul ebreo; Cenni di storia degli Ebrei d'Italia; Il dialogo ebraico-cristiano dal Concilio Vaticano II ad oggi; Descrizione del significato corretto di alcuni termini.

Le *Sedici schede* sono state stampate in un numero limitato di copie e possono essere scaricate dal sito dell'UNEDI. È tuttavia auspicabile che sia preparata pure un'edizione cartacea e ne sia data ampia diffusione anche tra parroci e catechisti, e in tutti quegli ambienti nei quali i frutti del dialogo ebraico-cristiano sono ancora quasi o del tutto sconosciuti.

Per dare un'idea e come esempio, riproduciamo qui di seguito la quinta scheda [1.5] dedicata a *Giustizia e misericordia*.

Introduzione

A partire dalla profonda consapevolezza che in tutta la Bibbia si rivela un unico Dio, un Dio che è insieme giusto e misericordioso, si comprende che anche i temi difficili (come la corretta interpretazione di opposti come amore e odio, guerra e pace, violenza e non-violenza, vendetta e perdono) non devono diventare pretesto di contrapposizione tra ebraismo e cristianesimo.

La visione semplicistica di un Dio che vuole giustizia e vendetta nell'AT e un Dio che chiama all'amore e al perdono nel NT, benché sia stata dichiarata un'eresia dalla chiesa, con la condanna del marcionismo, si ripresenta in modo erroneamente stereotipato anche oggi.

“Giustizia, giustizia perseguirai”

In tale contesto un tema particolarmente delicato è quello della *negamah* (sovente reso come vendetta), esplicitamente vietata ai figli di Israele, e al contempo espressione del grande amore divino per la giustizia. Egli non può tollerare infatti che il male fatto rimanga impunito, che il

grido dell'oppresso e di chi è stato trattato ingiustamente rimanga inascoltato: non sarà l'ingiustizia ad avere l'ultima parola e Dio interverrà direttamente affinché i torti siano ristabiliti.

«Giustizia, giustizia perseguirai» (Dt 16,20) sono parole che Mosè rivolge ai figli d'Israele prima del loro ingresso nella terra di Canaan. Egli sa che non potrà partecipare a questa nuova fase della storia ebraica perché la fine dei suoi giorni si sta avvicinando e con premurosa sollecitudine impartisce i suoi ultimi insegnamenti, tra i quali: «Ti costituirai giudici e scrivi in tutte le città che il Signore, tuo Dio, ti dà, tribù per tribù; essi giudicheranno il popolo con giuste sentenze. Non lederai il diritto, non avrai riguardi personali e non accetterai regali, perché il regalo acceca gli occhi dei saggi e corrompe le parole dei giusti. La giustizia e solo la giustizia seguirai, per poter vivere e possedere la terra che il Signore, tuo Dio, sta per darti» (Dt 16,18-20). Perché mai la parola giustizia è ripetuta due volte? Dal momento che nessuna parola della Torah è inutile, se una parola compare due volte deve esserci un motivo. Il motivo è forse che occorre un tempo di riflessione, per chiedersi se veramente quella che si sta perseguendo è la giustizia e non qualcos'altro che ne ha solo l'apparenza.

Il Signore sottolinea l'importanza della giustizia affinché il suo popolo si mantenga sulla retta via e possa ricevere la sua benedizione. Ma è bene ricordare che la giustizia (*šedaqah*), prima di essere un ideale politico e sociale, è un attributo divino, insieme a quello di misericordia (*raḥamim*). Il salmo 145 definisce Dio come Re paziente (*ḥanun*), misericordioso (*raḥum*) e giusto (*šaddiq*): «Giusto è il Signore in tutte le sue vie e buono in tutte le sue opere» (v. 17). Se vi fosse solo giustizia il mondo non durerebbe, poiché nessuno, neppure il più giusto, potrebbe resistere al rigoroso giudizio divino, e ugualmente neppure se vi fosse solo misericordia, perché i malfattori rimarrebbero sistematicamente impuniti: è nella dialettica tra le due che si situa la storia delle civiltà.

La giustizia dunque non è una esteriore conformità alla Torah, ma un'intima e fiduciosa relazione con Dio, di cui l'osservanza dei precetti è l'espressione esteriore. È l'interiorità che dà valore all'esteriorità, e questa rende visibile quella.

Molto numerosi sono i passi biblici in cui compare la misericordia (*ra amim*), parola che deriva da *re em*/utero, a indicare l'amore viscerale, materno di Dio, ad esempio: «Il Signore passò davanti a lui, proclamando: "Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni"» (Es 34,6-7); «Misericordia e fedeltà si sono abbracciate, giustizia e pace si sono bacciate» (Sal 85,11); «Ascolta, Signore, la mia voce, secondo la tua misericordia» (Sal 119,149); «Della tua misericordia, Signore, è piena la terra» (Sal 119,64).

Ogni sera, prima di addormentarsi, un ebreo recita lo *Shema* che è preceduto da queste parole: «Signore del mondo! Io perdono tutti coloro che mi hanno fatto andare in collera, che mi hanno irritato, e che hanno peccato nei miei confronti... facci coricare, Padre nostro, in pace e facci alzare, Re nostro, in vita serena e in pace, stendi su di noi la capanna (*sukkah*) del tuo *shalom* (pace)».

Nel giorno più santo dell'anno ebraico, lo *Yom Kippur*, un giorno interamente dedicato al digiuno e alla preghiera, il Signore perdona i peccati commessi contro di Lui, ma neppure Lui può perdonare i peccati commessi contro gli altri uomini: nei giorni di penitenza che precedono quel grande giorno, ognuno deve andare da colui che ha offeso e chiedere direttamente a lui il suo perdono.

Possiamo trovare un esempio significativo in merito nella seguente storia: durante la Seconda Guerra Mondiale, Simon Wiesenthal (1908-2005) si trovava prigioniero in un lager vicino a Leopoli (Ucraina) e un soldato delle SS in fin di vita voleva essere perdonato da un ebreo, ma lui ritenne di non poterlo fare. Anche in seguito, la questione della giustizia e del perdono non smise di inquietare Wiesenthal, che scrisse un libro, *Il girasole*⁹⁰, raccontando tutta la vicenda e ponendo ai lettori la domanda su che cosa avrebbe dovuto fare in quella circostanza. Nell'ultima edizione italiana sono riportate 47 risposte, tra cui quelle

90 Simon Wiesenthal, *Il girasole. I limiti del perdono*, trad. di Maria Attardo Magrini, Garzanti, Milano, 2006.

di Abraham Heschel, Primo Levi, Gabriel Marcel, Herbert Marcuse e Jacques Maritain, che contengono interessanti spunti di riflessione e approfondimento. Wiesenthal avrebbe potuto e forse dovuto perdonare il soldato se questi gli avesse chiesto il perdono per le colpe commesse nei suoi confronti, ma come poteva perdonare le colpe commesse nei confronti di altri? Detto in termini più semplici, se A dà uno schiaffo a B, potrebbe C perdonarlo?

La violenza nella Bibbia

La violenza presente in questi libri disorienta tutti i lettori, ebrei e cristiani: «L'esperienza della lettura della Bibbia comporta un elemento di dolore a causa dell'abisso tra certi versetti biblici e le nostre coscienze. Come eliminare il divario tra il mondo morale del lettore e quello della Bibbia?»⁹¹. M. Goodman distingue tre tipi di letture: la lettura fondamentalista, basata sulla credenza nella totale santità del testo e sulla subordinazione del lettore ad esso; quella anarchica, che colma l'abisso esistente tra il testo e la sua coscienza morale attraverso un'interpretazione creativa e ingegnosa del testo; quella perplessa: «Il lettore perplesso è quello che non si estrania dal testo, ma che rifiuta anche di transigere sui suoi valori morali per accordarsi con il testo»⁹².

Alla domanda su come una persona possa contrapporre i propri valori al testo sacro, la risposta di Goodman è che la fonte dalla quale l'individuo trae ispirazione per questo "primato della coscienza" è proprio la Torah. È proprio la Torah, infatti, a mostrare che la coscienza umana è un luogo di rivelazione⁹³.

Bibliografia

Elia Benamozegh, *Morale ebraica e morale cristiana*, trad. di Elio Piatelli, Marietti, Genova, 1997.

91 Micah Goodman, *L'ultimo discorso di Mosè*, trad. di Rosanella Volponi, Giuntina, Firenze, 2018, p. 167.

92 Ivi, p. 168.

93 Per approfondire vedi ivi, pp. 170-174.

Paul Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento*, a cura di Lorenza Arrighi, Claudiana-Paideia, Torino, 2019.

Simon Wiesenthal, *Il girasole. I limiti del perdono*, trad. di Maria Attardo Magrini, Garzanti, Milano, 2006.

BRUNO SEGRE (1930-2023)

BRUNETTO SALVARANI

Mi è capitato molte volte di ascoltare, dalla voce di Bruno, il racconto del suo allontanamento «da tutte le scuole del Regno», in seguito alle leggi razziste di Mussolini (lui aveva otto anni e stava per iniziare la terza elementare), e ogni volta, ciò che più mi colpiva era la calma, quasi la tranquillità con cui egli descriveva, senza mai indulgere al pietismo, un evento di cui è impossibile negare l'intrinseca brutalità e l'insensatezza («compresi allora – ricorderà anni dopo – che ero un italiano ebreo, membro in Italia di una minoranza perseguitata e oppressa»).

Milanese nato per caso a Lucerna, in Svizzera, nel 1930 e morto a San Donato Milanese lo scorso 21 agosto dopo una vita lunga e biblicamente sazia di giorni, Bruno Segre non conosceva l'odio né il disprezzo per alcuno: il suo ebraismo, di cui sin da quel fatidico autunno del '38 era stato costretto a prendere drammaticamente coscienza, è stato fino all'ultimo permeato da una coraggiosa coscienza critica e da un umanesimo profondo, laico e sincero, di impronta schiettamente liberale. Un umanesimo cosmopolita che costituirà il basso continuo di una biografia eclettica, costantemente sospesa fra lo stare in trincea e l'abitare i confini, e che non sarebbe stato scalfito dalle tante peripezie esistenziali che sarà costretto a fronteggiare: dalla scomparsa del padre in giovane età al rischio della deportazione, fino all'emigrazione nel Canton Ticino, dove insegnerà per diversi anni. Dopo la laurea in filosofia con Antonio Banfi, a metà degli anni Cinquanta, un passaggio chiave: il lavoro a Ivrea con Adriano Olivetti, cui dedicherà una densa biografia nel 2015 per l'editrice Aliberti, nel Movimento Comunità, occupandosi principalmente di sociologia della cooperazione ed educazione degli adulti. È lì che Segre incrocia un collega olivettiano, un cattolico padovano trapiantato a Milano e destinato a ricoprire un ruolo fondamentale nella sua definitiva maturazione, Renzo Fabris. Segre e Fabris, insieme a rav Elia Kopciowski, che dal 1971 sarà rabbino capo della comunità ebraica di Milano, e al comune amico astigiano Paolo De Benedetti, sono tra i primi promotori del dialogo ebraico-cristiano in Italia.

In quello scorcio di anni Cinquanta, in realtà, era impossibile immaginare che di lì a un lustro quel dialogo sarebbe stato ufficialmente accolto e sancito dalla chiesa cattolica, durante il Concilio Vaticano II, con la

dichiarazione *Nostra Aetate* (testimonianza diretta di quei primi vagiti di relazioni non più segnate dall'insegnamento del disprezzo è un fitto carteggio tra Segre e Fabris pubblicato sulla rivista «Il Confronto» e allargato all'intellettuale cattolico sui generis Sergio Quinzio, reperibile nel numero monografico 192 di QOL, uscito nel 2019, i cui materiali ci fornì lo stesso Bruno). Pochi mesi dopo *Nostra Aetate*, a primavera del '66, Segre scriveva: «Siamo monoteisti, e intendiamo dialogare? Ebbene, gli argomenti non ci mancheranno, soprattutto se parleremo a viso aperto e sapremo persistere pervicacemente alla tentazione di convertirci a vicenda. Chissà se proprio un dialogo iniziato e condotto “senza garanzie” non costituisca la strada maestra, dal tracciato affatto sconosciuto a noi, che l'Eterno intende farci percorrere affinché sia fatta non la nostra, ma la Sua volontà».

Nel frattempo, lasciata l'Olivetti, si dedica con passione all'editoria, alla scrittura su giornali e riviste, a pubblicare apprezzati volumi divulgativi sulla storia della Shoah e sulle vicende degli ebrei italiani. Il suo è un pensare originale, spesso alternativo al sentire comune, costantemente nutrito di viaggi, soprattutto in Israele, e di letture da fonti internazionali di prima mano. Su invito di Renzo, diventa – ormai siamo nel 1991 – il primo presidente della neonata Associazione italiana degli Amici di *Neve Shalom-Wahat as Salam*, il villaggio della pace fondato in Israele nei primi anni Settanta dal domenicano Bruno Hussar, che del suo omonimo italiano diverrà in breve amico e confidente. Segre conserverà tale carica fino al 2007, continuando però anche in seguito a impegnarsi instancabilmente per l'esistenza di quell'autentica utopia che proclama la possibilità reale di una vita comune fra ebrei e palestinesi, a dispetto di un presunto realismo che racconta altrimenti (fino agli ultimi mesi di vita, significativamente, ne sarà presidente onorario, continuando a partecipare attivamente alle riunioni del direttivo). A padre Hussar, del resto, confessava di dovere la spinta ad avviare «alcune riflessioni che mi hanno aiutato, e ancora mi stanno aiutando, a vivere con più vigile consapevolezza e un maggior spessore problematico la mia stessa identità di ebreo».

È in tale contesto che nascerà un'altra delle frequenti *missions impossible* che l'hanno visto protagonista: nella stagione particolarmente buia del conflitto nei Balcani, per conto della rivista «Confronti», insieme a Paolo Naso e Raffaello Zini realizza il progetto pilota *Semi di pace*, in Kosovo, a Mitrovica, in chiave di educazione alla pace e di riconciliazione fra nemici. Prendendo spunto dall'esperienza della scuola per la pace di *Neve Shalom-Wahat as Salam*, viene aperto un doposcuola e per un biennio il *team* opera in una zona difficile e carica di tensioni: fra l'altro, la scuola deve cambiare sede dopo aver subito un attentato. Nei ricordi degli operatori in terra kos-

sovara, il sorriso caparbio e saggio di Bruno – il più anziano dei promotori dell’iniziativa – fornisce all’intero gruppetto di educatori forza e coraggio. Al solito, anche stavolta è pronto all’ascolto e a mettersi in gioco in prima persona: gli capiterà costantemente, nelle tante esposizioni pubbliche che con entusiasmo accetterà... Come quando è chiamato a far parte del Consiglio del Centro di documentazione ebraica contemporanea (CDEC) di Milano, o quando fonda in proprio, a Milano, la rivista «Keshet», nata con l’intento di diffondere le voci del pluralismo ebraico offrendo ai lettori una visione articolata della realtà ebraica nel mondo attuale, che dirigerà dal 2001 al 2011; o in una delle tante esperienze di dialogo interreligioso che l’hanno avuto come apprezzato relatore, dalle sessioni del SAE (Segreteria attività ecumeniche) ai Colloqui di Camaldoli, in radio ospite della trasmissione *Uomini e profeti* o testimonial in Italia dei *Parent’s Circle*, al *gurdwara sikh* di Novellara, dove è di casa tanto da ottenere la cittadinanza onoraria del paese reggiano, o in Sicilia, dove spesso si reca nelle scuole, amatissimo da ragazzi e bambini, in occasione della Giornata della memoria o in quella del dialogo ebraico-cristiano, il 17 gennaio. Ma anche quando, nel dicembre 2017, dopo la morte dell’amata moglie Matilde, sposata nel lontano 1958, si troverà a vivere una storia tristissima e dai tratti surreali, essendogli impedito dalle autorità ebraiche di seppellirla nella tomba di famiglia a Monticelli d’Ongina, nel piacentino, in quanto non ebrea. La sua indignazione, nel frangente, emerge apertamente da una sua vibrante lettera indirizzata a rav David Sciunnach, assistente del rabbino capo di Milano e rabbino di riferimento della Comunità ebraica di Parma, e a Riccardo Joshua Moretti, vicepresidente delle Comunità di Parma e Soragna, che è per lui l’occasione di rivendicare il suo modello di ebraismo, impregnato di libertà e laicità, oltre che di illustrare le vicende di famiglia e di quel piccolo cimitero da essa curato e mantenuto nel tempo.

La sua è una famiglia allargata, spiega Bruno, «composta da un amplissimo ventaglio di marrani, che nelle modalità più varie hanno continuato e continuano a tenere in vita brandelli significativi di memoria ebraica, facendo riferimento con amore a un retaggio al quale non sono disposti a rinunciare». I familiari cattolici e comunque non ebrei, aggiunge, sono da sempre sepolti accanto ai loro congiunti ebrei in quel cimitero ebraico, ma la stessa sorte non toccherà a lui, che si vede negare la possibilità di seppellirvi Matilde: «Nella mia lunga esistenza ho cercato di dare corpo e chiarezza a una definizione di laicità compatibile con la cultura degli ebrei. Secondo me, la laicità va letta anche in ambito ebraico come una scelta di metodo in virtù della quale la variegata pluralità di espressioni culturali e religiose che il mondo ebraico è andato storicamente producendo venga accolta positivamente: la pluralità, insomma, non come un aspetto “autodistruttivo”,

non come minaccia a un'inossidabile tradizione, ma come una ricchezza foriera di ulteriori arricchimenti». Questioni legali e halakhiche, certo, in cui è arduo penetrare, ma da non lasciar cadere, ai suoi occhi, in quanto da quella piccola vicenda di provincia traspare evidente la necessità di avviare una riflessione seria su un tema che riguarda la vita stessa e il futuro delle comunità ebraiche italiane, che gli sta alquanto a cuore: come conferma la lettura della sua autobiografia, uscita nel 2017 in forma di domande e risposte con Alberto Saibene per Casagrande, dallo strepitoso titolo *Che razza di ebreo sono io*.

Alla morte di Bruno, da più parti si è segnalato come sia stato un peccato che la sua voce abbia trovato ben poco spazio nell'ebraismo ufficiale, a danno dello stesso mondo ebraico italiano, dato che in tante occasioni pubbliche e istituzionali è mancato il contributo di una mente lucida, uno spirito libero e un'intensa spiritualità laica come quella da lui vissuta. Nonostante ciò, il suo nome è destinato a restare scritto a caratteri cubitali nella storia del dialogo interreligioso in Italia e di quel popolo che, a dispetto di tutto, crede ancora nella possibilità di una pace giusta per Israele e per i territori palestinesi. E se mai come oggi, probabilmente, quel sogno che fu di Bruno Hussar suona lontano e irrealistico, è proprio la memoria di maestri come Bruno Segre ad ammonirci che è urgente tenerlo vivo e farcene il più possibile operosi interpreti.

LUIGI SARTORI (1924-2007)

GIOVANNI BRUSEGAN

Il primo gennaio 2024 ricorrono i cento anni dalla nascita di mons. Luigi Sartori, teologo ecumenista di grande rilievo nello scenario della teologia italiana negli ultimi sessant'anni. Nato a Roana, tra le montagne dell'Altipiano di Asiago, imparò fin da piccolo ad avere un atteggiamento di contemplazione e di ricerca che lo portava a essere attento a tutto ciò che lo circondava. La sua sensibilità venne ulteriormente acuita dalla perdita, ancora in giovane età, di entrambi i suoi genitori. Questo lo rese ancora più sensibile ai problemi della vita e al dolore. La scelta di entrare in seminario fu corroborata da una propensione allo studio e alla scoperta del mistero della vita e alla ricerca di Dio. Si laureò in filosofia e in teologia, trovando in Papa Giovanni e nel Concilio Vaticano II la germinazione di quanto già lo muoveva nella sua esistenza.

Nel Vaticano II Sartori trovò realizzazione piena per la sua sensibilità ecumenica, rivelatasi providenzialmente in un viaggio all'estero nel 1948 in visita ai parenti emigrati in Francia, dove poté incontrare la nascente comunità di Taizè. Nel corso della sua vita ricoprì importanti ruoli di carattere teologico ed ecumenico: fu perito conciliare per la sala stampa del Concilio Vaticano II, presidente dell'Associazione teologica italiana (ATI), membro del movimento Fede e Costituzione, consultore del già Segretariato per la promozione dell'Unità dei Cristiani e teologo di riferimento del Segretariato attività ecumeniche (SAE). Allo stesso tempo, però, la sua missione di prete e di teologo lo vide sempre vicino e attento alla vita quotidiana delle piccole comunità, ai problemi della gente normale che cercava in lui un sostegno per portare avanti un corretto cammino cristiano.

Dopo questo sintetico profilo biografico, mi pare opportuno esporre alcune note per un'adeguata comprensione di questo maestro del cristianesimo contemporaneo. In un'intervista lontana nel tempo, degli anni Settanta, interrogato sul suo intendimento a riguardo dell'identità del teologo, Sartori ebbe a dichiarare la propensione a scrivere non tanto trattati o manuali, ma piuttosto interventi contestuali al tempo o articoli mirati, sentendo come fondamentale il ruolo di vigile sentinella nel rapido mutare dei tempi. Forse questo atteggiamento era dovuto al sentirsi teologo di una generazione del "già visto" e del "già scritto", per cui, aprendosi al futuro, sentiva forte l'esigenza di accompagnare più umilmente la teologia italiana

e la sua chiesa in un cammino continuo, aperto, positivo. Anche riguardo all'ebraismo, il suo pensiero teologico non si è espresso attraverso una trattazione unica e definitiva, ma in vari interventi sporadici, in conferenze e in articoli. Egli ha sempre manifestato profondo interesse per gli ebrei, valorizzando le radici ebraiche della fede cristiana e sostenendo l'ascolto, la conoscenza e il dialogo con il mondo giudaico. Nel suo lungo cammino ha quindi saputo e voluto superare quei pregiudizi e comportamenti secolari della chiesa cattolica, di carattere antiggiudaico e antisemita.

Attingendo con profondità ai documenti del Vaticano II e allo spirito che lo animava, Sartori ha fatto suoi i criteri e i principi dell'ecumenismo e del dialogo interreligioso, sottolineando il *proprium* del dialogo tra ebraismo e cristianesimo. Stella polare di riferimento innovativo è stata per lui la Dichiarazione *Nostra Aetate* n. 4: «Scrutando il mistero della chiesa, il Sacro Concilio ricorda il vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato con la stirpe di Abramo». Confrontandosi con il popolo della Prima Alleanza la chiesa scopre con maggiore verità la sua identità profonda e il senso della storia quale progetto misterioso accompagnato dal Signore. Sartori fece proprio questo cambio di mentalità della chiesa, lo manifestò più volte negli interventi e nei diversi incontri, consapevole che questo cambiamento è frutto della presa di coscienza della tragedia della Shoah e dei misfatti compiuti dall'antisemitismo hitleriano; peraltro senza dimenticare il peso avuto da quell'insegnamento del disprezzo denunciato da Jules Isaac e che tanto aveva influito sulle coscienze dei cristiani. Per lui, la persistenza storica di Israele e le persecuzioni atroci contro gli ebrei sono sempre rimaste quali misteri storici con cui confrontarsi.

Egli sentì come un dovere il valorizzare il nuovo contesto storico di una chiesa impegnata per la pace e per l'unità del genere umano. Considerò questa condizione come inedita e provvidenziale, necessaria per rileggere anche la rottura del primo secolo dell'era volgare tra ebrei e cristiani come un evento drammatico, che valutò quale paradigma degli scontri e delle divisioni successive della storia della chiesa. Se è vero che il distacco dalle radici ebraiche ha certamente favorito l'espansione rapida del cristianesimo, è altrettanto vero che lo ha fortemente penalizzato con la perdita di contenuti, di valori, di ermeneutiche proprie alla matrice ebraica; perdita a cui la chiesa, a partire dal Vaticano II, ha cercato di sopperire. L'inculturazione dell'annuncio cristiano dapprima nel mondo greco, poi nel mondo latino ha espresso un cristianesimo in forme e modelli culturali attinenti a quei mondi, dimenticando le radici dell'esperienza di Gesù e dell'ambiente ebraico in cui era vissuto alla luce della Torah e dei valori del popolo dell'Alleanza.

Progredendo nell'approfondimento di una nuova lettura del popolo di Israele e delle radici ebraiche del Cristianesimo, attingendo agli insegnamenti della *Lumen Gentium* 16 e di *Nostra Aetate* affermò alcune prese di coscienza dottrinale che evidenziano una visione assolutamente nuova della sua teologia: anzitutto l'origine ebraica di Gesù, "ebreo per sempre", poi l'irrevocabilità dei doni e della chiamata del popolo eletto (Romani 11,28-29), e non ultimo il valore permanente delle Scritture ebraiche e l'importanza della terra di Israele. Affrontò in modo critico la cosiddetta teologia della sostituzione, ribadita dalla chiesa per due millenni, riconoscendo la missione specifica del popolo ebraico che resta popolo dell'Alleanza irreversibile e permanente. Intercettò anche alcuni nodi teologici di particolare rilevanza per un dialogo aperto e costruttivo: promessa e adempimento, continuità e novità, singolarità e universalità, unicità ed esemplarità. Nel progredire del dialogo e nell'approfondimento delle caratteristiche proprie di ogni fede, ribadì il bisogno continuo di conversione ma anche la possibilità di uno scambio proficuo di doni.

I criteri con cui Sartori affronta la ricerca teologica si ispirano ai principi esposti nel documento conciliare *Unitatis Redintegratio*, che trova necessari anche per il dialogo ebraico-cristiano: la distinzione tra verità rivelata e rivestimento culturale, una certa gerarchia delle verità e il dinamismo germinativo di ogni dogma. Alla luce di questi criteri si possono trovare ulteriori acquisizioni teologiche tuttora attuali e preziose. La prima riguarda il monoteismo, la fede nel Dio di Abramo, nel Dio di Gesù. L'incontro tra ebrei e cristiani trova così un impegno comune nell'affermazione di una fede antidolatrà che va urgentemente testimoniata in un mondo indifferente e apatico rispetto alla ricerca religiosa. La lettura delle Scritture resta illuminante per cogliere il mistero di un Dio vicino, il Dio fedele, l'Innominabile. Una seconda acquisizione concerne il superamento della concezione dualistica della persona e della vita nelle sue varie espressioni, anima e corpo, spirito e materia, ecc., cercando di superare un'ermeneutica biblica staccata dalle radici ebraiche e inculturata secondo modelli greco-latini. Un'ulteriore acquisizione riguarda la considerazione del popolo ebraico nel contesto del pluralismo di fedi e di culture in cui si è trovato a vivere. Sartori ne intuisce l'esemplarità anche per la testimonianza cristiana, chiamata al superamento dell'enfasi dello stile istituzionale a favore della valorizzazione della persona, della coscienza, della comunità, della responsabilità personale, nonché di uno spirito comunitario fondato sulla fedeltà a Dio e sull'ascolto della Parola, per una testimonianza coerente e solidale. Altre acquisizioni riguardano la concezione della storia e la dimensione escatologica della vita. Alla fedeltà di Dio che accompagna le vicende umane deve conseguire una responsabilità collettiva e personale,

espressa nell'impegno di denuncia di ogni ingiustizia e nel rifiuto di ogni forma di sopraffazione, di razzismo e di odio antisemita. Se la storia è il luogo dove si gioca la fedeltà, essa è anche il luogo in cui si vive la promessa. Il cammino del popolo ebraico e il suo nomadismo possono costituire paradigma per una vita "qui e ora" aperta al "non ancora", orientata alla Terra Promessa nell'attesa dell'arrivo del Messia.

In Sartori l'avvicinamento al mondo ebraico, oltre che dagli studi, è stato favorito da numerosi incontri di carattere ecumenico e interreligioso, nonché da amicizie personali che egli ha saputo costruire: ai convegni del SAE, ricchi anche di presenze ebraiche, ha potuto ascoltare la voce di molti esponenti delle comunità ebraiche italiane, da cui sono nate le grandi amicizie con Miriam Viterbi Ben Horin, Manuela Paggi Sadun, Liliana Millu, rav Elia Kopciowski, i coniugi Amos e Laura Luzzatto. A Milano, dove insegnava alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, ha avuto modo di conoscere e approfondire l'amicizia anche con rav Giuseppe Laras e Paolo De Benedetti. I volti e i nomi da ricordare sarebbero molti, ma con costoro mons. Sartori ha avuto modo di confrontarsi e di costruire un dialogo aperto in sincera amicizia. Sia la sua ricerca teologica, sia queste amicizie sono state il frutto di una spiritualità ecumenica in cui il primato è dato dalla carità. *Veritas in caritate* era il motto che lo ha sempre accompagnato nella ricerca e nelle relazioni: la carità lo ha reso umile servo della Parola e della Verità, amante della chiesa e delle chiese, vigile sentinella e fraterno compagno nel cammino dell'uomo. Nel concludere mi piace evidenziare cinque regole che Sartori suggeriva per il dialogo con i nostri fratelli ebrei: conoscersi, correggersi, provocarsi a crescere, trascendersi e fare storia insieme.

LA GUERRA DI SUKKOT

Il 7 ottobre 2023, ultimo giorno della festa biblica delle Capanne, una delle tre feste di pellegrinaggio, Hamas ha sferrato un attacco contro Israele di inaudita crudeltà e ferocia, dando inizio a un conflitto che è tutt'ora in corso (mentre andiamo in stampa). Non potendo addentrarci nelle complesse analisi geopolitiche, di relazioni internazionali e di dinamiche interreligiose, come sarebbe necessario, ci limitiamo a riproporre due preghiere per la pace. Con il cuore angosciato e nonostante tutto aperto alla speranza.

UNA PREGHIERA DI NACHMAN DI BRESLAV

Possa essere la tua volontà, Eterno, D-o nostro e D-o dei nostri Padri, di annullare le guerre e gli spargimenti di sangue dal mondo e di portare una pace grande e meravigliosa.

Che nessuna nazione sollevi la spada contro un'altra nazione, non imparino più le vie della guerra, ma riconoscano invece tutti gli abitanti della Terra la semplice verità delle verità, ossia che non siamo venuti al mondo per fare litigi e guerre, né per l'odio, la gelosia, la rabbia o lo spargimento di sangue, *has we-shalom*, ma siamo venuti in questo mondo per conoscerTi, che Tu sia benedetto in eterno.

E si realizzi su di noi ciò che è scritto: «E Io farò pace sulla terra, e voi sarete tranquilli senza che nessuno vi disturbi, farò sparire gli animali feroci dalla terra e nessuna spada passerà per il vostro paese» (Waykra/Levitico 26,6).

PREGHIERA SEMPLICE (ATTRIBUITA A FRANCESCO D'ASSISI)

O Signore, fa' di me uno strumento della tua pace:

dove c'è odio, fa' ch'io porti amore,

dove c'è offesa, ch'io porti il perdono,

dove c'è discordia, ch'io porti l'unione,

dove c'è dubbio, ch'io porti la fede,

dove c'è errore, ch'io porti la verità,

dove c'è disperazione, ch'io porti la speranza,
dove c'è tristezza, ch'io porti la gioia,
dove ci sono le tenebre, ch'io porti la luce.
O Maestro, fa' ch'io non cerchi tanto
ad essere consolato, quanto a consolare,
ad essere compreso, quanto a comprendere,
ad essere amato, quanto ad amare.
Poiché è dando, che si riceve,
dimenticando se stessi, che ci si trova,
perdonando, che si è perdonati,
morendo, che si resuscita a vita eterna.

RECENSIONI, SEGNALAZIONI E CRONACHE

ELIA BENAMOZEGH, *IL MIO CREDO. ISRAELE E UMANITÀ*, A CURA DI MARCO CASSUTO MORSELLI, CASTELVECCHI, 2023

GABRIELLA MAESTRI

Elia Benamozegh nacque a Livorno nel 1823 – ricorre dunque quest’anno il bicentenario – da una famiglia originaria di Fez, che aveva dato i natali a importanti rabbini e mistici. Avendo perduto il padre in giovanissima età, la sua educazione fu curata dallo zio materno rav Yehudah Curiat, dal quale venne introdotto allo studio della Torah, del Talmud e dello Zohar. A 23 anni una borsa di studio gli consentì di entrare in un *Bet ha-Midrash* e da allora poté dedicarsi completamente agli studi, lasciando l’attività lavorativa alla quale era stato avviato. La sua vita, tutta dedicata alla famiglia, all’insegnamento, alla stampa di opere ebraiche nella sua tipografia, allo studio e alla scrittura, si svolse interamente a Livorno. Si rimane stupiti che un’esistenza così concentrata in un unico luogo e così povera di avvenimenti esteriori abbia al contempo spaziato attraverso i secoli, le culture e le religioni. Viene in mente quello che Lucrezio scrive a proposito di Epicuro: «Extra processit longe flammantia moenia mundi atque omne immensum peragravit mente animoque».

Il primo dei due testi che vengono qui presentati è *Il mio Credo*. Il suo Credo religioso, egli afferma, è quello dell’ebraismo ortodosso, questo breve testo intende invece delineare il suo Credo filosofico-religioso, trattando i punti in cui la religione si trova a contatto con la filosofia. Egli ritiene che la Rivelazione sia unica, primitiva, immutabile e al contempo si sviluppi e sia progressiva, analogamente a quanto accade a un organismo, nel quale l’unità persiste attraverso tutte le diverse forme che si succedono. Richiamandosi all’insegnamento di Yehudah ha-Lewi e di Maimonide, Benamozegh considera il cristianesimo e l’islamismo come grandi avvenimenti nella storia religiosa dell’umanità, una preparazione dell’epoca messianica. Egli attenua la separazione tra credenti e non credenti affermando che «la differenza del credente dal non credente consiste nella maggiore o minore preponderanza dei motivi del credere su quelli del non credere». Come la filosofia, anche la religione «vuole rigore dialettico, abito di astrazione,

squisita imparzialità, un raziocinare a oltranza» ed egli distingue la fede cieca da una fede che illumina e riscalda.

Il secondo testo che qui viene presentato è *Israele e Umanità*. Egli era intento a scrivere la sua ultima grande opera, *Israël et l'humanité*. Forse presagendo che non sarebbe riuscito a portarla a termine, decise di pubblicarne per il momento soltanto l'Introduzione. L'importanza di tale breve testo è che non c'è stato in esso nessun intervento redazionale, come è invece accaduto per l'opera intera che venne pubblicata postuma da Aimé Pallière.

Benamozegh è stato uno dei precursori del dialogo ebraico-cristiano. Noi siamo ormai convinti della necessità del dialogo interreligioso ma ai suoi tempi la situazione era ben diversa e un vero e proprio abisso separava ebraismo e cristianesimo. Con coraggio e determinazione egli affronta argomenti complessi e delicati, nodi problematici apparentemente indistricabili, senza volontà polemica, sorretto dalla sua straordinaria cultura sia in campo ebraico che in campo cristiano e animato dalla serena convinzione che non esistono ostacoli che non si possano superare.

Il dialogo presuppone un atteggiamento di apertura e di ascolto, superando la tentazione di portare l'interlocutore a una conversione. Mentre la cristianità sperava nella conversione finale d'Israele, Benamozegh ritiene invece che «la conciliazione sognata dai primi cristiani come una condizione della parusia il ritorno degli ebrei nel grembo della chiesa, senza di cui le diverse chiese cristiane sono concordi nel riconoscere incompleta la redenzione e per la quale ciascuna lavora a suo modo, si effettuerà in verità non nel modo in cui si è voluto attenderla, ma nel solo modo serio, logico e durevole, soprattutto nella sola maniera vantaggiosa per la nostra specie [l'umanità]. Sarà come lo dipinge l'ultimo dei profeti, il sigillo dei veggenti, come i dottori chiamano Malachia, un ritorno del cuore dei figli ai loro padri e di quello dei padri ai loro figli [Ml 3,24], vale a dire dell'ebraismo e delle religioni che ne sono derivate».

L'orizzonte del dialogo non è dunque quello della conversione degli ebrei al cristianesimo, e neppure quello della conversione dei cristiani all'ebraismo, ma quello di una *teshuvah* comune per il bene dell'umanità. Come non condividere quanto Elémire Zolla disse a proposito di Elia Benamozegh e dei suoi scritti: «Emerse dal Marocco di cabbalisti ferventi e di audaci giuristi come scrittore fiammante in ebraico, italiano e francese, in lingue arroventate e cantanti si esprime un'opera fra le più mirabili e vaste?»

JULES ISAAC, L'INSEGNAMENTO DEL DISPREZZO. VERITÀ STORICA E MITI TEOLOGICI, CASTELVECCHI, 2023

FRANCA LANDI

«**S**i cita spesso questo detto di Gesù – secondo il IV Vangelo: “Ci sono molte dimore nella casa di mio Padre” (Gv 14,2). Io temo che ce ne siano molte di più nella casa di Satana. Non fosse che per albergare le mille specie di antisemitismo di cui la più virulenta ai nostri giorni è evidentemente l’antisemitismo razzista di tipo hitleriano». Sono le prime parole di Jules Isaac nella premessa del suo libro *L’enseignement du mépris*, pubblicato nel 1962 e considerato il suo testamento spirituale. Il testo, di cui avevamo già una traduzione italiana del 1965 con il titolo *Verità e mito. Il dramma ebraico al vaglio della storia*, ora disponibile nella traduzione italiana a cura di Giovanna Fuschini, riprende le principali tesi enunciate dallo stesso Isaac nel suo libro *Jésus et Israël* del 1948, tesi a cui si ispirarono i *Dieci Punti* di Seelisberg, considerati la *magna charta* del dialogo ebraico-cristiano.

Storico francese e insegnante, ebreo laico, impegnato in cammini di pace e riconciliazione tra francesi e tedeschi dopo la Prima Guerra Mondiale, Jules Isaac viene radiato dall’insegnamento e ridotto in miseria dalle leggi razziste del ’40. Studioso, inizia la lettura del Nuovo Testamento in greco e con sorpresa scopre che l’insegnamento tradizionale della chiesa aveva tradito i Vangeli e la posizione di Gesù in relazione a Israele: «E giunsi alla conclusione che questa tradizione, insegnata per centinaia e centinaia di anni da migliaia e migliaia di voci, era la fonte primaria e permanente dell’antisemitismo, il ceppo potente e secolare su cui erano innestate tutte le altre varietà di antisemitismo, anche le più contrarie» afferma nel suo *Carnet du lepréux* del 1940. Ben presto i suoi libri verranno ritirati dalle librerie e la sua biblioteca distrutta. Nell’ottobre del 1943, per puro caso scamperà all’intervento della Gestapo nella sua stanza d’albergo, da cui verrà invece prelevata la moglie, deportata ad Auschwitz insieme alla figlia e altri della famiglia. Da quel tragico momento, ciò che angustia i suoi giorni sarà il chiedersi assillante del perché e in quale modo, nel cuore di

un'Europa da secoli cristiana e in pieno Novecento, abbia potuto concretizzarsi il dramma della Shoah.

Jules Isaac comprende tragicamente che l'insegnamento del disprezzo, diffuso per secoli e in modo capillare, aveva prodotto in ambiente cristiano una mentalità che considerava gli ebrei e il giudaismo in modo fortemente negativo, servendosi di stereotipi caricaturali per una migliore diffusione del pregiudizio, fino a considerare il popolo ebraico disperso e rifiutato da Dio per il "peccato di deicidio". In questa visione si rafforzano le radici cristiane dell'antisemitismo. Come estirparle? Jules Isaac propone un'opera positiva: «Invece di incriminare l'insegnamento del disprezzo, instauriamo l'insegnamento della stima. Ma l'uno non va senza l'altro. Impossibile combattere l'insegnamento del disprezzo e i suoi retaggi attuali senza instaurare allo stesso tempo l'insegnamento della stima; e viceversa è impossibile instaurare l'insegnamento della stima senza distruggere le molteplici sopravvivenze dell'insegnamento del disprezzo. I due obiettivi sono inseparabili. Non si costruisce la verità sull'errore». Questo lo spirito che caratterizza il libro, che Isaac scrive esaminando con cura il tema dell'antisemitismo, come aveva già fatto nel suo *Genèse de l'antisémitisme* del 1956. L'antisemitismo cristiano risulta essere più nocivo e durevole di quello greco-pagano, prolungandosi infatti fino ai nostri giorni. «Ma il disprezzo del giudaismo va di pari passo con il disprezzo della verità» afferma Isaac, puntualizzando che, anche se l'insegnamento del disprezzo è una tradizione secolare e nefasta, fatta di odiosi pregiudizi e detestabili abitudini di linguaggio, non ha carattere normativo dal punto di vista della fede, quindi non si tratta di dover combattere una dottrina che riguardi la stessa fede cristiana.

Nei vari capitoli del testo si affrontano i temi principali dell'insegnamento del disprezzo, quali la diaspora d'Israele, intesa come castigo provvidenziale e punizione divina per la crocifissione; l'idea che al tempo di Gesù la religione di Israele non fosse altro che legalismo senz'anima, quasi una superstizione; il crimine di deicidio di cui viene accusato il popolo di Israele. Jules Isaac affronta queste tematiche con rigore e franchezza e ne smonta i presupposti, facendo notare come la verità storica, anche confermata dalle scoperte del tempo (basti pensare ai rotoli di Qumran), attesti l'intensità e la profondità della vita religiosa in Israele in quell'epoca.

Ma v'è attacco alla fede cristiana. Suo obiettivo è quello di proporre a tutti i cuori cristiani un'opera di purificazione che restituisca verità e giustizia alla dignità di Israele e ne assicuri il diritto di vivere. Così Jules Isaac inverte un processo storico che sembrava intangibile: con l'incontro tra Isaac e Giovanni XXIII, nel giugno 1960, ha inizio infatti per la chiesa cattolica un nuovo cammino per il dialogo fra cristiani ed ebrei, che ancora oggi

rappresenta un paradigma per la promozione del dialogo tra ogni differenza. «A partire da *Nostra Aetate*, in ogni caso, “nel testo e nella vita”, nell’esperienza e nella storia, l’ebraismo è diventato il paradigma non solo del dialogo interreligioso ma il paradigma di ogni differenza, il sacramento di tutte le alterità, il *locus theologicus* nel quale i cristiani possono mostrare che ogni altro allude proprio nella sua alterità a Colui che è totalmente Altro e totalmente Prossimo a ogni donna e uomo» scrive Alberto Melloni. L’opera di Isaac e il suo amore per la verità aprono nuove prospettive, dunque, nell’ambito del dialogo ebraico-cristiano: «Ebrei e cristiani possiamo lavorare insieme al tiqqun del mondo e attendere insieme la venuta (o il ritorno) del Messia» scrive Marco Cassuto Morselli nella prefazione al testo, consapevoli tutti che «la verità è la vera strada che porta alla fratellanza».

SI SEGNALANO INOLTRE QUESTI TITOLI:

Cristiana Dobner, *Nella via dello Shalom. Faccia a faccia*, Chirico, Napoli, 2023.

Alberto Mello, *Il Dio di Abramo. Riflessioni sulla Genesi*, Edizioni Terra Santa, Milano, 2023.

Luigi Nason, *La poetica del silenzio di Dio. Il Libro delle lamentazioni*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia, 2023.

Federico Steinhäus, *Homeland. Il sionismo e la questione palestinese: il pensiero dei protagonisti nei documenti e nelle cronache*, con un'intervista a Edith Bruck, Salomone Belforte, Livorno, 2023.

Giulia Tosti, *Io e Tu. Il pensiero di Martin Buber*, Edizioni Studium, Roma, 2023.

Milena Santerini (a cura di), *L'antisemitismo e le sue metamorfosi. Distorsione della Shoah, odio online e complottismi*, Giuntina, Firenze, 2023.

Fabio Ballabio, Massimo Giuliani (a cura di), *Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico*, Pazzini Editore, Villa Verucchio, 2023.

Lucia Antinucci, *Dialogo tra fratelli: ebrei e cristiani. Sentieri di un itinerario*, Edizioni Effatà, Cantalupa, 2023.

Carmine Di Sante, *Giustizia biblica e grazia. Tra colpa, pena, riparazione e rinascita*, Queriniana, Brescia, 2023.

Marco Cassuto Morselli, Gabriella Maestri, *La promessa*, Castelveccchi, Roma, 2023.

Roberto Celada Ballanti, *Filosofia del dialogo interreligioso*, 2ª edizione, Morcelliana, Brescia, 2023.

Alon Goshen-Gottstein, *Covenant and World Religions: Irving Greenberg, Jonathan Sacks, and the Quest for Orthodox Pluralism*, Littman Library, London, 2023.

Giulio Busi, *Gesù, il re ribelle. Una storia ebraica*, Mondadori, Milano, 2023.

Giuseppe Pulcinelli, *Introduzione alla Sacra Scrittura*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2022.

Giovanni Ibba, *Con le ali si coprivano i piedi. La sessualità nella Bibbia e nella letteratura giudaica del Secondo Tempio*, Nerbini, Firenze, 2022.

Giuseppe Stinca, *Il sionismo nell'ottica etico-politica di Levinas*, Pacilli Editore, Manfredonia, 2022.

PRESENTAZIONE

L'atto liturgico è fondante e costitutivo dell'essere credenti. In esso ogni fedele esprime la propria adesione a Dio e la propria appartenenza ai fratelli: se infatti la preghiera è l'espressione vitale e vivificante della nostra relazione con il Signore, il pregare insieme è ciò che ci caratterizza come fratelli e sorelle all'interno di un Popolo, di una Chiesa, di una comunità. In una conferenza tenutasi alla Pontificia Università Gregoriana, presso il centro Cardinal Bea, la figlia di Abraham Joshua Heschel concludeva così il suo intervento: «che il nostro dialogo [tra ebrei e cristiani] si riempi di Salmi e diventi esso stesso preghiera». Se dunque la preghiera è il centro vitale della fede, abbiamo pensato che fosse importante dedicare questo XIV incontro dei Colloqui Ebraico-Cristiani alla conoscenza e all'approfondimento delle diverse modalità di preghiera ed espressioni liturgiche che caratterizzano le nostre fedi, per crescere nella conoscenza reciproca e nella consapevolezza delle comuni radici bibliche. Come ogni anno, secondo una tradizione ormai consolidata, il Colloquio sarà caratterizzato dall'offerta di approfondimenti, momenti di scambio seminariale, incontri artistici e di preghiera, e da quel semplice e prezioso stare insieme condividendo l'intero svolgersi della giornata. Il desiderio è che proprio questo incontrarsi e questo dialogare possano realizzare un «nuovo canto ad Ha-Shem».

MODALITÀ DI PARTECIPAZIONE

- **Iscrizione**
 - € 80,00 Caparra da inviare dopo la prenotazione**Non restituibile** in caso di disdetta
soggiorni (da detrarre al momento delle iscrizioni inizieranno dal 12 settembre)
- **Quote di partecipazione**
 - € 365,00 camera singola
 - € 345,00 camera doppia
 - € 180,00 per giovani fino a 25 anniTutte le camere hanno servizi internet
NB: non si concedono detrazioni per partecipazione parziale.
- **Penali per disdetta:**
 - Disdetta il giorno 5 dicembre: € 50,00
 - Disdetta il giorno 6 dicembre: € 10,00
- **Si garantisce l'attenzione alla persona**
- **Pullman Arezzo / Camaldoli**
Per chi arriverà alla stazione ferroviaria di Arezzo, un pullman pubblico sarà messo a disposizione dei partecipanti per Camaldoli. È necessario prenotare:
 - Arezzo / Camaldoli 06.12.2012
 - Camaldoli / Arezzo 10.12.2012Il costo per tratta è di € 16,00

Il Colloquio Ebraico Cristiano è organizzato da
l'ISSRT "S. Caterina"
e ACCREDITATO presso il MIUR



Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca

- **Prenotazioni e informazioni**
FORESTERIA del MONASTERO
52014 CAMALDOLI (AR)
Tel. 0575 556013 - Fax 0575 556014
foresteria@camaldoli.it

www.camaldoli.it

TECIPAZIONE

telefonica.
letta e **non utilizzabile** per altri
to del saldo)
settembre

o a più letti
a 30 anni (in condivisione)
anni.
ini per pasti non consumati o per

50% del totale del soggiorno
100% del soggiorno
e regole alimentari ebraiche.

ziaria di Arezzo con mezzi pub-
lei partecipanti un pullman diretto
rotare al momento dell'iscrizione:
23: ore 14.00 (piazzale FF.SS.)
23: ore 13.30 (piazzale Foresteria)

anizzato in collaborazione con
ina da Siena"
ome corso di aggiornamento



ISTITUTO SUPERIORE
DEI BENI RELIGIOSI
DELLA TOSCANA
"Santa Caterina da Siena"



MONASTERO
DI CAMALDOLI

CANTATE A HA-SHEM UN CANTO NUOVO

(SAL 98,1)

Liturgia ebraica e liturgia cristiana
ieri e oggi



COLLOQUI EBRAICO-CRISTIANI

XLV Incontro Nazionale

mercoledì 6 **2023** domenica 10
dicembre **2023** dicembre

li.it

stampato
su carta
ecologica



PROGRAMMA

Mercoledì 6 dicembre

17.00 SALUTI E PRESENTAZIONE

MATTEO FERRARI, monaco di Camaldoli
GIULIANO SAVINA, direttore dell'Ufficio Nazionale
per l'Ecumenismo e il Dialogo
PROLUSIONE: L'«AVODAH»
ESTER ABBATTISTA, biblista

21.00 ORA ET LABORA.

LA SPIRITUALITÀ BENEDETTINA
LUCA FALLICA, abate di Montecassino

Giovedì 7 dicembre

9.00 IL TEMPIO E IL SACRIFICIO

ALEXANDER ROFÈ, biblista
LA PREGHIERA E I SALMI
Rav LUCIANO CARO, rabbino capo di Ferrara
LA PREGHIERA EBRAICA DI GESÙ
PINO DI LUCCIO, biblista

15.30 QUESTIONI APERTE SULLA LITURGIA

MIRIAM CAMERINI, regista teatrale e studiosa di
ebraismo
ELENA MASSIMI, liturgista
ILENIA GOSS, pastora valdese

21.00 ACCENSIONE PRIMA LUCE DI CHANUKKAH

TALVOLTA ROTONDA DEI GIOVANI
A cura dell'AEC Giovani

Venerdì 8 dicembre

9.00 IL TEMPO E LA FE

CLAUDIA DI CAVE, d
Collegio rabbinico di
ORIGINI E SVILUP
PUBBLICA NELL'E
MASSIMO GIULIANI,
LITURGIA FAMILIA
ELENA LEA BARTOLI
giudaismo

12.00 Celebrazione euca

16.00 Accensione dei lur

16.30 GRUPPI / SEMINA

18.30 Kabbalat Shabbat

SERATA INSIEME

Sabato 9 dicembre

10.00 LITURGIA CATTOL

UBALDO CORTONI, r
CULTO PROTESTA
FULVIO FERRARIO, p
LITURGIA EBRAIC
NELL'EBRAISMO C
CLAUDIA MILANI, filc

15.00 GRUPPI/SEMINAR

17.30 Havdalah

18.00 LECTIO BIBLICA A

GIUSEPPE PULCINEL

21.00 SPETTACOLO: CO



ombre

STA: SABATO

lottore in studi ebraici presso
i Roma

PI DELLA PREGHIERA

BRAISMO

filosofo

ARE

INI DE ANGELI, docente di

ristica

ni di Shabbat

IRI

mbre

.ICA E DIALOGO

monaco camaldolese

NTE E DIALOGO

astore valdese

A E LITURGIA CRISTIANA

CONTEMPORANEO

sofa ed ebraista

II

A DUE VOCI

.LI - ANNA COHEN

RO HA-KOL

Domenica 10 dicembre

9.00 **ELIA BENAMMOZEGH**

MARCO CASSUTO MORSELLI, filosofo

SINTESI FINALI E DIBATTITO

11.30 Celebrazione eucaristica

GRUPPI E SEMINARI

1 LA SCANSIONE DELLA BIBBIA COME

LETTURA LITURGICA

MASSIMO GARGIULO - ANNA COHEN

2 LE FESTE EBRAICHE

CLAUDIA MILANI - MIRIAM CAMERINI

**3 IL SABATO NELLA TRADIZIONE EBRAICA E
NELLA CHIESA AVVENTISTA**

FRANCESCO MOSCA - RAV JOSEPH LEVI

4 IL TEMPIO DI GERUSALEMME

MARCO CASSUTO MORSELLI - GABRIELLA MAESTRI

**5 IL CANTO NELLE FESTE EBRAICHE E
CRISTIANE**

PASQUALE TROIA - MAURIZIO DI VEROLI - FRANCA
LANDI

In copertina

Giorgio Vasari "La raccolta della manna",

Monastero di Camaldoli

PER CONOSCERE ISRAELE 2023/2024 PREGHIERA EBRAICA E PREGHIERA CRISTIANA

Le origini storiche della preghiera ebraica

Massimo Giuliani

20 novembre

“Benedetto Tu, Signore Dio nostro”: le benedizioni

Miriam Camerini

11 dicembre

“Ascolta, Israele”: una professione di fede ebraica?

Alfonso Arbib

22 gennaio

La preghiera delle diciotto benedizioni

Paolo Sciunnach

5 febbraio

“Sia magnificato e santificato il Suo Nome”: il qaddish

Amedeo Spagnoletto

4 marzo

Le radici ebraiche del Padre nostro

Claudia Milani

15 aprile

Le radici ebraiche dell'eucarestia

Matteo Ferrari

13 maggio

Alle conferenze si potrà partecipare sia in presenza che da remoto.

Oratorio Corpus Domini, Via Piermarini - Raggiungibile in Autobus 61,
Tram 1 (fermata: Via M. Pagano, angolo Via Canova) h. 18.30

Link per partecipare online: <https://us06web.zoom.us/j/84578307624?pwd=JDavfpehQaPynM7twr3efhnV6wnCk1.1>

Per informazioni: Suor Maria Luisa cell. 328 3196356



Comunità Ebraica di Roma



VICARIATO DI ROMA
UFFICIO PER L'ECUMENISMO,
IL DIALOGO INTERRELIGIOSO
E I NUOVI CULTI

COMPRENDERE IL TEMPO ALLA LUCE DELLA BIBBIA EBRAICA

INCONTRI EBRAICO - CRISTIANI

6 NOVEMBRE 2023 | h. 17.30 - 18.45

Immaginare la pace

Rav Riccardo Di Segni

Ambrogio Spreafico

Sala Conferenze di Santa Maria in Trastevere
Via della Paglia, 14/B

11 DICEMBRE 2023 | h. 18.00 - 19.15

Il creato tra caos e armonia

Rav Ariel Di Porto

Ambrogio Spreafico

Centro Ebraico Italiano "Il Pitigliani"
Via Arco de' Tolomei, 1

12 FEBBRAIO 2024 | h. 18.00 - 19.15

Unità nella differenza

Rav Benedetto Carucci Viterbi

Armand Puig i Tarrech

Sala Baldini
Piazza Campitelli, 9

11 MARZO 2024 | h. 18.00 - 19.15

L'ira di Dio

Rav Ariel Di Porto

Daniele Garrone

Sala Baldini
Piazza Campitelli, 9

15 APRILE 2024 | h. 18.00 - 19.15

Fragilità, libertà e forza:

le donne nella Bibbia ebraica

Rav Benedetto Carucci Viterbi

Donatella Scaiola

Sala Baldini
Piazza Campitelli, 9

27 MAGGIO 2024 | h. 18.00 - 19.15

Storie di fratelli

Rav Riccardo Di Segni

Armand Puig i Tarrech

Sala Conferenze di Santa Maria in Trastevere
Via della Paglia, 14/B

ROMA

INFO

UFFICIO PER L'ECUMENISMO, IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E I NUOVI CULTI - DIOCESI DI ROMA
Piazza San Giovanni in Laterano, 6/a | 00184 Roma | Tel. 06.69886517 | E-mail: ufficioecumenismo@diocesidiroma.it

ASTI 25 - 26 Novembre 2023

Polo Uni-Astiss "Rita Levi-Montalcini" e Fondazione Biblioteca Astense "Giorgio Faletti"

CONVEGNO **QUALE DIO?**

IN RICORDO DI PAOLO DE BENEDETTI (1927-2016)



(Ritratto di Riccardo Manzoni, La Repubblica)

Aderiscono:

Società di Studi Astesi

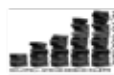
ETHICA

Istituto per la Storia della Resistenza e della Società Contemporanea di Asti

Con il Patrocinio di



COMUNE DI ASTI



Sabato 25 novembre 2023

Ore 15,00 - 19,30 Polo Uni-Astiss "Rita Levi-Montalcini" (Corso Alfieri, area De Andrè, Asti)

Ore 15,00 - Moderatore
Luigi Rigazzi Redazione di QOL

Ore 15,10 Saluti

Mario Sacco presidente del Polo Uni – Astiss, Roberta Bellesini presidente della Fondazione Biblioteca Astense "Giorgio Faletti", Piero Stefani Presidente di Bibbia, Gianmichele Amerio Presidente CEPROS, S.E. Marco Prastaro Vescovo di Asti, Maurizio Rasero sindaco di Asti, Paride Candelaresi Assessore alla Cultura e all'Università del Comune di Asti, Ilario Bertoletti, Direttore Editoriale Morcelliana – Scholè, Maria De Benedetti presidente onorario del Cepros Asti-Onlus.

Ore 16,00 Interventi di:
Paolo Gamberini – *Il "vano" nome di Dio (Es 20,7; Qo 1,1; 1 Re 19,12). Scienza, Metafisica e Spiritualità alle soglie del mistero.*

Piero Stefani – *Quale Dio? Una domanda dalla storia, che ci interroga ancora*

Luigi Berzano – *Dio! Le domande del transumano*

Ore 18,00 Pausa

Ore 18,20 Intervento di:

Gianpaolo Anderlini – *Cercate il Signore nel suo farsi trovare (Is 55,6). Il Midrash come ricerca dei volti di Dio*

Ore 19,00 Fine lavori

Domenica 26 novembre 2023

Ore 09,30-13,30 Fondazione Biblioteca Astense "Giorgio Faletti" (Via Goltieri, Asti)

- Ore 09,30 **Saluti di:**
Alessia Conti, *Direttore della Biblioteca Astense "Giorgio Faletti",*
- Ore 09,40 **Moderatore**
Pietro Mariani Cerati - *Redazione QOL*
- Interventi di:**
- Ore 10,00 **Stefano Levi della Torre** – *Dio è una domanda che si vorrebbe fosse una risposta*
Silvia Giacomoni – *Intervista di Pietro Mariani Cerati*
Gabriella Caramore – *La parola "Dio"*
Paolo Ricca – *Dio una apologia*
- Ore 11,50 **Pausa**
- Ore 12,00 **Intervento di:**
Francesco Ghia – *Paolo De Benedetti e il Dio della vita restituita*
- Ore 12,30 **Saluti di:**
Maria De Benedetti – *Presidente onorario del Cepros*
- Ore 12,40 **Conclusioni**
Mario Sacco – *Presidente del Polo Uni-Astiss*
Brunetto Salvarani – *Direttore di QOL*

INGRESSO LIBERO

Per informazioni: 377. 3541848 – e-mail: torrazzo@libero.it

Crediti formativi: gli interessati potranno richiedere l'attestato di partecipazione in sede di convegno. 

Si ricorda che l'Israt fa parte della Rete degli istituti associati all'Istituto Nazionale Ferruccio Parri (ex Insmli) riconosciuto agenzia di formazione accreditata presso il Miur (l'Istituto Nazionale Ferruccio Parri con la rete degli Istituti associati ha ottenuto il riconoscimento di agenzia formativa, con DM 25.05.2001, prot. n. 802 del 19.06.2001, rinnovato con decreto prot. 10962 del 08.06.2005, accreditamento portato a conformità della Direttiva 170/2016 con approvazione del 01.12.2016 della richiesta n. 872 ed è incluso nell'elenco degli Enti accreditati).

Info: ceproasti@libero.it / tel: 348 3541276

DA INSERIRE CON LA DICITURA:

con il contributo di:

Si ringrazia:



ABBONAMENTI

ABBONAMENTO CARTACEO

Abbonamento annuale (tre numeri l'anno): **40 euro**

Abbonamento Amico (tre numeri l'anno): **60 euro**

Abbonamento Sostenitore (tre numeri l'anno): **100 euro**

Per sottoscrivere o rinnovare l'abbonamento puoi scrivere a
abbonamenti@litedizioni.it

BONIFICO BANCARIO

c/c postale con le seguenti coordinate:

c/c 001012165963

Intestato a: Lit Edizioni s.a.s.

IBAN: IT 19 E 07601 03200 001012165963

Indirizzo Paypal LIT Edizioni: info@litedizioni.it

ABBONAMENTO DIGITALE

Abbonamento annuale (tre numeri l'anno): **20 euro**

Abbonamento Amico (tre numeri l'anno): **30 euro**

Abbonamento Sostenitore (tre numeri l'anno): **50 euro**

Solo su litedizioni.cantookboutique.com

